Jürgen Habermas

SOSYAL BİLİMLERİN MANTIĞI ÜZERİNE

KABALCI YAYINEVİ: 119

FELSEFE DİZİSİ: 35



SOSYAL BİLİMLERİN MANTIĞI ÜZERİNE

Jürgen Habermas

Zur Logik der Sozialwissenschaften

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982

© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998

Almanca'dan çeviren: Mustafa Tüzel

İngilizce bölümler: Mustafa Küpüşoğlu

Bu kitabın tüm yayım hakları Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Birinci Basım:

Kabalcı Yayınevi 1998

Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ

Himaye-i Etfal Sok. 8-B

Cağaloğlu 34410 İSTANBUL

Tel: (0212) 526 85 86 Fax: (0212) 513 63 05

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Habermas, Jürgen

Sosyal Bilimlerin Mantığı

1. Felsefe. 2. Sosyal Bilimler 3. Yöntembilim

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998

ISBN 975-7942-60-X

Jürgen Habermas

SOSYAL BİLİMLERİN MANTIĞI ÜZERİNE

Türkçesi: Mustafa Tüzel

İÇİNDEKİLER

Yeni Baskıya Önsöz 9

Önsöz 15

I. Pozitivizm Tartışması 17

1. Bir Tartışmaya Ek (1963):
Analitik Bilim Kuramı ve Diyalektik 19

2. Bir Polemik (1964):
Pozitivistçe İkiye Bölünmüş Bir Rasyonalizme Karşı 50

I. Empirizmin Eleştirisi 53
II. Empirik-Analitik Bilimsel Araştırmanın Pragmatikçi Yorumu 57
III. Eleştirel Gerekçelendirme ve Tümdengelimsel Kanıt 64
IV. Standartların ve Olguların Ayrılması 71
V. İki Strateji ve Bir Tartışma 76

3. Bir Tartışmaya Not (1964):
Değerden Bağımsızlık ve Nesnellik 84

II. Yorumbilgisi 93

4. Bir Literatür Dökümü (1967):
Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine 95

I. Doğa Bilimleri ve Tin Bilimleri İkiciliği 95
1. Tarihsel Bir Güncelleştirme 98
2. Sosyoloji ve Tarih: Günümüzdeki Tartışma Üzerine 115
II. Sosyal Eylemin Genel Kuramlarının Yöntembilgisi Üzerine 150
3. Normatif-Analitik ve Empirik-Analitik Sosyal Bilimlerin Yaklaşım Biçimleri 153
4. Yönelimsel Eylem ve Uyarılmış Davranış 165
5. İşlevselciliğin Üç Biçimi 192
III. Empirik-Analitik Eylem Bilimlerinde Anlamı Anlama Sorunsalı Üzerine 212
6. Görüngübilimsel Yaklaşım Biçimi 216
7. Dilbilimsel Yaklaşım Biçimi 251

8. Yorumbilgisel Yaklaşım Biçimi 284
IV. Bugüne İlişkin Bir Kuram Olarak Sosyoloji 318
9. Dili Anlayıcı Bir Sosyolojinin Sınırları 323
10. Yanıtsız Sorular 338
5. Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası (1970) 343

III. Sosyalbilimsel İşlevselcilik 379

6. Niklas Luhmann'la Bir Tartışma (1971):
Toplumun Sistem Kuramı mı, Eleştirel Toplum Kuramı mı? 381

Giriş 381
I. Toplumun Sistem Kuramı mı Yoksa Sosyal Sibernetik mi? 385
II. Meaning of Meaning ya da:
'Anlam' Dilden Bağımsız Bir Kategori midir? 409
III. Deneyim Dünyasının Kuruluşu ve Dilsel İletişim 435
IV. Sistem Kuramındaki Doğruluk Kavramı
ve Kuram ve Praksis'in Yanlış Birliği 453
V. Sistem Kuramındaki İdeoloji Kavramı –
ve İdeolojinin Yeni Biçimi Olarak Sistem Kuramı 469
VI. Luhmann'ın Bir Toplumsal Evrim Kuramına Katkısı 500
1. Üretim 507
2. İlişki Biçimi 507
3. Gündelik Dildeki İletişim 508
4. İdeoloji 508
Tarihsel Materyalizmin Temel Kabulleri Üzerine Ek İnceleme 515
I. Gereksinimlerin Yorumlanışı 516
II. Zenginlik ve Erk Bağıntısı 516
III. Zenginlik ve İktidar Bağıntısı 517
IV. Erkin ve İktidarın Gerekçelendirilmesi 517
V. Üretici Güçler ve Üretim İlişkileri Diyalektiği 518

IV. Bilgi Kuramı ve Tarih Felsefesi 521

7. Bir Sonsöz (1968):
Nietzsche'nin Bilgi Kuramı Üzerine 523

Felsefedeki Nietzsche Tartışması Üzerine 523
Tarihselciliğin Eleştirisi 528
Gözden Geçirilmiş Bir Aşkınsal Kavramı 534
Duygulanımlara İlişkin Perspektifler Kuramı 540
8. Bir Tartışmaya Not (1972):
Tarihin Öznesi 548
V. Ek 559
9. Bir Fragman (1977):
Sosyal Bilimlerde Nesnelcilik 561
1. Sosyolojik Bir Temel Kavram Olarak "Anlam" 566
2. Kuram Stratejisine İlişkin Kararlar:
Öznelciliğin Karşısında Nesnelcilik 580
3. Kuram Stratejisine İlişkin Kararlar:
Düşünseme, Kurma, Yeniden Kurma 598
4. Kuram Öncesi Bilginin Yeniden Kuruluşu
ve 1. ve 2. Dünya Kavramları 615
5. "Dünya" Kavramının Mantıksal Doğuşu – Bir Taslak 628

Yeni Baskıya Önsöz

Burada toplanan yöntembilgisel yazıların çekirdeğini oluşturan Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine Literatür Dökümü,[1] geri planında tek bilimsel bir program düşüncesi bulunan analitik bilim kuramının, sosyolojinin özanlayışına henüz egemen olduğu altmışlı yılların ortasında yazılmıştı. Döküm, söz konusu bağlamın sonraki onyılda temelden değişmesine katkıda bulunmuştu. Bu döküm Adorno'nun pozitivizm eleştirisinin sürdürülmesiyle sınırlı değildir, tersine dikkatleri, Richard F. Bernstein'ın 1976'da "toplum kuramının bir yeniden inşasının" kaynaklandığını saptayabildiği[2] geleneksel olmayan bakış açılarının geniş yelpazesine: Wittgenstein'ın geç döneminin dilbilimsel felsefesine, Gadamer'in yorumbilgisine ve Alfred Schütz'la bağlantılı görüngübilimsel etnoyöntembilgisine yöneltir. Yorumbilgisinin ve dil analizinin benimsenmesi beni o zamanlar, eleştirel toplum kuramının Kant'a ve Hegel'e dek uzanan geleneğin bilinç felsefesine ilişkin temel kavramlarından kopması gerektiği sonucuna vardırmıştı.[3] Bu uğraşın dar anlamda yöntembilgisel ürünü öncelikle, sosyal bilimlerin simgesel olarak önceden yapılandırılmış nesne alanına

---

[1] Kitap hakkında çıkan tanıtım yazıları için krş. R. Goertzen, *Jürgen Habermas, Eine Bibliographie*, Frankfurt am Main 1982, s. 35 vd.

[2] R. F. Bernstein, The Restructring of Social and Political Theory, N. Y. 1976; Almancası, Frankfurt am Main 1979.

[3] Albrecht Wellmer daha sonra bunu Eleştirel Kuram'ın "dilbilimsel yön değiştirmesi" olarak adlandırdı: "Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie," U. Jaeggi, A. Honneth (hz.), *Theorien der Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977, s. 465 vd.; ilk önce İngilizce olarak: H. P. Byrne (hz.), *Critical Theory, Philosophy and Social Theory*, Stony Brook Studies in Philosophy, Cilt. I 1974, s. 74 vd.

anlamı anlayarak yaklaşma boyutunu ortaya koyabilmem olmuştu.[4] Analitik bilim kuramı kampında ancak Kuhn ve Popper arasındaki tartışma sonucunda yeniden bilincine varılmış olan,[5] gözden düşmüş, yorumbilgisel boyutun bu yeniden kuruluşu, açıkçası yorumbilgisinin evrensellik iddiasına karşı mesafe koymayla birlikte yürümek zorundaydı.[6]

Bu kitaptaki yazıların toplandığı dört bölümün başlıkları, eleştirel kuramın geçen yirmi yıl içinde, kendi duruşuna yöntembilgisel bir açıklık kazandırmak istediğinde tartışması gereken duruşları gösteriyorlar. Birbirini izleyen başlıklar yalnızca cephe kesitlerini değil, her şeyden önce bir öğrenme sürecinin adımlarını gösteriyorlar. Ancak tartışma muhatabımın göreli haklılığına ikna olduğum ölçüde, her defasında sınır çekmenin zorunlu olduğu noktayı görebilmiştim:[7] nomolojik deneyim bilimlerinin normatif üstünlüğüne, anlayıcı sosyolojinin yorumbilgisel idealizmine, bağımsızlaşmış bir sistem işlevselciliğinin nesnelci eğilimine karşı ve bugün bilgi kuramının, değişik konstelasyonlarla yeniden güncellik kazanan bir üst eleştirisinden

---

[4] Krş. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy'nin seçkin dokümentasyonu: *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.

[5] W. Diederich (hz.), *Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1974.

[6] Gadamer'le tartışmam için şu derlemeye bakın: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971; Ayrıca: P. Ricoeur, "Ethics and Culture, Habermas and Gadamer in Dialogue," *Philosophy Today* 2, 1973, s. 153 vd.; J. Mendelsohn, "The Habermas–Gadamer Debate," *New German Critique*, 1979, s. 44 vd.; D. Misgeld, "Gadamer's Hermeneutics," *Philos. Soc. Science 9*, 1979, s. 221 vd.; A. R. How, "The Habermas–Gadamer Debate," *Journ. Brit. Soc. Phenom.*, II, 1980, s. 131 vd.; U. Nassen, H. G. Gadamer ve J. Habermas: "Hermeneutik, Ideologiekritik, Diskurs," U. Habben (hz.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn 1982, s. 301 vd.

[7] Ayrıca şu derli toplu serimlemeye bkz.: Th. A. Mc Carthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt am Main 1980, Böl 3: "Zur Methodologie der Kritischen Theorie," 148–308.

çıkarılan görelici sonuç çıkarımına karşı sınır çekmeler.[8] Tarih felsefesel düşüncenin dogmatizmine karşı sınır çekmeyi, bu korkuluk, salt yeni konservatifler tarafından bir kez daha düşman imgesi olarak dikildiği için yineliyorum.

Argümantasyonumun ana hatlarını eskisi gibi doğru bulduğum kadar, yaklaşık yirmi yıl sonra pozitivizm tartışması denilen tartışmaya katkımı yeniden okumakta duyduğum tereddütü de gizlememem gerekiyor. Bu üç makalede, ancak sonradan yeterince netlik kazanabildiğim sorunlarla boğuşmuştum. Bu erken çalışmanın yeniden sunulması, belki izleyen yıllarda ele aldığım ve geliştirdiğim konu yüzünden uygun olabilir: bilgiyi yönlendiren çeşitli ilgiler arasında ayrım yapmayı, yorumbilgisel anlamanın rolünü, özdüşünsemenin özgürleşimci önemini, bilimsel araştırmanın mantığının istenç oluşturan tartışımın (diskurse) mantığıyla bağıntısını ve son olarak da, "iktidar içermeyen bir tartışmada" (s. 68) kısaltılmadan geçerlilik kazanan, ancak 1972'de, Peirce ile bağlantılı olarak ve Toulmin'in argümantasyon kuramının yardımıyla, doğruluğa ilişkin tartışım kuramını geliştirdiğim, rasyonelliğin sezgisel olarak araştırılmasını kastediyorum. Adı geçen konulardan ikisi, açıkça hiç üzerinde çalışılmadan *kalmışlardır*: diyalektik bütünlük kavramına sosyal bilimsel kuram oluşumunda bir yer güvenceleme denemesi ve sınırlanmamış bir deneyimin tiplerini sosyal bilimsel araştırmanın alternatif biçimleri içinde kanıtlama çabası.[9] Bu konuları öylece bırakabildim, çünkü şimdiye dek Hegel mantığının temel kavramlarını yeniden kurma zorunluluğunu duymadım.

Bir başka çekincem de genel olarak üstkuramsal irdelemelerin de-

---

[8] R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt am Main 1982.

[9] Bu konuda şu ilginç araştırmaya bakın: W. Bonß, *die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt am Main 1982.

ğerine ilişkin. Yöntembilgisel sorunları ele aldığım çalışmalarda, her halükarda tartışma yazıları, polemik karşı çıkışlar, biraraya getirilmiş kitap değerlendirmeleri vb. söz konusu; ele alınan konularda bir monografi yazmış değilim. Bu kesintisiz özellik, bu konularda bir uzman olmayışımla açıklanabilir; ayrıca bilimsel araştırma mantığının sorunlarıyla her zaman yalnızca toplum kuramının maddi sorunları bağlamında ilgilendim.

Yine de uzun süredir, eleştirel bir toplum kuramı girişiminin, kendini ilk planda yöntembilgisel ve bilgikuramsal olarak kanıtlaması gerektiği kanaatindeydim. Zamanında "Sosyal Bilimlerin Mantığı"nın önsözünde belirttiğim "Sosyal bilimlerin dil kuramıyla temellendirilmesi" amacı, bu kanaati yansıtmaktadır. İletişimsel eylem kuramını yöntembilgisel bir perspektiften açıklama denememde çıkmaza girdiğimden bu yana, artık söz konusu amacı hedeflemiyorum. Ekte verilen notlar, başka nedenlerin yanı sıra bu yüzden de birer fragman olarak kalmışlardır: birbirini tamamlayıcı kavramlar olan iletişimsel eylem ve yaşama evreni kavramları, yöntembilgisel bakışla, anlamı anlama sorunsalına sokulamıyorlar.

Bu arada ortaya koyduğum, iletişimsel eylem kuramı,[10] bu yöntembilgisinin başka araçlarla sürdürülmesi değildir. Bu kuram, bilgi kuramının önceliğiyle bağlarını koparmıştır, anlamaya yönelik eylemin ilk varsayımlarını bilginin aşkınsal varsayımlarından *bağımsız* olarak ele alır. Bilgi kuramından iletişim kuramına bu dönüş, üstkuramsal bir bakışla ancak birer soru olarak gösterilebilen ve varsayımları içinde aydınlatılabilen sorulara: eleştirel bir toplum kuramının normatif olarak nasıl temellendirileceği sorusuna, anlamanın nesnelliği ve yaşama biçimlerinin ve dil oyunlarının çoğulculuğu içindeki birliğe ilişkin soruya, "tarihsel olarak yönlenmiş bir işlev-

[10] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Cilt, Frankfurt am Main 1982.

selciliğin" olanaklılığına ve bunun ardından sistem kuramıyla eylem kuramı arasındaki paradigma rekabetinin nasıl aşılabileceğine ilişkin soruya, tözsel yanıtlar verme olanağını sağlamıştır.

Elbette, Sosyal Bilimlerin Mantığı kendi açısından haklılığını koruyor. Yöntembilgisel çalışmaların üzerinde yürütüldükleri bilgi ilgileri kuramı da bu arada K. O. Apel tarafından yeniden kurulmuştur;[11] bu kuramın, biçimsel pragmatik amacını paylaştığı iletişimsel eylem kuramına bakışının ne olduğu kuşkuludur.[12] Ben, sadece, yöntembilgisini ve, toplum kuramının temellerinin analizinde via regia olarak bilgi kuramını öneren vaadlerden kuşku duyuyorum.

Ekteki notlarda yetersiz bir biçimde ele aldığım bir sorunu, yeniden kurucu bir biçimde davranması gereken sosyal bilimlerin girdikleri özgün statünün aydınlatılmasını: "Ahlak Bilinci ve İletişimsel Eylem" üzerine bir denemeyle ilişkili olarak işlemeyi sürdüreceğim.[13]

J. H.

Münih, Ağustos 1982

---

[11] K. O. Apel, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik": Aynı yazarın: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 24 vd. ve 134 vd.; Aynı yazarın: *Die Erklären/Verstehen–Kontroerse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main 1979, 289 vd. "Bilgi ilgisi" kavramını (s. 47), daha 1963 yılında yazdığım bir makalemde ele almıştım, bkz. aşağıda s. 42 vd.; ayrıca s. 57 vd.; s. 76 vd.

[12] Bu arada, bilgi ilgileri kuramına, üzerinde düşünmeye değer itirazlar da yöneltilmiştir, bunlardan bazıları: D. Lacapra, "Habermas and the Grounding of Critical Theory," *History and Society*, 16, 1977, s. 237 vd.; T. Overend, "The Idea of a Critical Theory, trichotonous conception of sicience and technology," *Phil. Soc. Sci. 8*, 1978, s. 15 vd.; R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambr. 1981; M. Hesse, "Science and objectivity," D. Held, J. Thompson (hz.), *Habermas, Critical Debates*, Londra 1982.

[13] D. Garz, *Zur Bedeutung rekonstruktitiver Sozialisationstheorien in der Erziehungswissenschaft*, Diss. phil., Hamburg 1982. Aynı zamanda bkz. aşağıda, s. 412 vd., dipnot 2.

Önsöz

1967 Şubat'ında yayımlanan ve hemen tükenen Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine Literatür Dökümü'nü (*Philosophischen Rundschau*'nun 5. Eki, Siebeck und Mohr, Tübingen) yeniden yayımlatma isteğimden vazgeçmiş değilim. Kendini anlama süreçlerini, bu süreçlerin sonuçlarıyla karıştırmamak gerektiğini kastediyorum. Yeni bir basımın monografik biçimiyle bu tehlikeyi hızlandırmak istemedim. Bu arada bunu başkaları yaptılar; bu makale açıklayıcı bir sözcük bile eklenmeden çok yüksek tirajlarla korsan baskı olarak dağıtıldı. Bu yüzden şimdi, konuların toplandığı bu kitabı sunuyorum. Kitap, bugün, Niklas Luhmann'ın sistem kuramıyla tartışmamın göstereceği gibi, başka bir doğrultuda sürdürmek istediğim bir tartışmanın belirtilerini içeriyor. Psikanalizi, dil analizi olarak kavrama çabam (*Bilgi ve İlgi; Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası*), iletişimsel bir eylem kuramı yolunda attığım bir adımdır. Sosyal bilimlerin, dil kuramıyla temellendirilmelerinin, bilimsel araştırma mantığının tartışmalı sorularını aydınlatmaya da yardımcı olacağına inanıyorum.

Bu görevin içinde yer aldığı bağlam, Albrecht Wellmer tarafından *Eleştirel Toplum Kuramı ve Pozitivizm* hakkındaki kitabında (Suhrkamp 1969), bence, seçkin bir biçimde karakterize edilmiştir. Michael Theunissen'in eleştirel kuramın eleştirisi üzerine yazdığı makaleyi de (de Gruyter 1969)[1] öğretici buluyorum.

Frankfurt/M., Eylül 1970, J.H.

---

[1] Bu makaleye, bugün şu yapıtta ulaşmak mümkün: M. Theunissen, *Kritische Theorie der Gesellschaft, Zwei Studien*, Berlin 1981.

I. Pozitivizm Tartışması

1. Bir Tartışmaya Ek (1963):

Analitik Bilim Kuramı ve Diyalektik*

"Toplumsal bütünlüğün, kapsadığı şeyin üstünde, kendisini oluşturan şeyin üstünde bir yaşamı, kendine özgü bir yaşamı yoktur. Kendini, kendi tekil momentleri aracılığıyla üretir ve yeniden üretir. [...]. Bu bütün, bileşenlerinin yaşamından, işbirliğinden ve karşıtlığından ne denli az ayırılabilirse; bizzat tekilin deviniminde varlık bulan bütün kavranılmadan, bu bütünün herhangi bir bileşeni de salt kendi işlevi içinde anlaşılamaz. Sistem ve tekillik karşılıklıdırlar ve ancak karşılıklı oluşları içinde bilinebilirler."[1] Adorno toplumu, Hegel'in mantığından kaynaklandıklarını gizlemeyen kategorilerle kavrıyor. Toplumu, bütünün parçalarının toplamından daha fazla bir şey olduğu tümcesine göre, organik olarak anlamayı yasaklayan katı diyalektik anlamda bir bütünlük olarak kavrıyor; ama bütün de, kapsam mantığı açısından kapsadığı bileşenlerin tümünün biraraya getirilmesiyle belirlenebilen bir sınıf değildir. Bu bakımdan, diyalektik bütün kavramı, kendi alanlarında analitik sanatın biçimsel kurallarına göre yapılan araştırmalara genel olarak ürküntüyle bakan biçim kuramlarının[2] mantıksal temel ilkelerine yönelik yerinde eleştirinin kapsamına girmiyor; ve bu arada yine de, bizzat diyalektiğin de ancak bir hayalet olarak görülebileceği biçimsel mantığın ölüler diyarının sınırlarını aşıyor.

Bununla birlikte, mantıkçılar, her zamanki gibi, sosyologların,

---

* Alındığı Yer: Max Horkheimer (hz.), *Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main Europäische Verlagsanstalt 1963, s. 473–501; yeniden basım için kısaltılmış bir versiyondan.

[1] Th. W. Adorno, "Zur Logik der Sozialwissenschaften," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), s. 251.

[2] Krş. E. Nagel, *The Structure of Science*, Londra 1961, s. 380 vd.

bir hiç olmayan böylesi hayaletler için uygun bir sözcüklerinin bulunduğunu kabul edebilirler: toplumsal yaşam bağlamının bütünlüğüne ilişkin dilegetirimlere bugün zaten ideoloji denilmektedir. Sosyal - bilimlerin özanlayışı analitik bilim kuramı tarafından belirlendiği ölçüde, radikal olduğu varsayılan aydınlanma, her diyalektik özellikte bir parça mitoloji kokusu alıyor – belki de bütünüyle haksız değil; çünkü inandırıcılığı bu düzlemden uzaklaşmaya çalışan diyalektik aydınlanma,[3] aslında mitostan, pozitivizm sayesinde vazgeçilmiş bir kavrayışı, yani, özneler tarafından düzenlenen araştırma sürecinin kendisinin de, bilinmesi gereken nesnel bağlama, bizzat bilme edimleri aracılığıyla dahil olduğu kavrayışını koruyor. Açık ki, bu kavrayış bir bütünsellik olarak toplumu ve bu toplum bağlamında düşünseyen sosyologları varsayıyor. Elbette analitik-empirik davranan sosyal bilimler bir bütün kavramını da tanıyorlar; bu bilimlerin kuramları, sistem kuramlarıdır, ve genel bir kuram, bütün olarak toplumsal sistemle ilişkili olmalıdır. Bu ön müdahaleyle, sosyal olay, empirik kuralların işlevsel bir bağlamı olarak anlaşılmıştır; sosyal bilimsel modellerde ortakdeğişken büyüklükler arasındaki türetilmiş ilişkilerin tümü, karşılıklı bağlayıcı bir ilişkinin bileşenleri olarak geçerlidirler. Bununla birlikte, matematik fonksiyonların tümdengelimli bağlamında varsayımlı olarak resmedilen, sistem ve bileşenleri ilişkisini, yalnızca diyalektik olarak açındırılabilen bütünlük ve momentleri ilişkisinden kesin olarak ayırmak gerekir. Sistem ile anılan anlamdaki bütünlük arasındaki ayrım dolaysızca tanımlanamaz; çünkü biçimsel mantığın dilinde çözülmesi, diyalektik mantığın dilinde ise aşılarak ortadan kaldırılması gerekecektir. Bunun yerine, sosyal bilimin, biri kendini sistem kavramının işlemsel kullanımıyla sınırla-

[3] Krş. M. Horkheimer ve Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 13 vd. [Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Felsefi Fragmanlar 1, Çeviren Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1995, s. 11 vd.]

yan, diğeri ise diyalektik bir bütünlük kavramına dayanan her iki tipik biçimine de, adeta dışarıdan girmek istiyoruz. Önce bu iki tipi dört karakteristik ayrım üzerinden, karşılaştırmalı olarak irdeleyelim.

1. Katı deneyimbilimsel bir kuram çerçevesinde, sistem kavramı yalnızca biçimsel olarak, kendi açılarından değişebilir sosyal davranışlar arasındaki ilişkiler olarak yorumlanabilecek karşılıklı bağımlılık işlevlerinin bağlamını tanımlayabilir. Sistem kavramının kendisi de, analiz edilen deneyim alanını açıklayan kuramsal tümceler kadar, bu alanın dışında kalır. Analitik-empirik işlem biçimleri için yönergeler, varsayımsal tümcelerin tümdengelimli bir bağlamının kurulması için biçimsel mantıksal kuralların, yani deneyimbilimsel olarak kullanılabilir hesaplamanın yanı sıra; yalnızca, basitleştirilmiş temel varsayımları, empirik açıdan anlam taşıyan yasa kabullerinin türetilmesine izin verecek biçimde seçme istemini içerirler. Zaman zaman, kuramın, uygulama alanında "izomorf" olması gerektiği söylenir; ama bu anlatım biçimi bile yanıltıcıdır. Çünkü esas olarak, bilimsel kategoriler ile gerçekliğin yapıları arasında ontolojik bir karşılıklılık bulunduğuna ilişkin, bir şey bilmeyiz. Kuramlar, sözdizimsel (sentaktik) olarak bağlayıcı bir çerçevede gelişigüzel kurabildiğimiz düzenleme şemalarıdırlar. Özel bir nesne alanında kullanışlı oldukları, ancak gerçek çeşitlilik onlara uyduğu zaman ortaya çıkar. Bu yüzden analitik bilim kuramı da, tek bilim programında yer alabilir: türetilmiş yasa hipotezlerinin, empirik eşbiçimliliklerle fiili bir uyuşması ilkesel olarak raslantısaldır ve böyle bir uyuşma, kuramın yüzeyinde kalır. Bu konuda yetinmeyen her düşünseme, elverişli değildir.

Diyalektik bir kuram, bu yetinmezliği kendine borçlu çıkarır. Diyalektik kuram, bilimin, insanların yarattığı dünyaya bakarken, sağın doğa bilimlerinin başarıyla gerçekleştirdikleri gibi, kayıtsızlık içinde davranabileceğinden kuşku duyar. Sosyal bilimler, olayın akışı için-

de, kategorilerinin konuya uygunluğundan emin olmalıdırlar, çünkü ortakdeğişken büyüklüklerin yalnızca raslantısal olarak uydukları düzenleme şemaları, topluma duyduğumuz ilgiyi hesaba katmazlar. Elbette kurumsal olarak şeyselleştirilmiş ilişkiler de, aynı sayıda empirik kurala uygunluklar olarak, sosyal bilimlerin filtresinden geçerler; ve elbette bu tür bir analitik deneyim bilgisi bize, yalıtılmış bağımlılıkların bilgisiyle, sosyal büyüklükler üzerinde de, doğa üzerinde olduğu gibi, teknik kullanımı gücümüzü artırabilir. Ama bilgi ilgisi doğaya egemen olmayı yani doğal alanların manipülasyonunu hedeflediği anda, sistemin, kendi uygulanma alanına karşı kayıtsızlığı, nesnenin bir tahrif edilmesine dönüşür. Nesnenin, genel bir yöntembilgisi uğruna ihmal edilmiş olan yapısı, kendisine nüfuz edemeyen kuramı, önemsizliğe mahkum eder. Doğa alanında, doğru bilgilerin rekabetinin bir ağırlığı yoktur; ama sosyal bilimler alanında, daha bilmekte yanlı olan özne, tam da analiz etmek istediği düzlemin zorunluluklarına bağlı kaldığında, nesnenin böyle bir intikamı vardır. Özne kendini bu zorunluklardan ancak, toplumsal yaşam bağlamını, bizzat bilimsel araştırmayı hâlâ belirleyen bir bütünlük olarak kavradığı ölçüde kurtulabilir. Aynı zamanda sosyalbilim böylelikle, kategorileri ve modelleri seçmekteki sözümona özgürlüğünü de feda eder; şimdi "tanımlanmamış veriler üzerinde değil, toplumsal bütünlüğün bağlamı aracılığıyla yapılanmış veriler üzerinde çalıştığını"[4] bilir.

Bununla birlikte, kuramın, kendi kuruluşunda ve kavramın yapısında, konuya uygun olması, konunun bu yöntemde kendi ağırlığına göre geçerlilik kazanması istemi, her türlü resmetme kuramının ötesinde, ancak diyalektik olarak yerine getirilebilir. İlkin bilimsel aygıt, yapısına ilişkin olarak, seçilen kategorilerin onun dışında kalmamaları gerekiyorsa, yine de yapısı hakkında önceden bir şeyler anlamış olmam gereken bir nesneyi ele alır. Bu çember, nesneye yaklaş-

[4] Th. W. Adorno, *a.g.y.*, s. 250.

manın apriorist ya da empirist dolaysızlığı ile kırılamaz, ancak sosyal yaşama evreninin doğal yorumbilgisiyle bağlantılı olarak, diyalektik bir biçimde inceden inceye düşünülebilir. Tümcelerin varsayımlı-tümdengelimli bağlamının yerini, anlamın yorumbilgisel açıklanışı alır; simgelerin ve imlemlerin tersine çevrilebilir bir biçimde tek anlamlı bir düzenlenişi yerine, belirsizce önceden anlaşılmış kategoriler, belirlenmişliklerini yavaş yavaş, gelişen bağlamdaki yerleriyle birlikte kazanırlar; ilişkisel biçimdeki bağlamlar, yerlerini tözü ve fonksiyonu bir arada dile getirebilen kavramlara bırakırlar. Daha devingen tipteki bu kuramlar, bilimsel aygıtın öznel organizasyonunda, analiz ettikleri nesnel bağlamın momenti olarak kaldıklarını kabul ederler.

2. Kuramın nesnesine olan ilişkisinin değişmesiyle birlikte, kuram ve deneyim ilişkisi de değişir. Analitik-empirik işlem biçimleri yalnızca, kendi tanımladıkları bir deneyim biçimine tahammül ederler. Sadece, fiziksel davranışın, yalıtılmış bir alanda, yeniden üretilebilir koşullarda, istenildiği gibi değiştirilebilir özneler tarafından düzenlenen, denetimli bir biçimde gözlemlenişi, öznelerarasında geçerli algılama yargılarına izin veriyor görünmektedir. Tümdengelimli olarak kazanılan hipotezler yalnızca mantıksal olarak doğru değil, empirik olarak da uygun olacaklarsa, bu yargılar, kuramların üzerinde yükselmeleri gereken deneyim zeminini temsil ederler. Kesin anlamda deneyim bilimleri, tüm tartışılabilir tümcelerin, çok dar kanalize edilmiş deneyim aracılığıyla en azından dolaylı olarak denetlenmelerine dayanırlar.

Bir diyalektik toplum kuramı buna karşı çıkar. Kuramın biçimsel kuruluşu, kavramların yapısı, kategorilerin ve modellerin seçilişi, genel bir yöntembilgisinin soyut kurallarına körlemesine uyamazlarsa, tersine görmüş olduğumuz gibi, önceden, daha önce biçimlendi-

rilmiş bir konuya uymak zorundaysalar, kuram ancak daha sonradan, sonra açıkça daraltılmış bir deneyimle biraraya getirilemez. Kuramsal yaklaşımın, sosyolojik araştırmanın kendisinin de dahil olduğu tüm toplumsal süreçle istenilen ilintisi, yine deneyime gönderme yapar. Ama bu türden kavrayışlar, son kertede, yaşam-tarihsel olarak merkezileşmiş bir sosyal çevrenin yankılanma zeminini, yani tüm öznenin edindiği donanımı, henüz salt öznel unsurlar olarak ayırmamış bulunan, bilimöncesi biriktirilmiş bir deneyimin temelinden kaynaklanırlar.[5] Toplumun, böyle önceden, bütünsellik olarak deneyimlenmesi, toplumun içinde kendini dile getirdiği ve onun kuruluşları aracılığıyla yeni baştan, deneyimlerde denetleneceği kuramın tasarımının yönünü değiştirir. Çünkü, sonunda, empirinin düzenlenmiş gözlem olarak kendini düşünceden bütünüyle ayırdığı ve varsayımsal olarak zorunlu tümceler halinde birleştirdiği düşüncenin karşısına, yabancı bir merci gibi çıktığı aşamada da, görüş birliğinin oluşması gerekir; diyalektik bir kuram da, böyle daraltılmış bir deneyime karşı koyamaz. Öte yandan, diyalektik bir kuram, bu denetimden kaçan tüm düşüncelereden vazgeçmekle yükümlü değildir. Savlarının tümü, varsayımsal-tümdengelimli bir bağlamın biçimsel diline çevrilemezler; hepsi, empirik bulgular aracılığıyla, kopuşsuz olarak gerçeklenemezler – merkezi konumda olanları en az gerçeklenebilirler.

Analitik sosyal bilimlerin varsaydıkları sistem kavramı, kendi işlemsel anlamı gereği, böyle bir kavram olarak empirik yöntemle kanıtlanamaz ya da çürütülemez; henüz böyle kanıtlanmış ve henüz bu kadar çok sayıdaki yasa hipotezi, toplumun yapısının, analitik olarak olası ortak değişkelerin çerçevesi olduğu varsayılan işlevsel bağlamı

[5] Alfred Schütz, Dilthey'in ve Husserl'in "yaşama evreni" kavramıyla bağlantı kurarak, henüz pozitivistçe bölünmemiş deneyim kavramını, sosyal bilimlerin yöntembilgisi için kurtarıyor: A. Schütz, *Collected Papers*, Den Haag 1962, Bölüm I, s. 4. vd.

oluşturduğu kanıtını sunamazlar. Buna karşılık, bütünlük olarak toplum diyalektik kavramı, analitik araçların ve toplumsal yapıların, dişli çarklar gibi içiçe geçmelerini gerektirir. Bütünlüğe yorumbilgisel müdahalenin, salt araçsal bir müdahalenin ötesinde olduğunu kanıtlaması gerekir, netleştirmenin akışı içinde, doğru olduğunu göstermesi gerekir – görüngülerin çeşitliliği, varsayılan o filtreye en iyi durumda uyarken, onun konunun kendisine uygun bir kavram olarak ta, kendini kanıtlaması gerekir. Bu iddianın dosyasında öncelikle, kuram ve empiri ilişkisindeki ağırlıkların yer değiştirmesi belirginleşir: bir yandan diyalektik kuram çerçevesinde, başka zaman salt analitik geçerlilik iddiasında bulunan kategorik araçlar, deneyim içinde kendilerini kanıtlamalıdırlar; ama öte yandan bu deneyim denetimli gözlemle özdeşleştirilmez; böylelikle bir düşünce, kesin yanlışlamaya dolaylı olarak yetkin olmadan da, bilimsel meşruluğu koruyabilir.

3. Kuram ve deneyim ilişkisi kuram ve tarih ilişkisini de belirler. Analitik empirik işlem biçimleri yasa hipotezlerini sınamak için, ister tarihsel malzeme isterse doğanın görüngüleri söz konusu olsun, hep aynı biçimde bir çaba gösterirler. Her iki durumda da, kesin anlamda bu başlıkla bir iddiası olan bir bilim, genelleştirici davranmalıdır; ve saptadığı yasaya uygun bağımlılıklar, mantıksal biçimleri gereği, ilkesel olarak aynıdırlar. Yasa hipotezlerinin isabetliliğinin deneyimde sınandığı süreçten, deneyimbilimsel kuramların özgül başarımı ortaya çıkar: nesnel ya da nesnelleştirilmiş süreçlerin belirli tahminlerine izin verirler. Bir kuramı, önceden görülen olayları gerçekten gözlemlenmiş olaylarla kıyaslayarak sınadığımız için, empirik açıdan yeterince sınanmış bir kuram bize genel tümcelerinin ve genel yasalarının temelinde, ve önümüzdeki bir olayı belirleyen sınır koşullarının yardımıyla, bu olayı o yasanın altında sınıflandırma ve verili durum için bir tahminde bulunmamıza izin verir. Sınır koşulları-

nın betimlediği duruma neden, önceden görülen olaya da sonuç deriz. Bir kuramdan böylelikle, bir olayın önceden görülmesi için yararlanmamız, bu olayı "açıklaya"bilmemiz anlamına gelir. Koşullu tahmin ve nedensel açıklama kuramsal bilimlerin aynı başarımı için değişik anlatımlardır. Analitik bilim kuramına göre, tarih bilimleri de aynı kıstaslara uyarlar; yani bu mantıksal araçları, başka bir bilgi ilgisi için biraraya getirirler. Evrensel yasaların türetilmesini ve onaylanmasını değil, tekil olayların açıklanmasını hedeflerler. Bu sırada tarihçiler, verili bir olaydan varsayımsal bir nedene varmak için, çok sayıda beylik yasa, çoğun psikolojik ya da sosyolojik deneyim kuralı varsayarlar. Nedensel açıklamanın mantıksal biçimi her defasında aynıdır; ama empirik olarak sınanmaları söz konusu olan hipotezler, genelleştirici bilimlerde, gelişigüzel verili sınır koşullarının tümdengelimli olarak kazanılmış yasalarına, tarih bilimlerinde ise pragmatik olarak varsayılmış kurallarda, tanık olunmuş bireysel bir olayın nedeni olarak gündelik yaşam deneyimiyle ilgilenen bu sınır koşullarına ilişkindirler.[6] Tek tek olayların belirli nedenlerinin analiz edilmesinde, sessizce dayanılan yasalar, yasa olarak sorunsal olabilirler; incelemenin ilgisi, özgül olayları açıklamaları gereken varsayımsal tekil tümcelerden kayıp, varsayımlı genel tümcelere, sosyal davranışın o ana dek basitçe uyulmuş yasalarına yöneldiğinde, tarihçi bir sosyologa dönüşür; o zaman bu analiz de kuramsal bir bilimin alanına girer. Ortakdeğişken büyüklüklerin işlevsel bağımlılıkları hakkındaki genel tümceler biçiminde dile getirilen empirik eşbiçimlilikler, belirli tarihsel olayların nedenleri olarak kavranılan somut sınır koşullarından farklı bir boyutta yer alırlar. Buna göre tarihsel yasa gibi bir şey zaten olamaz. Tarih bilimlerinde kullanılabilen yasalar, öteki tüm doğa yasalarıyla aynı statüdedirler.

---

[6] Krş. K. Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt II, Bern 1958, s. 323 vd.; Aynı yazarın: *The Poverty of Historicism*, 2. Baskı, Londra 1960.

Buna karşılık, diyalektik bir toplum kuramı, tek tek görüngülerin bütünlüğe bağımlı olduğunu öne sürer; yasa kavramının sınırlandırılmış kullanımını reddetmesi gerekir. Bu kuramın analizi, tarihsel açıdan nötr büyüklüklerin tikel bağımlılık ilişkilerinden öteye, tarihsel gelişimin yönünü de birlikte belirleyen nesnel bir bağlamı hedefler. Ancak, burada, kesin deneyim bilimlerinin olayların oluşumuna ilişkin modellerde geliştirdikleri dinamik yasalar söz konusu değildir. Tarihsel devinim yasaları, aynı zamanda hem daha kapsayıcı hem de daha sınırlandırılmış bir geçerlilik iddiasındadırlar. Bir dönemin, bir durumun özgül bağlamından çıkarsama yapmadıkları için, kesinlikle genel geçer değildirler. Antropolojik olarak dayanmış yapılara, tarihsel sabitlere değil, her defasında, tümüyle bir defalık ve evrelerine geri dönüş olmayan bir gelişme sürecinde, yani salt analitik olarak değil, konunun kendisinde tanımlanmış olan somut uygulama alanına dayanırlar. Öte yandan, diyalektik yasaların geçerlilik alanı, tam da, tek tek işlevlerin her yerde bulunan bağlantılarını ve yalıtılmış bağlamları değil, tersine sosyal bir yaşama evreninin, dönemsel bir durumun bütün olarak, yani bir bütünlük olarak belirlendiği ve onların momentleriyle işlediği temel bağımlılık ilişkilerini kapsadığı için, daha kapsamlıdır da: "Sosyal bilimsel yasaların genelliği, tek tek parçaların kesintisiz olarak uydukları kavramsal bir çapta değildir, tersine sürekli ve asıl olarak tarihsel somutlaşması içindeki genel ve özel ilişkisine dayanır."[7]

Bu tipteki tarihsel yasalar, eyleyen öznelerin bilinciyle iletilerek, eğilime göre gerçekleşen devinimleri tanımlarlar. Aynı zamanda, tarihsel bir yaşam bağlamının nesnel anlamını dile getirme iddiasında bulunurlar. Bu bakımdan, diyalektik bir toplum kuramı yorumbilgisel davranır. Bu kurama göre, analitik empirik kuramların salt bulgu-

[7] Th. W. Adorno, "Soziologie und empirische Forschung," Horkheimer ve Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt 1962.

sal bir değer biçtikleri, anlamı anlama,[8] kurucudur. Kategorilerini öncelikle eyleyen bireylerin durum bilincinden almaktadır; sosyal bir yaşama evreninin nesnel tininde, sosyolojik yorumun dayandığı anlam, aynı zamanda hem tanılayıcı hem de eleştirel bir biçimde dile gelir. Diyalektik düşünme, yaşanılmış durumun dogmatiğini basitçe biçimselleştirerek ayırmaz, öznel olarak kastedilmiş olan anlamı adeta geçerli görenekler içindeki akışta aşar ve onu parçalar. Çünkü bu düşüncelerin ve yorumlamaların toplumsal yeniden üretimin nesnel bir bağlamının ilgi eğilimlerine bağımlılığı, öznel olarak anlamı anlayan bir yorumbilgisinde diretmeyi yasaklar; nesnel olarak anlamı anlayıcı bir kuram, nesnelleştirici işlemlerin tek hedefi olan o şeyleştirme momentinin de hesabını vermelidir.

Diyalektik, tarihsel olarak davranan insanların toplumsal ilişkilerinin şeyler arasındaki, yasalara uygun olarak analiz edildikleri nesnelcilikten nasıl kaçınıyorsa, yorumbilgisinin, bu ilişkileri naif bir biçimde yalnızca, kendilerini neye göre kabul ettiklerine bakarak ölçtüğü sürece varolan ideolojileştirme tehlikesine karşı da öyle korunur. Kuram bu anlamı saptayacaktır, ama bunu yalnızca o öznelerin ve kurumların ardında, bu anlamı, onların gerçekten ne olduklarıyla karşılaştırmak için yapacaktır. Böylelikle, kavramı, bireyler üzerinde doğal olarak geri yansıyan ilişkilerin henüz öznel olarak anlam içermeyen baskısını nesnel bir anlam bağlamının fragmanı olarak deşifre eden –ve böylelikle eleştiren– sosyal bir bağlamın tarihsel bütünlüğünü çıkarsar: kuram, "adeta dışarıdan beraberinde getirdiği kavramları, konunun kendisinde sahip olduğu kavramlara, konunun kendinden yola çıkarak olabileceği şeye tercüme etmeli ve bu şeyi kendisinin ne olduğuyla yüzleştirmelidir. Burada ve bugün saptanmış olan nesnenin

[8] Krş. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960, s. 450; Th. Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde, Erklären und Verstehen*, Tübingen 1929.

donukluğunu, olasının ve gerçeğin gerilim alanında çözmelidir[...]. Ama bu yüzden, ondan türetilen hipotezler, düzenli olarak beklenene ilişkin tahminler, ona tam upuygun değildirler."[9] Diyalektik inceleme yöntemi, böylelikle bu anlayıcı yöntemi, nedeni analiz eden bilimin nesneleştirici işlemleriyle birleştirerek ve ikisini de karşılıklı olarak birbirlerini aştıkları eleştiride haklı çıkararak, kuram ve tarih ayırımını ortadan kaldırır: bir tarafın söylediğine göre, tarih bilimi(Historie), özgül olayları kuramsız olarak açıklamakla; yorumbilgisel karşı savunmaya göre ise geçmiş anlam ufuklarının derine inerek güncelleştirilmeleriyle yetinmek durumundadır. Böylelikle, tarihin kendisine anlamı anlayıcı bir biçimde nüfuz edilebiliyorsa, eğer böyle bir anlamın tarih felsefesel bir tözleştirilmesinden kaçınılması gerekiyorsa, tarih bilimi kendini geleceğe açmalıdır. Toplum kendini tarihsel gelişmesi içinde, yani tarihsel devinimin yasaları içinde ancak ne olmadığıyla açığa vurur: "Güncel toplum düzenine ilişkin her yapı kavramı, belirli bir istencin bu sosyal yapıyı gelecekte yeniden biçimlendireceğini, ona şu ya da bu gelişme yönünü vereceğini, tarihsel olarak geçerli (yani etkili) sayılacağını ya da kabul edileceğini varsayar. Elbette ki bu geleceğin pratikte istenip istenmediği, gerçekten o yönde çalışılıp çalışılmadığı, politika yürütülmediği – ya da kuramın kurucu bir bileşeni olarak, hipotez olarak kullanılıp kullanılmayacağı başka bir şeydir.[10] Sosyal bilimler ancak, böyle kılgısal niyetle aynı zamanda tarihsel ve sistematik olarak davranabilirler, bu sırada bu niyetin, kendisini olanaklılaştıran aynı nesnel bağlamdan, kendi açısından da düşünsenmesi gerekir: bu meşrulaştırma, tam da Max Weber'in öznel keyfi "değer ilişkileri"nden ayrılır.

---

[9] Adorno, *a.g.y.*, s. 206.

[10] H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, Berlin 1930, s. 304.

4. Kuramın tarihe olan ilişkisinin değişmesiyle bilimin praksise olan ilişkisi de değişir. Kendini, kesin deneyimbilimsel olarak bireysel olayların nedensel açıklamasıyla sınırlandıran bir tarihin doğrudan doğruya ancak retrospektif bir değeri vardır; bu tipte bilgiler yaşam pratiğine yönelik bir uygulanmaya uygun değildirler. Bu bakımdan daha çok, empirik olarak sağlanmış yasa hipotezlerinin bilgisi önemlidir; bu hipotezler koşullu tahminlere izin verirler ve bu yüzden amaçlar pratik olarak önceden verildiği sürece, amaça yönelik rasyonel bir araç seçimi için teknik önerilere tercüme edilebilirler. Doğabilimsel tahminlerin teknik dönüştürülmesi bu mantıksal ilişkiye dayanmaktadır. Buna uygun olarak sosyal bilimsel yasalar da toplumsal praksis alanı için teknikler olarak, yani onların yardımıyla toplumsal süreçleri doğal süreçler gibi kullanılabilir kıldığımız sosyal teknikler olarak geliştirilebilirler. Analitik empirik davranan bir sosyoloji bu yüzden rasyonel bir yönetimin yardımcı bilimi olmaya zorlanabilir. Gerçi koşullu ve böylelikle teknik olarak kullanılabilir tahminler yalnız yalıtılabilir alanlara ve süreçleri yeniden oluşan ya da yeniden oluşturulabilir kalıcı bağlamlara ilişkin kuramlardan kazanılabilirler. Ama tarihsel sistemler tarihsel yaşam bağlamları içinde yer alırlar, deneyimbilimsel açıdan isabetli önermeler yapmanın olanaklı olduğu yinelenebilir sistemler değillerdir. Buna uygun olarak sosyal tekniklerin çapı, yalıtılabilir büyüklükler arasındaki kısmi ilişkilerle sınırlıdır; üst düzeyde karşılıklı bağımlılık gösteren daha karmaşık bağlamlar ve elbette bütün olarak toplumsal sistemler, bilimsel olarak denetlenen müdahalelerden kaçarlar.

Bununla birlikte, dağınık ve seyrek tekniklerden, planlı bir politik praksis açısından, Mannheim'ın onları toplumun yeniden örgütlenmesi için, Popper'in ise hatta tarihte bir anlamın gerçekleştirilmesi için kullanmak istedikleri anlamda[11] yardım umarsak, pozitivist ölçütlere

[11] Popper, "Selbstbefreiung durch das Wissen," *Der Sinn der Geschichte*, L. Rei-

göre de, genel bir analiz vazgeçilmezdir.[12] Bu analiz, tarihsel bağlamlardan özne olarak toplumun tümünün görülebileceği eylem perspektifini geliştirebilirdi; ancak bu eylemin çerçevesinde pratik açıdan önem taşıyan amaç-araç-ilişkilerinin ve olası sosyal tekniklerinin bilincine varabilirdik. Popper'e göre, bu bulgusal amaç için, daha büyük tarihsel gelişimlerin genel yorumları da uygundur. Bu yorumlar, kesin anlamda empirik olarak sınanabilir olan kuramlara götürmezler, çünkü bu yorumlamayı önemli güncel sorunlar açısından yönlendiren bakış açısı, onaylanmak için seçilmiş olguların seçimini de geniş ölçüde belirler. Ama bu tür yorumlamaların yansımaları aracılığıyla bugünün önemli kesitlerini, kısmi ilişkileri pratik bakış açıları altında görebilecek biçimde aydınlatması beklentisi içinde, geçmişimizi birer projektör gibi taramalarını sağlarız. Bu sosyal tekniklerin kendileri genel, tarihsel gelişme karşısında nötr yasalara dayanırlar, ama son kertede istençli bir biçimde seçilmiş olan, bulgusal açıdan verimli bir tarih bilimsel genel manzara içinde biçimlenirler. Sosyal tekniksel olarak müdahale ettiğimiz toplumsal bağlam, gerekten ayrılmış bir varlığın boyutunda, tıpkı bizim praksisi yorumlama ve tasarlama bakış açımızın varlıktan ayrılmış bir gerek boyutunda tutunması gibi katı bir biçimde tutunur. Bilimin praksisle ilişkisi kuramın tarihle ilişkisi gibi, olguların ve kararların kesin ayrılmasına dayanır: toplumun da doğa gibi bir anlamı yoktur, ama bir anlamın var olduğuna karar verebiliriz ve enerjik bir biçimde, bilimsel teknikler yoluyla bu anlamı tarihe yavaş yavaş yerleştirmeye çalışabiliriz.

Buna karşılık diyalektik bir toplum kuramı, şeyleştirilmiş süreçlerin böyle ustaca manipülasyonunun doğaya egemen olmasının çok ötesinde, toplumsal bir yaşam bağlamının yapısını bütünüyle hedefleyen, yani onun özgürleşimini isteyen bir anlamın gerçekleştirilmesi

---

nisch (hz.), Münih 1961, s. 66 vd.

[12] Krş. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt II, s. 328 vd.

bütünüyle bir yana, pratik sorunlarla teknik görevlerin üstesinden gelinmesi arasındaki uçuruma işaret edebilir. Bu bütünsellikten ve onun tarihsel deviniminden, gerçek çelişkiler üretilir ve reaktif bir biçimde, sosyal tekniklerin kullanılmasını görünüşte özgürce seçilmiş hedeflere yönelten yorumlara yol açılır. Pratik eylemde bilimsel bir yönelimi ancak tarihsel toplam analizimizin pratik niyetleri, yani Popper'in açık yüreklilikle kabul ettiği "genel yorumlamanın" yönlendirici bakış açıları, saf istençten koparıldıkları ve kendilerince nesnel bağlamda diyalektik olarak meşrulaştırılabildikleri ölçüde umabiliriz. Tarihi ancak, karşımıza yapılabilir bir şey olarak çıktığı ilişki içinde yapabiliriz. Bu bakımdan, sorunlarını bizzat kendi nesnesinden oluşturması, eleştirel bir sosyal bilimin tercihlerinden olduğu gibi yükümlülüklerinden de biridir: "Bilime içkin sorunlar, gerçek, formalizmleri içinde soluk bir biçimde yansıyan sorunlardan radikal bir biçimde ayrılırlarsa, bilim fetişleştirilmiş olur"[13] Adorno'nun bu tümcesi, analitik bilim kuramının bilgiyi yönlendiren ilgileri, bilime içkin mi oldukları yoksa salt yaşam pratiğinden mi güdülendikleri konusunda acımasızca sınamak postulatına[14] diyalektik bir yanıttır.

Böylece bilim ve praksis ilişkisi tartışması zorunlu olarak, her iki tipteki sosyal bilimin özanlayışının ayrıldığı beşinci soruna, tarihsel ve kuramsal bilimsel araştırmanın sözümona değerden bağımsızlığı sorununa götürüyor.

Bu sorunu, yukarıdakiler gibi salt betimsel olarak ele almak istemiyorum. Sistematik bir araştırma, bilim kuramsal konumların topolojik olarak belirlenmesiyle yetinemez. Her iki taraf da ilkesel olarak eleştirel ve özeleştirel bilgi biçimine yönelik aynı rasyonalist iddiada bulundukları için, –pozitivizmin iddia ettiği gibi– diyalektiğin

[13] Th. W. Adorno, "Zur Logik der Sozialwissenschaften," *a.g.y.*, s. 252.

[14] Krş. K. Popper, "Zur Logik der Sozialwissenschaften," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), s. 241.

mi sınanabilir düşünsemenin sınırlarını aştığına ve aklın ismini bir o kadar tehlikeli bir bilmesinlercilik (obskürantrizm) uğruna salt gasp mı ettiğine,[15] yoksa tam tersine kesin deneyim bilimlerinin ilkeler bütününün, daha kapsamlı bir rasyonalleştirmeyi keyfi bir biçimde durdurduğu ve düşünsemenin gücünü, noktasal ayırt etme ve elle tutulur empiri adına düşüncenin kendisine karşı yaptırımlar haline mi getirdiğine karar vermelidir. Diyalektik, bu iddiasını kanıtlama yükümlülüğünü taşır, çünkü pozitivizm gibi salt olumsuzlamada takılıp kalmaz, öncelikle, bilim etkinliğinde kurumlaşmış olan anlama düşüncesine olumlu bir biçimde dayanır: analitik empirik işlem biçimlerini kendi iddialarına içkin olarak eleştirmesi gerekmektedir. Doğrusu, yöntembilgisel incelemeye indirgeme, yani mantıksal bir mutlakçılığın kendi geçerliliğini temellendirdiği konuyu içerenin yöntemsel olarak elenmesi, zorluk çıkarmaktadır; diyalektik kendi geçerliliğini, a limine (duraksamadan) dışına çıktığı bir boyutun içinde meşrulaştıramaz – kesinlikle bu biçimde, ilkelerden yola çıkılarak kanıtlanamaz, onun tek kanıtı anlatılan kuramın kendisidir. Bununla birlikte diyalektik düşünce, kendini ciddiye aldığı sürece, bu tartışmayı karşı tarafın belirlediği boyut içinde kabul etmekle yükümlüdür: yine de deneyim bilimsel rasyonalizmi, onun kendi konumlarından yola çıkarak, tikel aklın kabul edilmiş ölçütlerine göre, kendisi hakkındaki bağlayıcı düşünsemenin eksik bir rasyonelleşme biçimi olarak, dışarıya zorladığını kavramaya yöneltebilmelidir.

Sözümona değerden bağımsızlık postulatı, Popper'i izleyerek olguların ve kararların ikiciliği diye formüle edilebilen bir sava dayanmaktadır.[16] Bu sav, yasa tiplerinin birbirinden ayrılmasıyla açıklana-

[15] Krş. Popper, "What is Dialectic?" *Conjectures and Refutations*, 1963, 312 vd.

[16] Krş. Benim makalem: "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung," J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, s. 231 vd.

bilir. Bir yanda doğal ve tarihsel olaylar alanındaki empirik düzenlilikler, yani doğa yasaları vardır; öbür yanda da insani davranışın yasaları, yani sosyal normlar vardır. Olayların doğa yasası olarak saptanmış sabitleri aslında istisnasız bir biçimde ve eyleyen öznelerin etkisinden bağımsız olarak varlıklarını sürdürürlerken, sosyal normlar koyulurlar ve geçerliliklerini yaptırımların tehditi sayesinde sürdürürler: ancak eylemlerini onlara göre düzenleyen öznelerin bilinci ve kabul etmesi aracılığıyla geçerlilik kazanırlar. Pozitivistler, her iki yasa tipinin alanlarının özerk olduğunu vurguluyorlar; buna uygun olarak bu tipteki yasalardan birini bildiğimiz ya da kabul ettiğimiz yargılar da, birbirinden bağımsız temeller gerektirirler. Doğa yasalarına ilişkin hipotezler, empirik açıdan isabetli olan ya da olmayan saptamalardır. Buna karşılık, sosyal normları kabul ettiğimiz ya da reddetiğimiz, benimsediğimiz ya da yadsığımız önermeler, empirik açıdan ne doğru ne de yanlış olabilen saptamalardır. Doğa yasalarına ilişkin yargılar bilgiye dayanırlarken, sosyal normlara ilişkin yargılar karara dayanırlar. Sosyal normların anlamı, varsayıldığı gibi, olgusal doğa yasalarına ya da doğa yasaları bu anlama ne kadar az bağlılarsa; değer yargılarının normatif içeriği de olgu saptamalarının betimsel içeriğinden ya da tersine olarak, bu betimsel içerik normatif içerikten o kadar az türetilebilir. Bu modelde varlık ve gerek alanları kesin bir biçimde ayrılmıştır, betimleyici bir dilin tümceleri, buyurucu bir dile tercüme edilemezler.[17] Olgular ve kararlar ikiliğine, bilim mantığı açısından, bilmenin ve değerlendirmenin ayrılması ve yöntembilgisel açıdan da deneyim bilimsel analizlerin alanını doğal ve toplumsal süreçlerdeki empirik eşbiçimliliklerle sınırlama talebi karşılık gelir. Normların anlamına ilişkin pratik sorular, bilimsel olarak yanıtlanamazlar; değer yargıları, meşru olarak, asla kuramsal önermeler biçimini alamazlar ya da onlarla mantıksal olarak bağ-

[17] Krş. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952.

layıcı bir bağlam içine sokulamazlar. Belirli empirik büyüklüklerin kural olarak beklenen bir ortak değişkesine ilişkin deneyimbilimsel tahminler, belirli amaçlarda araç seçiminin bir rasyonelleştirilmesine izin verirler. Buna karşılık, amacın saptanması normların bir kabulüne bağlıdır ve bilimsel açıdan denetlenemez kalır. Böylesi pratik sorular, kuramsal teknik sorularla, yani, olgusal şeylere: yasa hipotezlerinin inandırıcılıklarına ve verili amaç-araç ilişkilerine dair bilimsel sorularla birleştirilemezler. Wittgenstein'ın klasik tümcesi, bu değerden bağımsızlık postulatından şu sonucu çıkarıyor: "Öyle bir duygumuz vardır ki, bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır."[18] Olgular ve kararlar ikiliği, uygun bilginin kesin deneyim bilimleriyle sınırlandırılmasını ve böylelikle yaşam pratiğinin sorunlarının bilimin ufkundan dışlanmasını dayatıyor. Pozitivizm, aklı salt tikelleştirmiş biçimiyle (biçimsel mantıksal ve yöntembilgisel kurallara eksiksiz sahip olma yetisiyle) algılayabildikten sonra, akılcı bir praksis için bilginin önemini ancak "akla duyulan inanç" olarak ilan edebilir. Burada sorun "bilme ile inanma arasında yapılacak bir seçimde değil, iki inanma türü arasındaki bir seçimde"[19] yatmaktadır. Eğer, diyalektik olmayan bir biçimde varsayıldığı gibi, bilimsel bilgi, praksisle her türlü anlam bağıntısından yoksunsa ve bunu tersi olarak, gerçek yaşam bağlamındaki kavrayışların her normatif içeriği bağımsızsa, o zaman şu ikilemin varlığı kabul edilmelidir: hiç kimseyi, varsayımlarını sürekli argümanlara ve deneyimlere dayandırması için zorlayamam; ve bu tür argümanların ve deneyimlerin yardımıyla hiç kimseye, kendimin de böyle davranmam gerektiğini kanıtlayamam; "bu, önce rasyonalist bir yaklaşımın (kesin karar yoluyla) kabul edilmesi gerektiği ve argü-

[18] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6, 52. [Türkçesi: *Tractatus Logico Philosophicus*, Oruç Aruoba, BFS, İstanbul 1985'].

[19] Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt II, a.g.y., s. 304.

manların ve deneyimlerin ancak bundan sonra kabul görecekleri anlamına gelir; buradan da, söz konusu yaklaşımın argümanlar ve deneyimler üzerine kurulamayacağı sonucu çıkar."[20] Bu rasyonalist yaklaşım, praksisde, bireylerin ve sonunda bir bütün olarak toplumun ahlaki ve politik eylemini belirlediği ölçüde etkili olur. Her şeyden önce bizi sosyal teknik açıdan doğru davranmakla yükümlü kılar. doğada olduğu gibi, toplumsal yaşamda da bilimsel yasalarla formüle edilebilen empirik eşbiçimlilikler bulgularız. Toplumsal normları ve kurumları bu doğa yasalarının bilgisiyle düzenlediğimiz ölçüde rasyonel davranırız ve önlemlerimizi de bu yasalardan kaynaklanan teknik önerilere göre alırız. Tam da, tarihin de doğadan daha fazla bir anlamının olamayacağı varsayımıyla, doğa yasalarının ve normların sorunsal bir biçimde ayrılışı, olguların ve kararların ikiciliği; böylelikle, kesin olarak kabul edilen bir rasyonalizmin pratik etkililiğinin, yani tarihsel olgular boyutunda, tarihe aslında yabancı bir anlamı, karar verme yoluyla ve olgusal doğa yasalarını kuramsal olarak bilmemiz sayesinde, sosyal-teknik bir biçimde gerçekleştirmemizin, ön koşulu olarak görünüyor.

Popper'in bilimsel mantıksal rasyonalizmi, zorunlu olarak karar verici bir biçimde temellendirilişinin irrasyonalist sonuçlarından koruma çabası; Popper'in, bilimsel olarak yönlendirilen bir politik praksise olan rasyonalist inancı, açıkçası onun, Dewey'in "Quest for Certainty"si ile, pragmatizmin tümüyle paylaştığı sorgulanmaya değer varsayımdan: insanların, sosyal teknikleri uyguladıkları ölçüde, kendi yazgılarını rasyonel bir biçimde yönlendirebilecekleri varsayımından kaynaklanıyor. Sorun dünyanın rasyonel bir biçimde yönetilmesinin, tarihsel olarak ortaya çıkmış pratik sorunların çözümüyle örtüşüp örtüşmediğidir.

---

[20] *A.g.y.*, s. 284.

Olguların ve kararların sorunsal ikiciliğini, Popper'in, temel sorun denilen sorunun çözümüne yönelik önerileri bağlamında incelemek istiyorum.[21] Bu sorun, kuramların olası bir empirik sınanmasının bilimsel mantıklar analizi sırasında ortaya çıkıyor. Mantıksal olarak uygun hipotezler, empirik isabetliliklerini ancak, deneyimle karşı karşıya kaldıklarında gösteriyorlar. Ama daha doğrusu, kuramsal tümceler her zamanki gibi nesnelleştirilmiş bir deneyimle değil, yalnızca başka tümceler aracılığıyla, dolaysız olarak sınanabilirler. Yaşantılar ya da algılamalar tümceler değildirler, olsa olsa gözlem tümcelerinde dile getirilebilirler. Bu yüzden, bu tür tutanak tümceleri, hipotezlerin isabetliliği hakkındaki kararın verildiği temel olarak görülmüşlerdir. Tam da Popper Carnap'ın ve Neurath'ın bu anlayışına karşı, kuram ve deneyim ilişkisindeki bulanıklığın böylelikle yalnızca ötelendiği ve aynı biçimde sorunsal olan tutanak tümcelerininin, tutanakları tutulan yaşantılara olan ilişkisinde yeniden karşımıza çıktığı itirazını yöneltmiştir. Yani, eski duyumculuğun, basit duyu verilerinin bize sezgisel olarak ve dolaysız bir biçimde apaçık verildiklerini varsayan, tarihsel olarak aşılmış varsayımını bırakmazsak, tutanakla bildirilen duyusal kesinlik de, deneyimbilimsel kuramların isabetliliğine ilişkin mantıksal açıdan doyurucu bir temel sunmaz.

Popper, genel yanlışlama kuramı bağlamında almaşık bir çözüm sunuyor.[22] Bilindiği gibi yasa hipotezlerinin kesinlikle doğrulanamayacaklarını kanıtlıyor. Bu hipotezler ilkesel olarak sonsuz sayıda uygulama olasılığı bulunan, sınırlandırılmamış genel tümceler biçimindedirler; oysa, bir hipotezi bir durumda sınamamıza yarayan gözlemler dizisinin sayısı da ilkesel olarak sonludur. Bu yüzden tümevarım yoluyla bir kanıtlama olanaksızdır. Yasa hipotezleri ancak, olası birçok denemede yanlışlamaya karşı tutunabilmeleriyle, dolaylı olarak

[21] Krş. K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra 1959, s. 93 vd.
[22] Krş. A.g.y., s. 78 vd.

onaylanabilirler. Bir kuram, olumsuz bir kestirimde yeniden formüllendirilmiş yasa hipotezleriyle çelişen tekil varoluş iddialarında yanlış çıkabilir. Bir gözlem sonucunu dile getiren böylesi temel tümcelere, öznelerarası bir kabul edilme dayatılamaz. Bu tümcelerin de, empirik sınanmalarına hizmet edecekleri yasa hipotezleri gibi, doğrulanmaları –benzer nedenlerden ötürü– olanaksızdır. Her temel tümcede kaçınılmaz olarak, doğrulama açısından, varsayımsal kabullerle aynı statüye sahip olan, genel dilegetirimler kullanılır. Burada bir bardak su bulunduğuna ilişkin basit bir saptama, hiçbir sonlu sayıda gözlemler dizisiyle kanıtlanamazdı, çünkü "bardak" ya da "su" gibi genel dilegetirimlerin anlamı, cisimlerin kurala uygun davranışları hakkında önkabullerden oluşmaktadır. Temel tümceler de olası her türlü deneyimin ötesindedirler, çünkü dilegetirimleri, kendileri de uygulama durumlarının ilkesel olarak sınırsız sayıda olması yüzünden doğrulanamayan yasa hipotezlerini üstü kapalı bir biçimde dile getirmektedir. Popper bu savı, tüm genel dilegetirimlerin ya düzenleme kavramları olmaları, ya da bu kavramlara dayandırılabilmelerine işaret ederek açıklamaktadır. Kuşkulu durumlarda, kullanılan genel dilegetirimlerin imlemini açıklamaya yetecek olan, olası sınama işlemlerini, yani test durumlarını düşündüğümüzde; daha gözlemlenebilir nesnelerin kurala uygun davranışları hakkındaki en sade tutanak tümcelerinin en basit dilegetirimlerinde bile, gözlemlenebilir nesnelerin kurala uygun davranışı hakkında önkabuller içerdiklerini görürüz.[23]

Popper'in, temel tümcelerin dolaysız olarak sezgisel duyusal kesinlikten geldikleri yolundaki naif anlayışa karşı mantıksal kuşkusunu, Charles Sander Peirce'nin pragmatik kuşkularının başladıkları noktaya kadar vardırması raslantısal değildir.[24] Peirce, Hegel'in duyu-

[23] Krş. *A.g.y.*, s. 420 vd.

[24] Krş. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, yayına hazırlayanlar Hartshorne ve We-

sal kesinliğe yönelttiği eleştiriyi, kendi tarzında yineliyor. Gerçi çıplak gerçekler ve yalın duyumlar yanılsamasını tinin görüngübiliminin deneyim sürecinde diyalektik olarak aşarak ortadan kaldırmıyor; henüz, kendisinden sonra başka bir görüngübilimin yaptığı gibi, algılama yargılarını, önyüklemsel deneyimlerin ilgili ufkuna yerleştirmekle yetiniyor.[25] Peirce, her güncel algılamanın daha en baştan içine döküldüğü, tam algıda tortulanmış sistematik öncesi deneyim bilgisi biçimlerini, yani en basit duyumların bile her zaman içinde hapsoldukları, varsayımsal olarak önceden anlaşılmış ve peşin olarak birlikte kastedilmiş olanın ağını, başarı denetimli bir davranışın kararlılaştırılması ile ilişkilendiriyor. Güncel olarak algılananın her özel içeriği hakkındaki varsayımsal fazlalık, deneyim tutanağının genel dilegetirimlerinde mantıksal olarak karşılığını bulan, örtük bir biçimde, düzenli olarak beklenen bir davranışla ilişkilidir. Algılananın, açık bir anlamı olduğunda, bu anlam yalnızca, varlıklarını onda kanıtlayan davranış alışkanlıklarının timsali olarak kavranabilir: bir şeyin ne anlama geldiği, basitçe, onun hangi tutumlara neden olduğudur. Algılama yargılarının betimleyici içeriğinin genelliği, varsayımsal olarak her defasında algılananın özelliğini çok ötesine geçer, çünkü deneyimler yapar ve imlemleri dile getirirken her zaman, eylem başarılarını kararlılaştırma yönündeki seçici baskı altında kalmışızdır.

Temel sorununun pozitivist bir çözümüne karşı, Popper, yasa varsayımlarının yanlışlanması için uygun olan gözlem tümcelerinin, empirik zorlamayla gerekçelendirilemeyecekleri görüşünde ısrar ediyor; bunun yerine, bir baz tümcesinin varsayımının deneyimle yeterince güdülenip güdülenmediğine ilişkin her durumda ayrı karar verilmeli-

---

iss, Cambridge 1960, Cilt. V; özellikle şu makaleler: "Questions Concerning, Certain Faculties Claimed for Man"; "Fixation of Belief"; ve "How to Make our Ideas Clear."

[25] Krş. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948.

dir. Bilimsel araştırma sürecinde, belirli kuramları yanlışlama denemelerine katılan tüm gözlemciler, önemli gözlem tümceleri üzerinden, geçici ve her an vazgeçilebilir bir görüş birliğine varmalıdırlar. Bu birleşme son kertede bir karara dayalıdır; ne mantıksal ne de empirik olarak elde edilebilir. Sınır durumu da hesaba katılmıştır: günün birinde katılımcıların böyle bir birleşmeye varabilmelerinin olanaksız olacağı ortaya çıkacaksa, bu durum, dilin bir genel anlaşma aracı olarak başarısız kalması ile eş anlamlıdır.

Popper'in "çözüm"ü elbette, istenmeyen sonuçlara yol açıyor. İstenmedik bir biçimde, temel tümcelerin empirik geçerliliğine, ve böylelikle kuramların isabetliliğine, bilimsel olarak açıklık kazandırılmış bir bağlamda, örneğin, kendisi de kuramsal olarak açıklık kazandırılmış ya da kazandırılabilen bir eylem bağlamında asla karar verilemeyeceğini kanıtlıyor. Bilimadamları daha çok, bir temel tümceyi kabul edip etmediklerini, yani: hatasız olarak türetilmiş bir yasa hipotezini, deneysel olarak saptanmış belirli bir nesne durumuna uygulamak isteyip istemediklerini tartışırlar. Popper bu süreci, Anglosakson hukuk düzeninde özellikle belirgin olan karar verme yöntemiyle karşılaştırıyor. Hakimler, bir karar verme türüyle, olgusal sürecin hangi serimlenişini geçerli kılmak istedikleri konusunda birleşirler. Bu da bir temel tümcenin kabul edilmesine karşılık düşer. Bu kabul etme, ceza hukuku normları (ya da deneyimbilimsel hipotezler) sistemiyle birlikte, belirli zorlayıcı tümdengelimlerde bulunmaya ve yargısal karara varmaya izin verir. Gerçi bu paralellik bizi yalnızca, bilimsel yasa hipotezlerinin gözlemlenen nesne durumlarına uygulanmasında, açıkça hukuksal normların soruşturulan olaylara uygulanmasında olduğu kadar kaçınılması gereken bir döngü açısından ilgilendiriyor. Bu iki alanda da, önceden bir olgu saptanmasında birleşilmezse, yasa sistemini uygulamak olanaksızdır; yine de bu saptamaya, yasa sistemine uygun düşen ve bunun sonucunda onu zaten uygulayan

bir işlem sonucunda varılmalıdır.[26] Genel kurallar, bu kurallar altında toplanabilen olgular hakkında önceden karar verilmemişse, uygulanamazlar; öte yandan bu olgular söz konusu kurallar uygulanmadan önce, önemli durumlar olarak saptanamazlar. Kuralların uygulanmasındaki kaçınılmaz döngü[27], araştırma sürecinin, artık analitik empirik olarak değil ancak yorumbilgisel olarak açıklanabilen bir bağlama oturtulduğunun bir göstergesidir. Kesin bilmenin postulatları, yine de varsaydıkları açıklanmamış önanlamayı gizlemezler; yöntembilgisinin ve onun toplumsal işlevlerinin gerçek bilimsel araştırma sürecinden koparılması, intikamını böyle alır.

Bilimsel araştırma, birlikte eyleyen ve birbirleriyle konuşan insanların oluşturduğu bir kurumdur; böyle olduğu için, araştırmacıların iletişimi aracılığıyla, neyin kuramsal olarak geçerlilik iddiasında bulunabileceğini belirler. Yasa hipotezlerinin empirik isabetliliği üzerine verilecek kararların temeli olarak denetimli gözlem istemi, daha baştan, belirli sosyal normların bir önanlaşılmalarını varsayar. Bir incelemenin özgül hedefini ve bir gözlemin belirli kabuller açısından önemini bilmek yeterli değildir; daha çok, temel tümcelerinin empirik geçerliliğinin neye dayandığını bilebilmek için, bir bütün olarak bilimsel araştırma sürecinin anlamının anlaşılması gerekir; tıpkı hakimin, yargılamanın anlamını kavramış olması gerektiği gibi. *Quaestio facti* [olgusal soruşturma] verili yani içkin iddiası içinde anlaşılmış bir *Quaestio iuris* [hukuksal soruşturma] açısından sonuçlandırılmalıdır. Bu ikincisi, yargılama sürecinde herkes tarafından bilinmektedir: burada, pozitivist olarak koyulmuş ve devletçe yaptırımı konulmuş genel bir yasak normuna aykırılık sorunu söz konusudur. Buna uygun olarak temel tümcelerin empirik geçerliliği sosyal olarak normlandırılmış bir davranış beklentisine göre ölçülür. Peki, bilim-

[26] Krş. Popper, *A.g.y.*, s. 110.

[27] Krş. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 292 vd.

sel araştırma sürecinde Quaestio iuris nasıl sonuçlanır ve burada temel tümcelerin empirik geçerliliği neye göre ölçülür? Bilimsel araştırma sürecinin pragmatik yorumu buna bir ipucu vermektedir.

Popper'in inatla görmezden geldiği, normal olarak bir temel tümcenin geçerliliğinden hiç kuşku duymayışımız; bu temel tümcenin genel dilegetirimlerinde örtük olarak içerilen, cisimlerin kurala uygun bir davranışına ilişkin kabullerin, gelecekteki tüm test durumlarında da kanıtlanacağından hiç kuşkumuzun olmayışı olgusu nasıl açıklanabilir? Ilkesel olarak sonsuz sayıdaki, bir sonraki tümcenin, bir öncekinde içerilen kabulleri onaylaması gereken, temel tümceler dizisinin, sonuçtan nedene, geriye doğru usa vurulması, mantıksal olarak temellendirilmiş bir olanaktır. Bu usavurma bilimsel araştırma sürecinde ancak, bu kabullerin sıraya göre gerçekten sorunsal olmalarıyla güncelleşir. O ana kadar söz konusu kabuller asla hipotez belirsizliğini taşımazlar, tersine sorunsuz kanılar olarak ve pragmatik olarak korunan tasarımlar olarak kesindirler. Tartışılmamış bir davranış kesinliğinin kuramsal zemini böylesi gizli kanıların (pragmatiklerin temel aldıkları "beliefs") tahtalarıyla döşenmiştir. Bu genel inanış zemininde, bilimöncesi sabitlenmiş kanılar teker teker sorunsal olurlar ve geçerliliklerinin salt varsayımsal olduğu ancak, bu geçerliliğe ilişkin alışkanlığın güncel durumda beklenilen başarıyı güvencelemediğinde anlaşılabilir.

Pragmatik olarak alışılmış davranışın kararlılığının bozulması, şimdi bir kabul olarak formüle edilebilecek ve bir sınamadan geçirilebilecek olan, kılavuz "kanı"nın değiştirilmesini dayatır. Bu değiştirmenin koşulları, ilkesel olarak, sorunsal olmayan kanıların inandırıcılık koşullarına: yaşamlarını toplumsal çalışma yoluyla kazanan ve kolaylaştıran, eyleyen insanların verim başarısı koşullarına, benzer. Bu yüzden son kertede temel tümcelerin empirik geçerliliği ve bununla birlikte tüm yasa hipotezlerinin ve deneyim bilimsel kuramların

isabetliliği, en baştan, çalışan grupların öznelerarası bağlamına sosyal olarak yerleşmiş olan bir tür eylem başarısının kıstaslarına bağlıdır. Kuralların uygulanmasını ancak temel tümcelerin kabul edilmesiyle olanaklılaştıran, analitik bilim kuramının susarak geçiştirdiği yorumbilgisel önanlama burada oluşur.

Temel sorunu denilen sorun, bilimsel araştırma sürecini, sosyalgrupların, doğası gereği müşkül yaşamlarını onun sayesinde sürdürdükleri, kapsayıcı bir toplumsal olarak kurumlaşmış eylemler sürecinin bir parçası olarak kavradığımızda ancak ortaya çıkıyor değildir. Çünkü empirik geçerlilik, temel tümcesini artık yalnızca tekil bir gözlemin konularından değil, tersine geniş bir temelde edinilmiş ve sorunsuz kanıların avlusundaki tek tek algılamaların geçici bir biçimde bütünlenmesinden alır; bu eylem başarılarının toplumsal çalışma sisteminde doğallıkla kurulmuş bir denetimini taklit eden deneysel koşullar altında gerçekleşir. Ama, deneysel olarak sınanmış yasa hipotezlerinin empirik geçerliliği böyle, çalışma sürecinin bağlamlarından kaynaklanıyorsa, kesin deneyim bilimsel bilgi çalışma eylem tipiyle, doğanın somut olarak kullanılmasıyla aynı yaşam bağlamından yorumlanmayı kabullenmelidir.

Verili amaçlarda rasyonelleştirilmiş bir araç seçimi için teknik öneriler, bilimsel kuramlardan daha sonra ve adeta raslantısal bir biçimde türetilmezler: bunlar daha çok teknik kullanımının kuralları için, çalışma sürecinde eğitilmiş, madde üzerinde tasarrufta bulunma türünden bilgileri en baştan verirler. Popper'in, temel tümcelerin kabul edilmesine ya da reddedilmesine ilişkin "kararı", toplumsal çalışma sisteminin kendi kendini ayarlayışını yönlendiren aynı yorumbilgisel önanlama tarafından verilir: çalışma sürecine katılanlar da bir teknik kuralın başarısının ve başarısızlığının kıstasları hakkında görüş birliği içinde olmalıdırlar. Bu kural, özgül görevlerde kendini kanıtlayabilir ya da geçersiz çıkabilir; ama kuralın geçerliğinin empi-

rik olarak belirlendiği görevlerin, kendilerince gerektiğinde sosyal bir bağlayıcılıkları vardır. Teknik kuralların başarı denetimi, toplumsal çalışma sistemiyle koyulmuş ve bu demektir ki sosyal olarak bağlayıcı kılınmış görevlere göre, başarı ve başarısızlık hakkındaki yargıların öznelerarasında geçerli olmaları gerekiyorsa anlamları hakkında bir görüş birliğinin bulunması gereken normlara göre ölçülür. Analitik-empirik yönergelere bağlı bilimsel araştırma süreci bu yaşam bağlamının gerisine geçemez; her zaman yorumbilgisel olarak önceden varsayılmıştır.

Yargılama sürecinde, temel tümcelerinin empirik geçerliliği önceden, sosyal olarak tanımlanmış verim başarısının anlamına göre ölçülür. Her iki durumda da toplumsal olarak konulmuş normlar sistemi söz konusudur, ama aralarında, önemli sonuçlara yol açan şöyle bir fark vardır: çalışmanın anlamı büyük bir tarihsel değişme genişliği içerisinde nispeten sabit kalıyor görünürken, dönemler ve toplumsal yapılarla birlikte salt hukuk sistemleri ve üretim biçimleri değil, hukuğun hukuk olarak anlamı da değişir – öteki sosyal normlarda da durum böyledir. Nesnel süreçlerin kullanılabilir kılınmasına yönelik pratik ilgi, yaşam praksisinin öteki tüm ilgilerinin açıkça önüne çıkar: doğal koşulların baskısı altında, toplumsal çalışma yoluyla yaşamını kazanmaya yönelik ilgi, insan türünün şimdiye kadarki gelişme aşamaları içinde, olabildiğince sabit kalmış görünmektedir. Bu yüzden tarihsel ve kültürel eşiklerin bu yanındaki teknik kullanımının anlamı üzerine bir görüş birliğine, ilkesel bir zorlukla karşılaşmadan varılabilir; bu yüzden, bu önanlamanın kıstaslarına uyan deneyimbilimsel önermelerin öznelerarası geçerliliği güvencelenmiştir. Bu tipteki önermelerin yüksek dereceli öznelerarasılığı, geriye yönelik olarak, kendi temelinde yatan, tarihten ve çevreden nötr olarak sabit kalmasını borçlu olduğu ilginin unutulmasına yol açar. Bir doğallık olarak görülen bu ilgi artık konu edilmez ve geri plana geçer, öyle ki,

bir kez yöntemsel olarak bilgi tümcesine atandığında, öznel olarak, bilimsel araştırma projesine katılanların bilincinden çıkar.

Böylelikle arı kuram görüntüsü modern deneyim bilimlerinin özanlayışında bile korunabilir. Platon'dan Hegel'e kadar klasik felsefede, kuramsal düşünüş biçimi, gereksinimsizlik gereksinimine dayanan bir dalınç (Kontemplation) olarak kavranılmıştır. Analitik bilim kuramı bu geleneği sürdürerek, hâlâ aynı düşünüş biçiminde diretmektedir: bilimsel araştırma süreci hangi yaşam bağlamından kaynaklanırsa kaynaklansın, deneyimbilimsel önermelerin geçerliliği açısından, eski Yunanlıların tüm doğru kuram için öne sürdükleri gibi, tüm yaşam ilişkilerinden bağımsızlaşmış, praksisden de bir o kadar kurtarılmış olmalıdır. Tam da bu sürecin klasik varsayımları üzerinde, klasiklere yabancı gelecek bir postula: değerden bağımsızlık istemi, kurulmaktadır. Aslında bu postula, içkin eleştiri yoluyla modern bilimlerin toplumsal çalışma sistemiyle, bizzat kuramın en iç yapılarının içinden geçen ve neyin empirik olarak geçerli olması gerektiğini belirleyen bir bağlantılarının olduğu kanıtlanırsa tehlikeye düşer.

Onyedinci yüzyılda yeni fizikle birlikte kesin anlamda deneyim biliminin oluştuğu tarihsel konum, deneyim biliminin genel yapısının kesinlikle dışında kalmış değildir; bu tarihsel konum, kuramsal taslağın ve empirik geçerliğin anlamının, teknik bir düşünüş biçimiyle yaratılmasını gerektirir: Bundan böyle bilimsel araştırmalar çalışanların perspektifinden yapılacak ve bilgiler çalışanların ilgi ufkundan edinilecektir. O zamana kadar kuramın ve maddi yaşamın yeniden üretilmesinin rolleri, sosyal olarak katı bir biçimde ayrılmıştı, bilginin aylak sınıfların tekelinde oluşuna karşı konulmamıştı. Ancak, çalışılarak mülk edinilmesine meşruluk kazandıran modern burjuva toplumu çerçevesinde, bilim, zanaatın deneyim alanından itilimler alabilir, bilimsel araştırma yavaş yavaş toplumsal çalışma süreci-

ne entegre edilebilirdi.

Galile'nin ve çağdaşlarının mekaniği doğayı, yeni manufaktürler çerçevesinde henüz gelişmiş olan bir teknik kullanımı biçimi açısından parçalara ayırır: bu biçim kendi başına, zanaatsal çalışma sürecinin, rasyonel bir biçimde temel düzenlemelere ayrılmasına bağımlıydı. Doğa olaylarını mekanikçi görüşle manufaktür biçiminde örgütlenmiş işletmelerin iş süreçlerine benzer olarak kavramak demek, bilgiyi teknik kurallar gereksinimine ayarlamak demektir.[28] Çalışmadaki bilmenin yaşam pratiğiyle ilişkisi, o zamanlar, manufaktür dönemi denilen dönemde, mekanikçi bir dünya imgesinin çerçevesinde oluşması; o zamandan beri bu durumun, bilginin özgün bir biçimine genel ve bilimlerin egemen pozitivist özanlayışına diğerlerini dışlayıcı bir kabul görme sağlaması, tarihsel açıdan elbette modern burjuva toplumunun bir başka gelişme eğilimiyle bağlantılıdır.

Takas ilişkilerinin çalışma sürecine de girmeleri ve üretim biçimini pazara bağımlı kılmaları ölçüsünde, bir sosyal grubun dünyasında kurulmuş olan yaşam bağlamları, insanların şeylerle olan ve kendi aralarındaki somut ilişkileri, parçalanırlar. Bir şeyleşme sürecinde, şeylerin somut bir durumda bizim için ne oldukları ve insanların belirli bir konumda bizim için ne anlama geldikleri, bir kendinde olarak tözleştirilir; bu kendinde de böylelikle görünüşte nötrleştirilmiş nesnelere deyim yerindeyse bağlı olan bir "değerin" niteliği olarak atfedilebilir. Deneyimbilimsel olarak nesnelleştirilmiş olanın değerden bağımsızlığı da, yaşam bağlamından çıkarsanmış değerler gibi, bu şeyleştirmenin bir ürünüdür. Nasıl ki bir yandan takas değerlerinde gerçekten harcanmış olan iş gücü ve tüketicilerin olası hazzı gözden yitiyorsa; öte yandan da, geride kalan nesnelerde öznelleştirilmiş değer nitelikleri kabukları soyulduğunda, sosyal yaşama bağlam-

[28] Krş. Franz Borkenau, *Der Übergang vom bürgerlichen zum feudalen Weltbild*, Paris 1934, özellikle s. 1-15.

larının ve bilgiyi yönlendiren ilgilerin çok çeşitliliği köreltilmektedir. Değerlendirme süreciyle bütünlük içersinde, doğanın ve toplumun dünyasını çalışma sürecine katan ve üretici güçlere dönüştüren o ilginin kesin egemenliği bilinçsizce, daha da kolay yerleşebilir.

Bu, nesnel süreçleri kullanmaya yönelik pratik bilgi ilgisi, empirik bilimlerin bilgi tümcesinde pratik bir ilgi *olarak* gözden yitinceye dek biçimlendirilebilir. Soyut müdahalelerle, yalıtılmış büyüklüklerin düzenli bir biçimde beklenilen davranışları arasındaki ilişki, toplumsal çalışmanın eylem bağlamından koparılır ve böyle bir ilişki olarak önemlidir; bir teknik kurallar gereksiniminin, pratik amaçlar için bir uygulanabilirliğin teknik anlamındaki müdahale ve tepki araçsal ilişkisini, genel olarak ortaya çıkaran önemi, bir yönergeler bütününde tanınamaz hale gelir. Bilimsel araştırma süreci, kendi başına, sonunda yalnızca ortak değişken büyüklüklerin işlevsel bağlamlarıyla, doğa yasalarıyla ilgili olmak ister, ki bu yasalar yüzünden kendiliğinden başarılarımız, onları ilgisizce ve yaşam pratiğinden bütünüyle koparılmış olarak, yalnızca kuramsal bir yaklaşımla "bilmemizle" sınırlı olmak durumundadırlar. Kesin bilginin biriciklik iddiası, bilgiyi yönlendiren tüm öteki ilgileri, bilincinde bile olmadığı tek bir ilgi yararına biraraya getirir.

Değerden bağımsızlık postulatı, analitik-empirik yöntemlerin, nesnel bir tavır içinde oldukları yaşam bağlamının bilincinde olamayacaklarını kanıtlıyor. Günlük konuşma dilinde sabitlenmiş ve sosyal normlarda perçinlenmiş yaşam bağlamı içerisinde, insanları ve şeyleri, betimsel ve normatif kapsamı, içinde yaşayan özneler kadar, deneyimlenen nesneler hakkında da bir şeyler söyleyen özgül bir anlam açısından deneyimler ve yargılarız: "Değerler" her ikisinin ilişkisinde diyalektik olarak kurulurlar. Ama yaşama evreninin kategorileri, görünüşte nötrleştirilmiş şeylerden bağımsızlaşmış bir nitelik olarak çıkarılır çıkarılmaz, ister ideal cisimler olarak nesnelleştirilsin, isterse

tepki biçimleri olarak öznelleştirilsinler, hem açığa çıkarılmış hem de geriye itilmiş olmazlar. Bu kategoriler, özerklik görüntüsü içinde, doğrulukla ayrılmaz bir bağıntıyı aştığı için pratiğe geçen bir kuram üzerinde ancak böylelikle güç kazanırlar. Bunun farkında olan hiçbir kuram, kendi nesnesini, bir şeye yönelik içkin iddiasıyla bu nesneyi geçerli kılan bakış açısını düşünsemeden kavrayamayacaktır. "Sonradan değer olarak kutsanan, nesnenin dışından gelmez [...] tersine, ona içkindir."[29]

Değerden bağımsızlığın, klasik anlamda kuramsal düşünüş biçimiyle bir ilişkisi yoktur; tersine, önermelerin geçerliliğinin, teknik bir bilgi ilgisiyle sınırlandırma sayesinde olanaklılaştırılan ve elde edilen bir nesnelliğine karşılık düşer. Bu sınırlandırma bilimsel araştırma sürecinin, yaşam praksisinin güdüleriyle normatif bağını vurgulamaz; daha çok, belirli bir güdüyü bir başkasının üzerinde tartışmasız bir biçimde egemen kılar. Tam da gizlenen bir teknik bilgi ilgisinin egemenliği, kesin deneyimbilimsel sosyologun biçimselleştirilmiş bir kuramın yaklaşım biçiminin hipotetik genelgeçerlik iddiasıyla elinden kaçmasından önce kendini belirsizce özdeşleştirdiği, bir durumun belirli ölçüde dogmatik genel anlaşılmasının örtük yatırımlarını örter. Ama hâlâ, konuma bağlı deneyimler empirik-analitik bilimlerin yaklaşım biçimine zorunlu olarak giriyorlarsa; bilgiyi yönlendiren ilgiler salt formüle edilebiliyorlar ama etkisiz kılınamıyorlarsa, o zaman bu ilgiler denetim altına alınmalı, toplumun bütünü bağlamından nesnel ilgiler olarak eleştirilmeli ya da meşrulaştırılmalıdırlar – meğer ki rasyonelleştirme, analitik-empirik yöntemin eşiğinde dondurulmak istensin.

Burada diyalektik, bu analizi her an analitik toplumsal sürecin parçası olarak ve bu sürecin olası eleştirel özbilinci olarak kavramak-

[29] Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, a.g.y., s. 259.

tan başka bir şey değilse, bu tür ilgilerin düşünsenmesi, diyalektik düşünceye zorlar – ama bu da analitik araçlarla analiz edilen veriler arasında, o, nesnel ve nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde teknik kullanımı ilişkisinde açıkça vurgulanabilen, dışsal ve salt raslantısal ilişkiyi vurgulamaktan kaçınmak demektir. Sosyal bilimler; toplumsal alanların, doğaya karşı şimdiden gerçek olduğu gibi, doğal zorlaması olan bir özgürleşim başarısıyla bilimsel denetiminin, tarihte bilimsel olarak üretilmiş teknik kullanım gücüyle aynı biçimde ve aynı araçlarla olanaklı olduğu yolundaki, pratikte zengin sonuçları olan yanılsamadan ancak böylelikle kurtulabilirler.

2. Bir Polemik (1964):

Pozitivistçe İkiye Bölünmüş Bir Rasyonalizme Karşı*

Hans Albert,[1] Alman Sosyoloji Derneği'nin Tübingen toplantısında Karl R. Popper ve Theodor W. Adorno arasında geçen bir tartışmayı ele aldığım, analitik bilim kuramı ve diyalektik üzerine bir makaleyi eleştirel bir biçimde inceliyor.[2] Şimdiye kadar uygulanan omuz silkme stratejisi pek verimli değildir. Bu yüzden bu polemiği, biçimi ne denli sorunsal olursa olsun, bir olgu olarak selamlıyorum.

Tartışmamızın temeli üzerinde bir anlaşma sağlamak için, önceden birkaç anımsatma yapmam gerekiyor. Eleştirim, kesin deneyim bilimlerinin bilimsel araştırma sürecine yönelik değil, davranışbilimsel bir sosyolojininkine de değil – böyle bir sosyoloji var olduğu ölçüde; böyle bir sosyolojinin sosyalpsikolojik küçük gruplar araştırmasının sınırlarının ötesinde var olup olamayacağı da bir başka sorudur. Benim eleştirim, nihai olarak bu tür bilimsel araştırma süreçlerinin pozitivist yorumuna yöneliktir. Çünkü, doğru bir praksisin yanlış bilinci bu yoruma etkimektedir. Analitik bilim kuramının bilimsel araştırma praksisini teşvik ettiğini ve yöntembilgisel kararların aydınlatılmasına katkıda bulunduğunu yadsımıyorum. Ama bunun yanı sıra, pozitivist özanlayış gerici bir etkide bulunuyor; bağlayıcı düşünsemeyi empirik-analitik (ve biçimsel) bilimlerin sınırlarında

---

* Alındığı yer; *Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie*, Yıl 16, Kitap 4, s. 636-659.

[1] Krş. Hans Albert, "Der Mythos der totalen Vernunft," *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Yıl 16, Kitap 2, s. 225-255. Metinde verilen sayfa numaraları bu basımdandır.

[2] Söz konusu makale, bu kitaptaki ilk makale olarak yeniden basılmıştır; ayrıca Albert benim "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung" başlıklı makalemdeki bazı yerlere de gönderme yapıyor. Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, s. 231 vd. Kitabı bir bütün olarak dikkate almıyor.

donduruyor. Ben yanlış bir bilincin bu örtük normatif işlevine karşı çıkıyorum. Pozitivist yasak normları uyarınca, tüm sorun alanları, benim deyimimle eleştirel bir aydınlatılmaya pekala uygun oldukları halde, tartışma dışında bırakılmak ve irrasyonel yaklaşımlara terkedilmek zorundaydılar. Standartların seçilmesiyle ve argümanların yaklaşımlar üzerindeki etkisiyle ilintili sorunlar, eleştirel irdelemeyle ulaşılamaz konumdaysalar ve salt kararlara bırakılmış olmaları gerekiyorsa, o zaman deneyim bilimlerin yöntembilgisi de daha az irrasyonel sayılmazdı. Tartışmalı sorunlar üzerinde rasyonel yoldan bir uzlaşmaya ulaşma şanslarımız, pratikte iyice sınırlı olduklarından, bu şansları kullanmamızı engelleyen ilkesel çekinceleri tehlikeli buluyorum. Kapsayıcı rasyonelliğin boyutunun bilincine varmak ve pozitivist engeller görüntüsün ötesini görebilmek için, açıkça eski moda bir yola başvuruyorum. Özdüşünsemenin gücüne güveniyorum: bilimsel araştırma süreçlerinde olup biteni düşünsersek, her zaman zaten akılcı bir tartışmanın, pozitivizmin izin verildiğini düşündüğünden daha ötede olan ufkunda devindiğimiz kavrayışına varırız.

Albert benim argümanlarımı, Popper'in görüşlerine yönelik içkin eleştiri bağlamından yalıtıyor. Böylelikle argümanların içiçe geçiyorlar – ben bile onları tanıyamıyorum. Ayrıca Albert, bu argümanların yardımıyla, adeta sosyal bilimsel araştırmanın sağlam bilinen yöntemlerinin yanına yeni bir "yöntem" katmak istemişim izlenimini uyandırıyor. Böyle bir şeyi aklımdan geçirmedim. Tartışmak için Popper'in kuramını seçmemin nedeni, benim pozitivizme karşı düşüncelerime şimdiden bir adım yaklaşmasıydı. Russell'in ve Wittgenstein'ın ilk döneminin etkisiyle, özellikle, Moritz Schlick etrafında toplanan Viyana çevresi bir bilim kuramının şimdiden klasikleşmiş ana hatlarını çizmişti. Bu gelenekte Popper'in özgün bir konumu vardır: bir yandan analitik bilim kuramının seçkin bir temsilcisidir ve yine de daha yirmili yıllarda daha yeni pozitivizmin empirik varsa-

yımlarını ikna edici bir biçimde eleştirmiştir. Popper'in eleştirisi, bilimsel kuramlar gerçekleri resmediyorlarmış gibi nesnelci görüntünün arkasını göremediği için, henüz büyük ölçüde bağlı kaldığı bir pozitivizmin özdüşünsemesinin ilk aşamasını benimsiyor. Popper, deneyim bilimlerinin bilgiye yönelik teknik ilgisini yansıtmıyor, pragmatist anlayışlara kararlılıkla karşı koyuyor. Bana, argümanlarımın, Popper'in sorunlarıyla, Albert'in tanınmaz hale getirdiği bağlamını yeniden kurmaktan başka yapacak bir şey kalmıyor. Daha önce sunduğum eleştirimi, Albert'in suçlamaları karşısında yeniden formüllendirdiğimde, yeni biçimleriyle daha az yanlış anlamaya yol açmalarını umuyorum.

Yanlış anlama suçlamasını önce Albert bana yöneltiyor. Aşağıdaki noktalarda:

deneyimin yöntembilgisel rolü hakkında,

temel sorunu denilen sorun hakkında

yöntembilgisel ve empirik önermelerin ilişkisi hakkında

olgular ve standartlar ikiciliği hakkında, yanılgı içinde olduğumu düşünüyor.

Albert ayrıca, empirik-analitik bilimlerin pragmatikçi yorumunun yanlış olduğunu öne sürüyor. Bir de, dogmatik bir biçimde saptanmış ve rasyonel olarak temellendirilmiş pozisyonların karşı karşıya konulmasını, Popper'in eleştiriciliği ile zaten aşılmış olan yanlış kurulmuş bir almaşık olarak kabul ediyor. Bu iki itirazı sırayla açıklamak istediğim, öteki dört "yanlış anlama" ile bağlantılı olarak tartışıyorum. Okur, yanlış anlamaların hangi tarafta gerçekleştiğine karar verebilir.

Sosyoloji alanında yayım yapan bir uzmanlık dergisini, bilim kuramının ayrıntılarıyla meşgul ediyor olmaktan pek hoşnut değilim; ama konuların içinde değil üzerinde yer aldığımız sürece bir tartışmayı yürütemeyiz.

I. Empirizmin Eleştirisi

İlk yanlış anlama deneyimin empirik-analitik bilimlerdeki yöntembilgisel rolüne ilişkindir. Albert, haklı olarak, kuramlarda ister gündelik yaşam deneyiminin potansiyelinden, ister aktarılmış mitlerden isterse de spontan yaşantılardan olsun, herhangi bir kaynaktan gelen deneyimlerin yer alabileceğine işaret ediyor. Yeter ki, sınanabilir hipotezlere çevrilebilme koşulunu yerine getirsinler. Buna karşılık, söz konusu sınama için yalnızca belirli bir deneyim tipine izin vardır, bu da deneysel ya da analog gösterilerle düzenlenmiş duyusal deneyimdir; sistematik gözlemden de söz edebiliriz. İmdi, hipotez yaratan hayal gücü ırmağındaki düzenlenmemiş deneyimler taşkınını asla sorgulamadım; yinelenebilir testlerle duyusal deneyimleri organize eden sınama durumlarının üstünlüklerini de asla küçümseyecek değilim. Ama felsefi masumluk her ne pahasına olursa olsun el üstünde tutulmak istenmiyorsa, sınama koşullarının böyle bir tanımlanmasıyla, önermelerin empirik geçerliliğinin olası anlamının önceden saptanmış olup olmadığı, ve eğer durum böyleyse, önceden hangi geçerlilik anlamında peşin hükümlü olunduğu sorusu sorulabilmedir. Kesin deneyimbilimlerinin deneyim temeli, bu bilimler kendilerinin, deneyime koydukları standartlardan bağımsız değildir. Açıkçası, Albert'in biricik meşru sınama prosedürü olarak vurguladığı, aslında, çok sayıda prosedürden sadece birisidir. Ahlaki duygular, yoksunluklar ve hayal kırıklıkları, yaşamöyküsel bunalımlar, bir düşünseme doğrultusunda tutum değişiklikleri – tüm bunlar başka deneyimler sunarlar. Uygun standartlar aracılığıyla, sınama merciliğine yükseltilebilirler; psikanalizcilerin değerlendirdikleri, hekim ile hasta arasındaki aktarım durumu buna bir örnektir. Çeşitli sınama işlemlerinin üstün ve zayıf yönlerini kıyaslamak değil, yalnızca kendi sorumu açıklığa kavuşturmak istiyorum. Albert bu soruyu tartışamaz, çünkü o, şaşmaz bir biçimde, testleri, kuramların deneyimde olası sınanma-

sıyla özdeşleştiriyor. Benim bir sorun olarak ortaya koyduğum şeyi o, eskisi gibi, tartışmasız kabul ediyor.

Bu sorun beni, Popper'in, daha yakın tarihlerdeki Pozitivizmin empirist varsayımlarına yönelik itirazları bağlamında ilgilendiriyor. Popper, varolanın duyusal deneyimde apaçık kendinden verili oluşu savını tartışıyor. Dolaysız olarak kanıtlanmış bir gerçeklik ve belirgin bir doğruluk düşüncesi, bilgi eleştirisel düşünseme karşısında sarsılmıştır. En son geçerli apaçıklığın duyusal olarak deneyimlenmesi iddiası, Kant'ın algılamamızın kategorik unsurlarını kanıtlamasından sonra boşa çıkmıştır. Hegel'in duyusal kesinlik eleştirisi, Peirce'nin eylem sistemlerine yerleşmiş algılama analizi, Husserl'in önyüklemsel deneyim açıklaması ve Adorno'nun köken felsefesiyle hesaplaşması, çeşitli başlangıç noktalarından yola çıkarak, dolaysız bilginin olmadığını kanıtlamışlardır. Apaçık bir dolaysız olanın başlangıçsal deneyiminin aranması boşunadır. Basit algılama bile, salt fizyolojik donanım yüzünden kategorisel olarak önceden biçimlendirilmiş olmakla kalmaz; önceden yapılmış olan tarafından belirlendiği kadar, geçici deneyim tarafından, aktarılmış ve öğrenilmiş olan tarafından da, beklentilerin ufkuyla da, düşler ve korkularla da belirlenmiştir. Popper bu kavrayışı, gözlemlerin her zaman zaten yapılmış deneyimlerin ve edinilmiş bilgilerin ışığındaki yorumları içerdikleri tümcesiyle formüle eder. Daha basit bir deyişle: deneyim verileri daha önceki kuramların çerçevesinde yapılmış yorumlardır, bu yüzden onların varsayımsal karakterini iletirler.[3] Popper bu durumdan radikal sonuçlar çıkarıyor. Tüm bilgiyi, yetersiz bir deneyimi varsayımsal olarak bütünlemekte yararlandığımız ve örtülü bir gerçeklik hakkındaki bilmediğimiz noktaları doldurduğumuz görüşler ve tahminler düzeyine indiriyor. Bu tür görüşler ve tasarımlar birbirle-

[3] Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londra 1963, s. 23 ve s. 387 (bundan sonra *Conjectures* olarak anılacak).

rinden sadece sınanabilirlik derecelerine göre ayrılırlar. Hep yeni baştan ciddi testlere tabi tutulan sınanmış tahminler, kanıtlanmış önermeler statüsüne erişemezler; tahminler olarak kalırlar, ama yine de şimdiye dek tüm elemelerden geçebilmiş tahminlerdir, tek sözcükle, iyi denenmiş hipotezlerdir.

Geleneksel bilgi eleştirisinin genelde yaptığı gibi, empirizm, kesin bilginin geçerliliğini, bilginin kaynaklarına itiraz ederek gerekçelendirmeyi deniyor. Bu arada, bilginin kaynağında da, arı düşüncede de, aktarımda da ve duyusal deneyimde de otorite eksik. Bunlardan hiçbirisi dolaysız açıklığa ve başlangıçsal geçerliliğe ve böylelikle meşruluğun gücüne sahip olduğunu iddia edemez. Bilginin kaynakları her zaman kirlenmiştir, kökenlere giden yol saptırılmıştır. Bu yüzden bilginin kökeni sorusunun yerine bilginin geçerliliği sorusu konulmalıdır. Bilimsel önermelerin doğrulanabilirliği istemi, önermelerin geçerliliğini, duyuların yanlış otoritesine bağımlı kıldığı için otoriter bir istektir. Bilginin meşrulaştırıcı kökenini sormak yerine, ilkesel olarak belirsiz görüşlerin ortasında tanımsal olarak yanlış olanların keşfedilebilmesinde ve ele geçirilmesinde kullanılacak yöntemin ne olduğunu sormalıyız.[4]

Popper bu eleştiriyi o kadar ileri götürüyor ki, istemeden, kendi çözüm önerisini de sorunlulaştırıyor. Popper yanlış bir otoritenin empirik olarak istenen kökenlerini soyutluyor; haklı olarak her biçimdeki köken bilgisini itibardan düşürüyor. Ama yanılgılar da ancak geçerlilik kıstasları yüzünden gerçek dışına vardırırlar. Onların gerekçelendirilmesi için argümanlar ortaya koymalıyız; onları yine, bilginin devre dışı bırakılmış olan, kökeni değil ama oluşumu boyutundan başka nerede arayabiliriz? Yoksa, yanlışlama ölçütleri keyfi kalırlar. Popper kuramların *kökenlerini* yani, gözlemi, düşünmeyi ve gele-

[4] *Conjectures*, s. 3 vd ve s. 24 vd.

neği, empirik geçerliliğin tek başına ölçülmesi gereken sınama *yöntemi* karşısında aynı biçimde biraraya getirmek istiyor. Ama ne yazık ki, bu yöntem kendi başına sadece, bilginin kaynaklarından en azından bir tanesine, geleneğe, üstelik Popper'in eleştirel diye adlandırdığı bir geleneğe dönerek temellendirilebilir. Geleneğin, bağımsız değişken olduğu, son kertede, düşünmenin ve gözlemin, ve onlardan oluşan test işlemlerinin ona aynı ölçüde bağımlı oldukları görülüyor. Popper test işlemlerinde organize edilen deneyimin özerkliğine tereddütsüz güveniyor; bu düzenlemenin standartları sorusundan kurtulabileceğini sanıyor, çünkü tüm eleştirelliğine karşın sonunda yine de pozitivist bir önyargıyı paylaşıyor. Olgulara, bu olguları ve aralarındaki ilişkileri betimsel olarak kavramaları gereken kuramlardan epistomolojik bağımsızlık atfediyor. Buna göre testler "bağımsız" olgulara ilişkin kuramları sınıyorlar. Popper'de bu sav pozitivist artık sorunsalının odak noktasıdır. Albert, kendisini bu sorunsalın bilincine vardırdığıma ilişkin bir belirti göstermiyor.

Popper bir yandan, olguları yalnızca kuramların ışığında kavrayabileceğimiz ve saptayabileceğimiz için, empirizme haklı olarak karşı çıkıyor;[5] hatta bazen olguları dilin ve gerçekliğin ortak ürünü olarak tanımlıyor.[6] Öte yandan, deneyimlerimizin yöntemsel olarak sabitlenmiş bir organizasyonuna bağlı olan, tutanaksal saptamalara, "olgularla" kesin bir uygunluk ilişkisi atfediyor. Popper'in hakikatin uygunluk kuramına bağlı kalması, bana pek tutarlı gelmiyor. Bu kuram, olgu saptamalarının empirik geçerliliğinin anlamının (ve dolaylı olarak deneyim bilimsel kuramların anlamının da) sınanma koşullarının tanımlanmasıyla önceden belirlenmesini gözönünde bulundurmadan, olguları kendindelik olarak varsayıyor. Bunun yapmak yerine, deneyim bilimsel kuramların ve olgu denilen şeylerin bağlamını ayrıntılı

[5] *Conjectures*, s. 41, dipn. 8.
[6] *Conjectures*, s. 214.

olarak analiz etmek anlamlı olurdu. Çünkü böylelikle deneyimin geçici bir yorumlanışının çerçevesini anlardık. Düşünsemenin bu aşamasında, "olgu" terimini yalnızca, bilimsel kuramların sınanması için geçici olarak düzenlenen, deneyimlenebilir olan sınıfına uygulamak akla yatkın olurdu. Böylelikle olgular, oldukları gibi, yani üretilmiş bir şey olarak kavranılırdı. Ve pozitivizmin olgu kavramının, dolaylı olana, dolaysızlık görüntüsünü veren bir fetiş olduğu görülürdü. Popper aşkınsal boyuta geri dönüşü gerçekleştirmiyor, ama bu yol onun eleştirisinin mantığında var. Popper'in temel sorununu serimleyişi bunu gösteriyor.

II. Empirik-Analitik Bilimsel Araştırmanın Pragmatikçi Yorumu

Albert'in beni uyardığı ikinci yanlış anlama, temel sorunu denilen soruna ilişkindir. Popper olumsuz varoluş önermeleri biçiminde dile getirilmiş olan yasa hipotezlerini çürütmeye yarayan tekil varoluş önermelerine temel tümceler diyor. Bu tümceler genel olarak, sistemli gözlemlerin sonuçlarını formüle ediyorlar. Kuramların deneyim temeline değdikleri bitişme noktasını işaretliyorlar. Baz tümceleri elbette deneyimin üzerine tam olarak oturamazlar; çünkü bu tümcelerde ortaya çıkan genel dilegetirimlerden hiçbirisi bu kadar gözlemle doğrulanamazdı. Temel tümcelerin kabul ya da red edilmesi son kertede, bir karar verme işidir. Yine de bu kararlar keyfi olarak değil, kurallarla uyum içinde verilir. Bu kurallar mantıksal olarak değil, yalnızca kurumsal olarak saptanmıştır. Söz konusu kurallar, bu türdeki kararları, dile getirilmeden önceden anlaşılmış bir hedefe yönelmeye güdülerler, ama bu hedefi tanımlamazlar. Günlük yaşamdaki iletişimlerde de, metinlerin yorumlanmasında da böyle davranırız. Bir döngü içinde dolaşıp, yine de açıklamadan vaz geçmek istemediğimizde, başka seçeneğimiz kalmaz. Temel sorunu bize, biçimsel kuramların gerçekliğe uygulanmasının da bizi bir döngünün içine hapsettiğini anım-

satıyor. Bu döngüyü Popper'den öğrendim; Albert'in kabul ediyor göründüğü gibi, bu döngüyü kendim uydurmadım. Albert'in kendi formüllendirmesinde de (s. 238) bu döngüyü kolaylıkla bulmak mümkün.

Popper bu döngüyü bir bilimsel araştırma sürecini, bir yargılama süreciyle karşılaştırırken açıklıyor.[7] bir yasalar sistemi, ister bir hukuksal normlar sistemi, isterse de bir deneyimbilimsel hipotezler sistemi söz konusu olsun, uygulanacağı olay üzerinde önceden görüş birliğine varılmadıkça, uygulanamaz. Bu tür bir karar sayesinde, yargıçlar, olgusal sürecin hangi serimlemesini geçerli kılmak istediklerinde birleşirler. Bu da, bir temel tümcenin kabul edilmesine denk düşer. Ama bu karar, yasalar sisteminin ve olayın birbirlerinden bağımsız olmamaları yüzünden karmaşıklaşır. Olay, daha çok, yasalar sisteminin kategorileriyle araştırılır. Bilimsel araştırma süreciyle, hukuksal yargılama sürecinin karşılaştırılmasıyla, genel kuralların uygulanmasında kaçınılmaz olan bu döngüye dikkat çekmek isteniyor: "Bu prosedürle, temel önermelere karar verdiğimiz prosedür arasındaki benzerlik açıktır. Bu da, örneğin, göreceliliklerine ve kuramın ortaya çıkardığı sorunları ele alış tarzına ışık tutar. Jürili bir davada öncelikle jüri kararı olmaksızın 'kuram'ı uygulamak açıkça olanaksızdır; karar, tabi olduğu ve böylece de yasaları uyguladığı bir prosedürde bulunmak zorundadır. Dava, temel önermelerle benzeşiktir. Kabul edilmeleri kuramsal bir sistemin uygulanmasının bir parçasıdır; ve yalnızca bu uygulama kuramsal sistemin daha ileri bir uygulamasını olanaklı kılar."[8]

Kuramların gerçekliğe uygulanmasında ortaya çıkan bu döngü neyi gösteriyor? Deneyimlenebilir olanın alanının, belirli bir yapıdaki

---

[7] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra 1960, s. 109 vd (Bundan sonra *Logic* olarak anılacak).

[8] Logic, s. 110 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kuramsal kabullerle, belirli bir tipteki sınama koşullarıyla bağlantılı olarak, önceden saptandığını söylemek istiyorum. deneyim bilimsel kuramların başarısız kalabilecekleri, deneysel olarak saptanmış olgular, ilkin ancak olası deneyimin yorumlanması öncül bağlamında kurulurlar. Bu bağlam, savlayıcı konuşma ile deneyici eylemin karşılıklı yerdeğiştirmesi içinde ortaya çıkar. Bu birliktelik, tahminleri denetleme hedefi açısından organize edilmiştir. Oyun kurallarının içkin bir önanlaması, temel tümcelerin kabul edilmesi kararını verdikleri sırada, bilimsel araştırmacıların tartışmasını yönlendirir. Çünkü, kuramların gözlemlenmiş olana uygulanması sırasında kaçınılmaz olarak içinde devindikleri döngü, onları, rasyonel irdelemenin ancak yorumbilgisel yöntemle mümkün olduğu bir boyuta götürür. Yasa hipotezlerinin empirik isabetliliği hakkında karar vermenin temeli olarak denetimli gözlem istemi, belirli kurallar üzerinde bir önanlamayı varsayar. Bir araştırmanın özgül hedefini ve bir gözlemin belirli kabuller için önemini bilmek yeterli değildir. Daha çok, bir bütün olarak bilimsel araştırma sürecinin anlamı anlaşılmış olmalıdır ki, böylelikle temel tümcelerin empirik geçerliliğinin neye ilişkin olduğu bilinebilsin – tıpkı yargıçın, yargılamanın anlamını anlamış olması gerektiği gibi. *Quaestio facti*'ye [olgusal soruşturma] her zaman onun içkin iddiasında anlaşılmış olan bir *quaestio juris* [hukuksal soruşturma] açısından karar verilmelidir. Bu soruşturma, yargılama sürecinde herkes için vardır: pozitif olarak koyulmuş ve devlet tarafından yaptırımı olan genel yasak normlarının çiğnenip çiğnenmediği sorusu söz konusudur. Peki, bilimsel araştırma sürecindeki quaestio juris nasıl gerçekleşir, ve buradaki temel tümcelerinin empirik geçerliliği neye göre ölçülür? Önerme sistemlerinin biçimi ve onların geçerliliğin ölçüldüğü sınama koşullarının tipi, deneyimbilimsel kuramların, gerçekliği, olası bilişisel güvenliliğe ve başarı denetimli eylemin genişletilmesine yönelik ilginin kılavuzluğunda içerdikleri şeklindeki

pragmatik yorumu akla getiriyor.

Popper'in kendisinde, bu yorum için dayanak noktaları bulunuyor. Deneyimbilimsel kuramlar, empirik büyüklüklüklerin ortak değişkesi hakkında evrensel önermeler türetmeye izin verme anlamına sahipler. Bu tür yasa hipotezlerini genel olarak, yasaya uygunluğu önceden varsayarak, bu öne almanın kendisi empirik olarak gerekçelendirilemeden geliştiririz. Görüngülerin olası eşbiçimliliğine yöntemsel müdahale, davranış kararlılığının temel gereksinimlerine uygun düşer. Başarı denetimli eylemler yalnızca, empirik eşbiçimlilikler hakkındaki bilişiler (Informationen) tarafından yönlendirildikleri sürece sürdürülebilirler. Bu arada, bu bilişiler verili koşullarda düzenli bir davranış beklentisine çevrilebilir olmalıdırlar. Pragmatik yorumlama, genel davranış beklentileri hakkındaki mantıksal genelle ilişkilidir. Bir yanda genel önermeler, diğer yanda da ilkesel olarak sonlu sayıdaki gözlemler ve bunlara karşılık düşen tekil varoluş önermeleri arasındaki dengesizlik, pragmatik olarak ele alındığında, sürekli düzenli davranışını öncelenmesiyle yönlendirilen başarı denetimli eylemin yapılarıyla açıklanabilir.[9]

---

[9] Bu bağlamda, Popper'in, tüm genel dilegetirimlerin eğilimsel dilegetirimler olarak anlaşılabileceğine işaret etmesi önemlidir (*Logic*, s. 94 vd., Ek X, s. 423 vd; ve *Conjectures*, s. 118 vd.). Genel önermeler sorunu, tekil genel dilegetirimler düzeyinde yinelenir. Çünkü o dilegetirimlerde içerilen eğilimsel kavramlar, ancak nesnelerin yasaya uygun bir davranışı hakkındaki kabullerle netleştirilebilirler. Bu durum, kullanılan genel önermelerin anlamını açıklamaya yeterli olacak olası testler üzerinde düşünürken, karar veremediğimiz durumlarda ortaya çıkar. Bu sırada sınama koşullarına yeniden başvurulması raslantısal değildir; çünkü ancak kuramsal unsurun deneyle olan ilişkisi, başarı denetimli eylemin, empirik yasaya uygunluk gibi bir şeyin, içinde ancak "var" olduğu işlev sahasını içerir. Edimsel olarak algılanmış bir şeyin her durumdaki özel kapsamı hakkındaki, yasa önermelerinin mantıksal biçiminde ve gözlem önermelerinin genel dilegetirimlerinde geçerlilik kazanan varsayımsal fazlalık, şeylerin "kendinde" bir düzenli davranışlarına değil, yönlendirmeyi gerektiren eylemlerin beklenti ufkuna girdiği ölçüde, şeylerin bir davranışına ilişkindir. Böylelikle, her bir durumda algılananın özelliği

Empirik-analitik bilimlerin, kendilerini teknik bir bilgi ilgisinin yönlendirmesine izin vermelerini sağlayan bu yorum, Popper'in empirizm eleştirisini, onun yanlışlama kuramının bir zayıf yönüne katılmadan dikkate alma avantajına sahiptir. Yani, bilimsel bilişilerin doğruluğu hakkındaki ilkesel belirsizliğimiz, onların çoğun çok yönlü ve oldukça kalıcı teknik değerlendirilmeleriyle nasıl birlikte yürüyecektir? En geç, empirik eşbiçimliliklerin bilgilerinin teknik üretim güçlerine girdiği ve bilimsel bir uygarlığın temeli oldukları anda, gündelik yaşam deneyiminin ve sürekli bir başarı denetiminin apaçıklığı üstün gelir; mantıksal düşünüşler, işleyen teknik sistemlerin her gün yenilenen referandumu karşısında tutunamazlar. Popper'in doğrulama kuramına karşı itirazları ne denli ağır basıyorlarsa da, bu yüzden onun sunduğu alternatif de o denli az inandırıcı görünüyor. Ama bu alternatif ancak tümcelerin ve nesne durumlarının uygunluk içinde oldukları yönündeki pozitivist bir varsayım altında bir alternatiftir. Bu varsayımı bir kenara bıraktığımız ve tekniği en geniş anlamda, yöntemsel anlamı gereği, teknik değerlendirilebilirliği hedefleyen bilme için toplumsal olarak kurumsallaştırılmış bir başarı denetimi olarak ciddiye aldığımız anda, başka bir doğrulama biçimi düşünülebilir. Bu

---

hakkındaki algılama yargılarının betimsel içeriğinin genellik derecesi varsayımsal olarak haddini aşar, çünkü biz her zaman eylem başarılarını kararlaştırma yolundaki seçmeci baskı altında deneyimler edinir ve yorumlar telaffuz ederiz – "bir şeyin anlamı, basitçe, hangi zihinsel yapıları içerdiğidir" (Peirce).

Popper, pragmatikçi bir yorum için bir başka ipucunu, bir gelenek sosyolojisiyle bağlantılı olarak veriyor ("Towards a Rational Theory of Tradition," *Conjectures*, s. 120 vd.). Popper burada, geleneklerin ve kuramların toplumsal sistemlerde üstlendikleri benzer rolleri karşılaştırıyor. Her ikisi de bizi, davranışlarımızı güvenilir biçimde onlara göre yönlendirebileceğimiz, düzenli olarak beklenebilen tepkiler hakkında bilgilendiriyorlar. Yanıtları ya da olayları tahmin etme yeteneğimiz olmadan, içinde, uygun davranış alışkanlıklarını geliştiremeyeceğimiz kaotik bir ortama, ikisi de aynı ölçüde düzen getiriyorlar.

doğrulama biçimi Popper'in kaygılarından uzaktır ve yine de bilimöncesi deneyimlerimize hak verir. O zaman, şimdiye dek deneysel olarak ulaşılan başarısızlıklar sorunsallaştırılmadan, başarı denetimli bir eylemi yönlendirebilen tüm varsayımlar empirik olarak doğru kabul edilirler.[10] Albert, Popper'in araçsalcılık eleştirisine işaret etmekle, benim aktarmaya bile gerek görmediği yorumuma karşı özgün bir argümanda bulunmaktan kurtulduğunu sanıyor. Ama, savunmadığım savlara yönelik bu eleştiriyi ele almam gerekmezdi. Öncelikle Popper, kuramların araçlar oldukları savına dayanıyor.[11] Buna karşılık, teknik uygulama kurallarının denenebileceklerini, bilimsel bilgilerin ise test edilebileceklerini kolaylıkla öne sürebiliyor. Araçların uygunluklarının sınanmasındaki ve kuramların sınanmasındaki mantıksal ilişkiler simetrik değildir – araçlar çürütülemezler. Empirik-analitik bilimlere vermek istediğim pragmatist yorum, bu araçsalcılık biçimini içermez. Kuramların kendileri araç değildir, ancak onların bilgilerinden teknik olarak yararlanılabilir. Yasa hipotezlerinin deneysel olarak boşa çıkabilecekleri başarısızlıklar, pragmatikçi kavrayışa göre de çürütme karakterindedirler: kabuller empirik düzenliliklere dayanırlar; başarı denetimli eylemin beklenti ufkunu belirlerler ve böylelikle hayal kırıklığına uğramış başarı beklentileri aracılığıyla yanlışlanabilirler. Hiç kuşkusuz, yasa hipotezleri yöntemsel anlamları gereği, sa-

[10] Bu kavrayışa göre, Popper'in tanımsal olarak geçerli bilgiye karşı çekincesi, bilginin pragmatik olarak kendini kanıtlaması ile kesinlikle uyuşabilir. pragmatist kavrayışa göre deneysel sınamalar, varsayımları çürütebilen ya da onaylayabilen başarı denetimleriyken, Popper onları sadece yanlışlama mercii olarak geçerli kılıyor. Elbette eylem başarısı aracılığıyla kanıtlama katı bağlılaşık biçimde değil ancak genel olarak sayılabilirler, çünkü biz, fiili olarak çalışan bilgi unsurlarının verili bir kuramından ne kapsamı ne de uygulanma alanları açısından tanımsal olarak emin olabiliriz. Tanımsal olarak yalnızca, eylem başarısıyla denetlenen ve bu demektir ki tahmini olarak sınanan bir kuramın genel olarak parçaları, sınama durumunun uygulama alanına uygun düştüklerini biliriz.

[11] "Three Views Concerning Human Knowledge," *Conjectures*, s. 111 vd.

dece bu tür eylemin işlev sahasında oluşan deneyimlere ilişkindirler. Verili amaçlarda rasyonelleştirilmiş bir araç seçmek için teknik öneriler, bilimsel kuramlardan ancak daha sonra ve adeta raslantısal bir biçimde türetilebilir değillerdir; ama hemen bu yüzden bilimsel kuramlar da teknik araçlardır denilemez. Bu durum olsa olsa aktarılmış bir anlamda geçerlidir. Elbette, bilimsel araştırma sürecinde bilginin teknik olarak değerlendirilmesi kesinlikle amaçlanmış değildir; hatta çoğu olguda bu durum, fiilen dışlanmıştır. Bununla birlikte, deneyimbilimsel bilgilerin teknik olarak değerlendirilebilirliği hakkında; önermelerin yapısıyla (gözlemlenebilir davranış üzerine koşullu tahminler) ve sınama koşullarının tipiyle de (toplumsal çalışma sisteminde doğal olarak yerleşmiş bulunan, eylem başarılarının denetiminin taklit edilmesi) yöntemsel olarak önceden krar verilmiştir, ve böylelikle, kabullerin ilişkili oldukları ve boşa çıkabilecekleri olası deneyimin bölgesi de önyargılı olarak belirlenmiştir.

Bilimsel bilgilerin betimsel değeri tartışılamaz; ama bundan, kuramların olguları ve olgular arasındaki ilişkileri resmettikleri anlaşılmamalıdır. Betimsel kapsam yalnızca verilebilir durumlarda başarı deneyimli eylemlere yönelik tahminlerle ilişki içinde geçerlidir. Deneyim bilimlerinin verebileceği tüm yanıtlar, soru sorma biçimlerinin yöntemsel anlamına bağlıdır, daha ötesine değil. Bu sınırlandırma ne denli sıradan ise de, pozitivist özanlayışta varlığını sürdürmüş bulunan arı kuram görüntüsüyle o denli çelişki içindedir.[12]

---

[12] Popper'in bir başka itirazı da, temel kavramların, davranış tarzlarıyla tanımlanabileceklerini öne süren işlemselciliğe yöneliktir (*Conjectures*, s. 62; *Logic*, s. 440 vd.). Bunun karşısında Popper, *eğilimsel* kavramlarını ölçme işlemlerine dayandırma çabasının, kendi açısından bir ölçüm kuramı varsaydığını, çünkü hiçbir ölçme işleminin, evrensel anlatımlardan vazgeçilerek betimlenemeyeceğini, haklılıkla öne sürebilmektedir. Genel anlatımların, empirik düzenli bir davranışa işaret ettikleri, öte yandan, davranışın düzenliliğinin yalnızca genel kategorileri gerektiren ölçüm işlemleri aracılığıyla saptanabildiği bu döngünün yorumlanması gerektiğini düşünüyorum.

III. Eleştirel Gerekçelendirme ve Tümdengelimsel Kanıt

Albert'e göre içine düştüğüm üçüncü yanlış anlama, yöntembilgisel ve empirik önermeler ilişkisine ilişkindir. Albert benim, yöntembilgisel bağlamlarda empirik argümanlardan kaçınmadığım ve böylelikle bilimsel araştırmanın mantığını, bilgi sosyolojisiyle olmayacak bir biçimde karıştırdığım için özellikle yüzeysel bir pozitivizm içinde olduğumu gösteriyor. Moore ve Husserl'in, değişik yanlardan yola çıkarak, mantıksal ve psikolojik araştırmalar arasındaki kesin ayrımı ortaya koymalarından ve böylelikle Kant'ın eski bir kavrayışını yeniden oluşturmalarından sonra, pozitivistler de kendi natüralizmlerini bıraktılar. Bu arada biçimsel mantıkta gösterilen ilerlemelerin baskısı altında, Wittgenstein ve Viyana Çevresi tümceler ve nesne durumları ikiciliğini, dil analizlerinin temeli haline getirdiler. O zamandan beri yaratılış sorunlarıyla geçerlilik sorunları artık naif bir biçimde aynı kefeye konulamazlar. Albert elbette bu sıradanlığa dikkat çekmek istiyordu; böylellikle yine benim ortaya koyduğum soruya dokunmamış oluyor. Çünkü beni, o belirgin ayrıma aldırmadan, tam da deneyim - bilimlerinin yöntembilgisindeki ve bilimsel eleştiri boyutundaki, biçimsel ve empirik kuramlar arasında tümdengelimli olmayan ilişkilerin oluşturulduğu o özgün nesne durumu ilgilendiriyor. Bilimin mantığında, tam da deneyimbilimsel kuramların doğruluğunun ortaya çıkması gereken alanda, empirik bir hava vardır. Çünkü, Popperci anlamda da olsa, eleştiri, aksiyomatikleştirilmiş biçimde biçimsel bilimler arasına sokulamaz. Eleştiri, kabullerin kayıtsız şartsız tartışmasıdır. Mevcut her türlü çürütme tekniğinden yararlanır. Böyle bir teknik hipotezlerin sistematik gözlem sonuçlarıyla karşı karşıya getirilmesidir. Ama test sonuçları eleştirel irdelemelere girerler, eleştirinin kendisini oluşturmazlar. Eleştiri bir sınama yöntemi değildir, tartışma olarak bu sınamanın kendisidir. Öte yandan, içinde kuramların geçerliliğine eleştirel olarak karar verilen boyut, kuramların için-

de oldukları boyut değildir. Çünkü eleştiriye yalnızca tümceler ve onların mantıksal ilişkileri değil, argümanların yardımıyla etkilenen empirik tutumlar da girerler. Elbette, Albert, ne mantıksal ne de empirik olan bir bağlamı gözönünde bulundurduğumuzu, postulatında hesaba katmayabilir. Ama böyle yapmakla en fazla, benim tam da böyle bir postulatın üstkuramsal irdelemeler alanı için gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği sorusunu açıklığa kavuşturmak için başlatmak istediğim tartışmadan kaçınmış olur. Kant'ın aşkınsal alan ile empirik alanı birbirinden ayırmasına Hegel'in yönelttiği eleştiriyi, mantıksal-yöntembilgisel alanla empirik alan arasındaki bir ayrıma yönelik çağdaş bir eleştiri biçiminde yinelemek için daha çok neden var görünüyor. Her iki durumda da eleştiri, adı geçen ayrımları yadsımaktan çok uzaktır; eleştiri daha çok, bu ayrımlardan yola çıkar.

Popper'in kendisinin ne yaptığını düşünsersek, dil analizinin ötesine geçtikleri ölçüde, üstkuramsal irdelemelerin özgün biçiminin bilincine varırız. Popper bir yandan verili kuramlara karşı içkin bir eleştiride bulunmakta; bunu yaparken mantıksal zorlayıcı türetmelerin karşılaştırılmasından da sistematik olarak yararlanmaktadır. Öte yandan, alternatif çözümler geliştirmekte, kendi kavramsallaştırmalarını önermekte ve bunları argümanlarla desteklemeye çalışmaktadır. Popper'in yorumu, daha çok, eski yaklaşımları eleştirel bir biçimde değiştirmek, yeni yargılama standartlarını inandırıcı ve yeni normatif bakış açılarını kabul edilebilir kılma hedefini gütmektedir. Bunu, tümdengelimli önerme sistemlerinin katı monologlarından kaçınan bir argümantasyonun, yorumbilgisel biçimiyle yapmaktadır. Bu argümantasyon, eleştirel irdelemelerin geneli için bir ölçüt oluşturmaktadır. Bu durum, olası soruşturma teknikleri arasından, çok sayıda kuramsal yaklaşım arasından, temel yüklemlerin çeşitli tanımlanışları arasından yapılan her seçimde kendini göstermektedir; bu durum kendini, verili bir sorunu içinde dile getirdiğim ve bu sorunun varsa-

yılan çözümlerini formüle ettiğim dilbilimsel çerçeve hakkında verilecek kararlarda ortaya çıkmaktadır. Standartların seçilmesi ve bu seçimi uygun argümanlarla destekleme çabası sürekli yenilenmektedir. Morton White, üstkuramsal irdelemelerin hâlâ en üst aşamada bu argümantasyon biçimine bağlı kaldıklarını göstermiştir. Kategorik ve kategorik olmayan varlık arasındaki, analitik ve sentetik önermeler arasındaki, betimsel ve duygusal içerikler arasındaki, mantıksal kurallar ve empirik yasalar arasındaki, denetlenen gözlem ve ahlaki deneyim arasındaki ayrımlar da, –kesin deneyimbiliminin dayandığı bu kökten ayrımlar da– kesinlikle tartışma dışında tutulmuş değillerdir; bu ayrımlar, konunun kendisinden sonuçlanmayan kıstasları, yani, yine argümanlarla kesin olarak temellendirilemeyen ama desteklenebilen ya da zayıflatılabilen, eleştirilebilir ölçütleri gerektirmektedirler.[13]

White, Popper'in ihmal ettiği denemeyi yapıyor, argümantasyonun bu tümdengelimli olmayan biçiminin mantıksal ilişkilerini araştırıyor. Yöntembilgisel kararların yarı ahlaki kararlar olduklarını ve bu yüzden, rasyonel olarak yalnızca, eski topikten ve retorikten bilinen türden tartışmalarda haklı gerekçelendirilebileceklerini kanıtlıyor. Yöntembilgisel kuralların seçiminde, ne geleneksel ne de naturalist yorum uygun değildir.

Eleştirel argümantasyon, tümdengelimli argümantasyondan, tümcelerin mantıksal bağlamı boyutunun üstüne çıkmasıyla ve dili aşan bir momenti: düşünüş biçimlerini içermesiyle ayrılır. Tutumlar ile önermeler arasında bir içerme ilişkisinin bulunması olanaksızdır; ne tutumlar önermelerden ne de önermeler tutumlardan tümdengelimli olarak çıkarılamazlar. Bununla birlikte bir davranış biçiminin onaylanması ve bir kuralın kabul edilmesi argümanlarla desteklenebilir ya

[13] Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.

da zayıflatılabilir, yine de rasyonel olarak üzerinde düşünülüp, bir karara bağlanabilir. Bunu yapmak, hem pratik hem de üstkuramsal kararlar açısından, eleştirinin görevidir. Çünkü destekleyen ya da zayıflatan argümanlar, standartların uygulanmasını dile getiren tümcelerle kesin mantıksal bir ilişki içinde olmadıkları, tersine sadece rasyonel bir güdülenim ilişkisi içinde oldukları, üstkuramsal irdelemeler, empirik önermeleri de içerebilirler. Ama böylelikle argümanlar ve düşünüş biçimleri arasındaki ilişkinin kendisi empirik bir ilişki olmaz. Bu ilişki, Festinger'in tutumu değişimi üzerine deneyinde olduğu gibi, böyle kavranabilir; ama o zaman, argümantasyon gözlemlenebilir dilsel davranış düzeyine indirgenmiş ve o güdülenime giren, rasyonel geçerlilik momenti atlanmış olur.

Popper düşünüş biçimlerinin bir rasyonalizasyonunu olanaksız görmüyor. Bu argümantasyon biçimi, kararları deneme amacıyla gerekçelendirmenin biricik olanaklı biçimidir. Ama asla inandırıcı bir biçim olmadığı için, Popper, tümdengelimsel kanıtlamayla karşılaştırıldığında bu biçimin bilimsel olmadığını kabul eder. Betimsel bilginin kesinliğini bu biçime tercih eder; kuramların tümdengelimli bağlamıyla ve olguların empirik zorlamasıyla güvencelenmiş bir kesinliktir bu. Ancak, bu belirli tipteki önermeler ve deneyimler işbirliği de, haklılaştırılmaları gereken standartları gerektirir. Popper, eleştirel yönteminin uygulanmasından önce gelen kararın irrasyonalliğinde ısrar ederek, bu itirazdan kaçıyor. Popper'e göre tutum biçimi, kuramların deneyimler ve argümanlar temelinde kabul edilmesine karar vermeye hazır olmaya dayanır. Ama bu yaklaşımın kendisi ne argümanlarla ne de deneyimlerle temellendirilebilir. Elbette, bu tutum tümdengelimli bir kanıt anlamında değil, ama destekleyici bir argümantasyon biçiminde gerekçelendirilebilir. Popper bu argümantasyondan ayrıntılı olarak yararlanıyor. Söz konusu eleştirel tutumu, belirli felsefi geleneklerle açıklıyor; bilimsel eleştirinin empirik varsa-

yımlarını ve sonuçlarını analiz ediyor; bunların, politik bir kamusallığın verili yapıları içindeki işlevlerini araştırıyor. Bir bütün olarak Popper'in yöntembilgisi, eleştirinin eleştirel bir gerekçelendirilmesidir. Tümdengelimsel olmayan bu gerekçelendirme, mantıksal bir mutlakçılık için doyurucu gelmeyebilir. Ama, bilimsel eleştiri, içkin bir gerekçelendirmenin ötesine geçen ve yöntembilgisel kararları sınayan başka bir gerekçelendirmeyi kesinlikle tanımıyor.

Popper eleştirel tutumu akla duyulan bir inanç olarak adlandırıyor. Bu yüzden, ona göre rasyonalizmin sorunu, bilme ve inanma arasında bir seçim yapmak değil, iki inanç türü arasında bir seçim yapmaktır. Ama –paradoksal bir biçimde ekliyor– şimdi yeni sorun, hangi inancın doğru, hangi inancın ise yanlış inanç olduğunda yatmaktadır.[14] Popper, tümdengelimli olmayan gerekçelendirmeyi bütünüyle yadsımıyor, ama eleştirinin gerekçelendirmesinden vazgeçerse bu gerekçelendirmenin mantıksal ve empirik ilişkileri sorunlu bir biçimde birbirine karıştırmasından, sanki zaten eleştirinin kendisinde bir çapanoğlu yokmuş gibi kurtulacağını sanıyor.

Albert, beni temellendirme sorunu için kanıtlamaya davet ediyor; sanki, öz temelllendirmede rasyonalizmden vazgeçildiğinde kendisi için tüm sorunların çözüldüğünü kabul etmiş görünüyor. Açıkça, böyle bir vazgeçişin olanaklılığını tutarlı bir biçimde göstermeye çalışmış olan William W. Bartley'e dayanıyor.[15] Ben bu çabanın başarısızlığa uğradığını düşünüyorum.

Bartley, rasyonalizmin kendini tümdengelimsel bir temellendirmesinin, mantıksal nedenlerden ötürü söz konusu olamayacağından yola çıkıyor. Bunun yerine, rasyonel olarak temellendirilebilir her

---

[14] Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1957 II, s. 30.

[15] *The Retreat to Commitment*, N. Y. 1962; özellikle III. ve IV. Bölümler; aynı yazarın, "Rationality versus the Theory of Rationality," M. Bunge (hz.), "*The Critical Approach to Science and Philosophy*" içinde, Londra 1964, s. 3 vd.

önermeyi –ama salt bu önermeleri de değil– kabul eden, bir eleştiriciliğin olanaklılığını irdeliyor: eleştiriden kaçınan görüşleri savunmuyor ama, eleştirel düşünüş biçiminin kendisi de dahil olmak üzere, tüm görüşlerin, rasyonel olarak temellendirilmiş olmalarını istemiyor. Bu arada, mantıksal bir sonuç olarak eleştirel sınamanın koşulları eleştiriye maruz kaldıklarında da bu görüş savunulabilir mi? İmdi, Bartley, ne test durumlarında deneyim organize edilirken uyulacak standartları sorguluyor ne de tümdengelimli gerekçelendirmenin geçerlilik alanı sorusunu yeterince radikal bir biçimde soruyor. Bir saptama aracılığıyla, eleştirebilmek için varsaymamız gereken tüm eleştiri ölçütlerinden kaçınıyor: Sözümona gözden geçirme kıstası ortaya koyuyor: "şöyle ki, argümanın önvarsaydığı şey, gözden geçirilebilirlik durumunun kendisinin, söz konusu durum içinde gözden geçirilemez olduğudur."[16] Bu kıstası kabul edemeyiz. Bu kıstas, argümantasyonun biçimini güvencelemek için ortaya konulmuştur; ama argümantasyonu, tam da, özgün başarısını açındırdığı boyutun içinde donduracaktır: bu, önceden uygulanmış olan ölçütlerin, sonradan yeniden gözden geçirilmesidir. Eleştirel gerekçelendirme gibi bir şey tam da, seçilmiş standartlarla empirik saptamalar arasında tümdengelimli olmayan bir bağlantıyı kurmaya, ve böylelikle düşünüş biçimlerini, kendileri de ancak bu düşünüş biçimlerinin perspektifinde bulunabilecek argümanlar yoluyla da desteklemeye ya da zayıflatmaya dayanır. Argümantasyon, tümdengelimli sistemlerin sınanmasının ötesine geçtiği anda, düşünsemeli bir yol alır; ancak uygulama sırasında düşünseyebileceği standartları kullanır. Argümantasyon, yalın tümdengelimden, uyduğu ilkeleri, sürekli tartışmaya açmasıyla ayrılır. Bu bakımdan, eleştiri, kendini en baştan olası eleştirinin çerçeve koşullarıyla bağlayamaz. Eleştiri olarak geçerli olabilen, her zaman ancak, eleştiri sürecinde bulunmuş, açıklanmış ve ola-

[16] A.y., s. 173. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

bildiğince yeniden gözden geçirilmiş kıstaslar aracılığıyla varolabilir. Bu, nihai olarak temellendirilemeyen, adeta düşünsemeli bir kendini gerekçelendirme döngüsünde gelişen kapsamlı rasyonelliğin boyutudur.

Bartley'in çekincesiz rasyonalizminin birçok çekincesi var. İçinde gerçek olan hakkındaki kuramların geçerliliğinin belirlendiği, biricik ve en dıştaki ufuk olarak eleştiriyi ciddiye almıyor. Rasyonelliğin ölçütleri ancak onun içinde açıklandıkları için tanımlanamayan eleştiriyi, kolaylık olsun diye, iktidar içermeyen tartışmada görüş farklılığının giderek artan bir çözülmesini içeren bir süreç olarak anlayabiliriz. Böyle bir tartışma, bu tartışmaya katılanların genel ve zorla dayatılmamış bir görüş birliği düşüncesine uyar. Burada "görüş birliği" doğruluk düşüncesini gözlemlenebilir davranışa indirgememelidir. Daha çok, her defasında görüş birliğine ulaşmanın aracı olan kıstaslar, bir görüş birliğine ulaşma süreci olarak kavradığımız sürece bağımlıdırlar. Bu yüzden, görüş birliği düşüncesi, doğru ve yanlış görüş birliğinin birbirinden ayrılmasını dışlamaz; ama bu doğruluk gözden geçirilmeyi içermeden tanımlanamaz.[17] Albert, yöntembilgisel bağlamlarda mantıklı tartışma gibi bir şeyi, olgu olarak varsaydığım itirazında bulunuyor (s. 245). Bir olgu olarak varsayıyorum, çünkü zaten kendimizi her zaman, anlaşmaya götürmesi gereken bir iletişim içinde buluyoruz. Ama bu empirik gerçekte aynı zamanda aşkınsal bir koşulun özgünlüğü de var: gerçekleri, hayallerden ayırmamıza yarayan standartlar üzerine görüşbirliğine, ancak tartışmanın içinde varırız. Biçimsel ve empirik önermelerin ayrım yapılmaksızın birleştirilmesi, içinde artık yöntembilgisel soruların, iletişim sorunlarından anlamlı bir biçimde ayrılamadıkları bir bağlama uygun olmaya çalışıyor.

[17] Krş. D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, Londra 1961, s. 92.

IV. Standartların ve Olguların Ayrılması

Albert'in bana isnat ettiği dördüncü yanlış anlama, olgular ve kararlar ikiciliğine ilişkindir. Bu ikicilik, doğa yasaları ile kültürel normlar arasındaki farkla açıklanabilir. Empirik eşbiçimlilikler üzerine kabuller, gerçeklerde tanımsal olarak boşa çıkabilirler, buna karşılık standartların seçimi sonradan eklenen argümanlarla gerektiğinde eleştirel olarak desteklenebilir. Bununla birlikte, bilimsel olarak elverişli bir bilgiler alanını, ancak argümantasyonun yorumbilgisel bir biçimi sayesinde emin olduğumuz bir pratik bilgi alanından açıkça ayırmak akla yakın geliyor. Ben, bu güvenilir ayırmayı, geleneksel deyişle bilim ve etik ayrımını, sorgulamakla ilgileniyorum. Çünkü bir yandan olgular üzerinde sağlanan kuramsal bilgi, tümdengelimli-empirik olarak değil, ancak eleştirel olarak gerekçelendirilebilen bir normatif çerçeve içinde oluşur. Öte yandan standartların eleştirel irdelenmesi, empirik düşünüşleri, yani olgu denilen şeylere itirazları, doğrudan içerir. Düşünüş biçimleriyle argümanlar arasında rasyonel bir bağlam oluşturan bir eleştiri, bilimin kapsayıcı boyutunun kendisidir. Kuramsal bilgi de eleştirel bilgiden daha kesin olamaz. Yine bu "yanlış anlama", Albert'in benim yönelimimi hiç anlamamış olmasından kaynaklanmış görünüyor. Olguların ve standartların ayrılmasını yadsımıyorum; ancak, bir olgular ve kararlar ikiciliğine ve buna uygun olarak bir yargılar ve öneriler ikiciliğine yani betimsel ve normatif bilgi ikiciliğine izin veren pozitivist ayrımın, yeterince uygun olup olmadığını soruyorum.

Popper, "Open Society"nin yeni bir baskısı[18] vesilesiyle standartlarla olgular arasındaki asimetrik ilişkiyi geliştiriyor: "(...) bir öneriyi kabul etme kararıyla, ona uygun standardı (en azından deneme niteliğinde) yaratırız; oysa, bir önermeyi kabul etme kararıyla, ona

[18] 4. Basım, Londra 1962, Cilt II, s. 369 vd.: "Facts, Standarts and Truth."

karşılık gelen olguyu yaratmış olmayız".[19] Bu ilişkiyi daha ayrıntılı olarak ele almak istiyorum. Önerileri ve yargıları tartışabiliriz. Ama buradaki tartışma olguları üretmediği gibi standartları da üretmez. İlk durumda daha çok, standartları kabul etme edimini gerekçelendirmek ya da ona karşı çıkmak için argümanları işin içine katar. Bu tür argümanlar empirik düşünüşleri içerebilirler. Ama bu düşünüşler tartışmaya açık değildirler. İkinci durumda tam tersi olur. Burada tartışılan standartların seçimi değil, yalnızca onların bir olguya uygulanmasıdır. Tartışma, verili bir hipotez açısından bir temel tümcenin kabul edilmesi edimini gerekçelendirmek ya da karşı çıkmak için argümanları işin içine katar. Bu argümanlar yöntembilgisel düşünüşler içerirler. Ama bu durumda, ilkeleri tartışmaya açık değildir. Deneyimbilimsel bir kabulün eleştirisi, bir standardın seçiminin eleştirel olarak irdelenmesiyle simetrik değildir. Ama bunun nedeni, irdelemenin mantıksal yapısının iki durumda farklı farklı oluşu değildir – yapı aynıdır.

Popper bu düşünsemeyi, doğruluğun uygunluğu kuramına işaret ederek yarıda kesiyor. Olgular ve standartlar ikiciliği, sonunda, bizim tartışmalarımızdan bağımsız olarak, olgular ve, olgular arasındaki önermelere uygun düşebilen ilişkilerin varlığı kabulüne dayanıyor. Popper olguların ancak sistemli gözlemin ya da denetim altındaki deneyimin standartları bağlamında oluştuklarını yadsıyor. Doğru önermelerde bulunmaya niyetlendiğimizde, onların doğruluğunun önermeler ve olgular arasındaki bir uygunluğa göre ölçüldüğünü zaten her zaman biliriz. Popper, kendileri de eleştirel irdelemeye tabi tutulması gereken kıstasın ya da standartın ya da tanımın tam da bu doğruluk kavramıyla ortaya konulduğu yönündeki akla yatkın itiraza, şu karşılığı veriyor: "Doğruluğun ne anlama geldiğinin ya da bir

[19] *A.g.y.*, s. 384. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

önermeye hangi koşullarda doğru denildiğinin, verili bir önermenin doğru ya da yanlış olup olmadığına karar vermeye yarayan bir araca –karar vermeye yarayan bir kıstasa– sahip olmasıyla aynı şey olmadığını ve bunun net bir biçimde ayrılması gerektiğini görmek belirleyicidir."[20] Bir kıstastan, belirlenebilir bir doğruluk standardından vazgeçmeliyiz; doğruluğu tanımlayamayız ama bununla birlikte, her bir tekil durumda, bir önermenin doğruluğunu sınadığımızda hedeflediğimiz şeyin ne olduğunu 'anlarız': "Bu denli çok insanın 'doğru nedir' sorusunun yanıtlanamaz olduğunu duyumsamaya yöneltenin, bir doğruluk kıstası istemi olduğuna inanıyorum. Ama, nasıl ki bir sağlık kıstasının olmayışı, sağlık kavramını anlamsız kılmıyorsa, doğruluk kıstasının olmayışı da, doğruluk kavramını anlamsız kılmaz. Hasta bir adam, sağlığın ne olduğuna ilişkin hiçbir kıstasa sahip olmasa bile, sağlıklı olmayı isteyebilir."[21]

Popper bu noktada, önermelerin anlamını, daha biz tek tek dilegetirimleri tanımlayamadan ve genel bir ölçüt koyamadan önce, bağlamdan anladığımız biçimindeki yorumbilgisel kavrayıştan yararlanıyor. Yorumbilgisine aşina olanlar, bu görüşten, böylesi dilegetirimlerin ve tümcelerin anlamına bir ölçüt olmaksızın yöneldiğimiz sonucunu çıkarmazlar. Daha çok –Popper'in yorumu da dahil olmak üzere– yorumu yönlendiren önanlama, standartları, dile getirilmemiş bir biçimde zaten her zaman içerir. Bu öncül standartların gerekçelendirilmesi olanaksız değildir, esasen tam da tanımlamadan vazgeçilmesi, mevcut metinlerin açıklanmasında ilerlendikçe, bulanık önanlamanın kendi kendini giderek düzeltmesine izin verir. Yorum, gelişen bir anlamanın ışığını, metinden, kendisinin ortaya çıkarıldığı ölçütlere geri yansıtır. Yorumbilgisel açımlama süreci, başlangıçta konulan standartlara uyum sağlanılmasıyla birlikte, onların gerekçelendirilmesini

[20] *Open Society* II, a.g.y., s. 371. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[21] *A.y.*, s. 373. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

de beraberinde getirir. Standartlar ve onları metne uygulamaya izin veren betimlemeler, henüz diyalektik bir ilişki içindedirler. Bir uygun doğruluğunun ölçütünde de durum aynıdır. Standartları ve onları olanaklı kılan betimlemeleri ancak ölçütlerin tanımlanması ve kıstasların saptanması, birbirinden koparır: ancak böylelikle ölçütlerin, ölçülen konu aracılığıyla, geriye etkiyen bir biçimde düzeltilmesini dışlayan, tümdengelimli bir bağlamı kurulur. Ancak şimdi, standartların eleştirel irdelenmesi, onların kullanımından ayrılır. Ama standartlar, üstkuramsal düzlemdeki eleştirel bir gerekçelendirme, kendini, uygulanan standartların nesne düzleminden ayırmadan önce de içkin olarak kullanılırlar.

Bu yüzden Popper, doğruluğun uygunluğu kavramına başvurarak, betimleyici, postula koyucu ve eleştirel önermelerin diyalektik bağlamından kurtulamıyor: standartları gerçeklerden böyle kesin bir biçimde ayırmaya izin veren doğruluk kavramı da, her ne kadar biz ona salt dile getirilmemiş bir biçimde yönelsek bile, eleştirel olarak gerekçelendirilmesi gereken bir standarttır. Eleştirel bir irdeleme, ister önerilerin (proposals) isterse de yargıların (propositions) kabul edilmesi söz konusu olsun, konuşmanın üç katlı bir kullanımını içerir: nesne durumlarını betimlemek için, betimleyici bir kullanım; işlem kurallarını saptamak için postula koyucu bir kullanım; ve bu kararları gerekçelendirmek için, eleştirel bir kullanım. Mantıksal olarak, bu konuşma biçimleri karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Burada betimleyici kullanım, kesinlikle belirli bir "olgular" sınıfına indirgenmiş değildir. Postula koyucu kullanım, pratik ya da mantıksal ya da yöntembilgisel kuralların söz konusu olmasına göre, normların, standartların, kıstasların ve her türden tanımların saptanmasına dek uzanır. Eleştirel kullanım, standartlar seçiminin ölçülüp tartılması, değerlendirilmesi, yargılanması ve gerekçelendirilmesi için argümanları kullanır; yani, dile aşkın düşünüş biçimleri ve tavırları tartışma-

nın içine sokmuş olur. Gerçek olan üzerine hiçbir önerme, argümanlar ve düşünüş biçimleri arasındaki bir bağlam netleştirilmeden, rasyonel bir sınamaya yetkin değildir. Betimlemeler, betimleme sırasında kullanılan standartlardan bağımsız değillerdir; ve standartlar, destekleyici argümanlarla gerekçelendirilmeleri gereken, ama aynı zamanda saptamalardan tümdengelime yatkın olmayan düşünüş biçimlerine dayanırlar. Düşünüş biçimleri argümanların etkisiyle değiştirilirlerse, o zaman böyle bir güdülenim açıkça mantıksal olarak yetersiz bir zorlamayı empirik bir zorlamayla birleştirir. Bu türde biricik zorlama, içyüzü görülememiş olanın şiddetini, onun bilincine vardırarak kıran düşünsemenin gücünden kaynaklanır. Özgürleştirici kavrayış, mantıksal zorlamayı, empirik zorlamaya tercüme eder. Eleştiri tam da bunu başarır; olgular ve standartlar ikiciliğini aşar ve aksi durumda kesin kararlarda ve tümdengelimlerde ansızın parçalanacak olan bir irdelemenin sürekliliğini ancak böylelikle kurmuş olur.

Bir sorunu, rasyonel ve zorlamasız bir görüş birliğine ulaşma amacıyla tartışmaya başladığımız anda, dili ve eylemi, tümceleri ve düşünüş biçimlerini, kendi momentleri olarak içinde barındıran bu kapsamlı rasyonellik boyutunda deviniriz. Eleştiri zaten her zaman bir momentten bir ötekine geçiştir. Eleştiri, deyim yerindeyse, eleştirinin yerine getirilmesiyle algıladığımız aşkınsal önemdeki bir empirik olgudur. Elbette, eleştiri, önce dile getirilmeden uygulanan standartların tanımlanmasıyla birlikte dile içkin bir mantıksal ilişkiler alanının canlı düşünsemeden kopartıldığı andan itibaren bastırılabilir ve tahrif edilebilir. Bu bastırma Popper'in Hegel'e yönelttiği eleştiride yansıyor: "Olgular ve standartlar ikiciliğini aşmak, Hegel'in özdeşlik felsefesinin belirleyici amacıdır – ideal ve gerçek olanın, hakkın ve gücün özdeşliği. Tüm standartlar tarihseldir: tarihsel olgulardır, aklın gelişimindeki evrelerdir, ki bu gelişme ideal ve gerçek olanın ge-

lişmesiyle aynıdır. Olgulardan başka hiçbir şey yoktur; ve sosyal ve tarihsel olgulardan bazıları, aynı zamanda standartlardır."[22] Popper'in, karşısına mantıksal pozitivizmin, tümcelerin ve nesne durumlarının farklı düzlemlere ait oldukları kavrayışını çıkardığı bu metafizik pozitivizm, Hegel'e tümüyle yabancıydı. Hegel mantıksal olanı ve empirik olanı, geçerliliğin kıstaslarını ve olgusal bağlamları, normatif olanları ve betimsel olanları hiçbir biçimde tarihsel olgular düzlemine yerleştirmemiştir; ama düşünseme, düpedüz ayrılmış momentleri de birarada tuttuğu için, eleştirel bilinç deneyimini dışlamamıştır. Eleştiri argümandan tutuma ve tutumdan argümana geçer ve bu devinim sırasında, gündelik dilin doğal yorumbilgisi içinde adeta doğallıkla iş başında olan ama bilimlerde, biçimselleştirilmiş dilin ve nesnelleştirilmiş deneyimin birbirlerinden ayrılmış momentleri arasında, eleştirel irdeleme yoluyla ancak yeniden kurulması gereken kapsamlı rasyonelliği edinir. Popper'in kendi varsayımlarına göre tutarsız olan "(...) hatalarımız ve eleştiri sayesinde öğrenebildiğimiz; ve standartlar alanında *olduğu kadar*, olgular alanında da öğrenebildiğimiz"[23] tümcesi, ancak bu eleştiri seçilen standartları tümdengelimli olmayan bir biçimde empirik nesne durumlarıyla ilişkilendirdiği ve bir momenti bir ötekiyle kıyaslayabildiği için doğrudur:

V. İki Strateji ve Bir Tartışma

Albert bir dizi soruyu ele alıyor, tartışıyor ve sonra yeniden bir kenara bırakıyor; bu soruların sıralanışında bir ilke göremiyorum. Başka sorunların, örneğin tarihsel düşünsemenin öneminin, değer yargısı içermeme postulatının ya da ideoloji eleştirisinin konumunun, dilsel bir karışıklığa düşmeden tartışılabilmeleri için, bir anlaş-

[22] Open Society II, a.g.y., 395. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[23] Open Society II, a.g.y., 386. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

ma zemini oluşturmak amacıyla dört temel yanlış anlamayı açıklamaya çalıştım. Şimdi artık niyetim yanlış anlaşılamaz diye düşünüyorum. Pozitivizme karşı, özneler tarafından düzenlenen bilimsel araştırma sürecinin, bilinmesi gereken nesnel bağlama, bizzat bilme edimi aracılığıyla ait olduğu şeklindeki bakış açısını savunmak istiyorum.

Bu bilimsel araştırma sürecinin toplumsal yaşam süreciyle oluşturduğu bağlamın boyutu, ne gerçeklerin ne de kuramların alanında yer alır; bu boyut, ancak deneyimbilimsel kuramlar için bir anlamı olan bir ikiciliğin beri yanında kalır. Bilimsel eleştirinin kapsayıcı iletişim bağlamında, daha çok, bir moment bir diğeriyle birleşir. Modası geçmiş bir dille konuşarak, olası bilginin aşkınsal koşullarının, burada empirik koşullar altında oluştuklarını söyleyebilirim. Bundan dolayı, ne bilgi sosyolojisi ne de arı yöntembilgisi bu düşünseme aşamasına ulaşabilirler. Daha çok, onların, eskiden ideoloji eleştirisi denilen birleşmesi ulaşabilir. Bu deyimi kullanmaktan hoşlanmıyorum, çünkü güncel tartışmayı gelişigüzel ilgi konumlarına kaydırmak istemiyorum. Beni, her durumda tüm bir bilimsel araştırmalar sisteminin temelinde yatan, bilgiyi yönlendiren ilgiler ilgilendiriyor. Böylece, pozitivist özanlayışa karşı empirik-analitik bilimlerin teknik bir bilgi ilgisiyle bağlantısına işaret etmek istiyorum. Bunun da, Albert'in bana isnat ettiği "ihbarcılık"la hiçbir ilgisi yok. Genel olarak Albert, empirik-analitik bilimsel araştırmanın kendisine yönelik bir eleştirinin uzağında olduğumu fark edemedi; sanki ben anlamanın yöntemlerini, açıklamanın yöntemlerinin karşısına koymuşum gibi düşündü! Tam tersine, ben eski yöntem tartışmasını karakterize etmiş olan çabaları yanlış, hatta gerici buluyorum: bunlar, dokunulmaz bölgeleri, belirli türde bir bilimsel araştırmanın müdahalesinden korumak için daha en baştan duvarlar ören çabalardır. Kendilerini böyle bir dokunulmazlık içine sokanlar, kötü diyalektikçilerdi.

Elbette, bilgiye yönelik ilgilerin düşünsenmesi sonuçsuz kalmaz. Bizi, bilimsel araştırma sistemlerinin yöntembilgisel çerçeveleri üzerine verilen kökten kararların bağlı olduğu düşünüş biçimlerinin bilincine vardırır. Ne yaptığımızı ancak böyle öğreniriz; bunu yaptığımızda neyi öğrenebileceğimizi ancak böyle biliriz. Örneğin empirik-analitik bilimsel araştırmaların, teknik olarak değerlendirilebilir bilgiyi ortaya koyduklarını, ama bunun eyleyen öznelerin özanlayışının yorumbilgisel olarak aydınlatılmasına yarayan bir bilgi olmadığının bilincine varırız. Sosyoloji, şimdiye dek birinci planda, ve asla sorunsuz olmayan bir biçimde, verili tarihsel durumlardaki sosyal grupların düşünsemesine katkıda bulunmuştur; günümüzde de, açıklandığı gibi, yalnızca sosyal davranışın empirik düzenliliği hakkında bilgi toplamak istediği durumlarda bile, bundan vazgeçmiş değildir. Kendi disiplinimiz içinde, tüm çabalarımızı, bu türde daha çok ve daha iyi bilgi kazanmaya yöneltmemiz gerektiği konusunda Albert'le hemfikirim. Ancak kendimizi bununla sınırlayabileceğimiz, sınırlamak zorunda olduğumuz ve hatta sınırlamamamız gerektiği konusunda ise onunla aynı fikirde değilim. Bu ülkede öteki sosyal bilimler bu yükten muaf iken ve bu yüzden kesin bir deneyimbilimin sınırları içinde daha hızlı ilerlemişlerken, sosyolojinin, tarihsel doğrultuda bir toplum kuralı görevini üstlenmesinin nedenlerini şimdi incelemek istemiyorum. Ama, başarılı bir pozitivist bilim politikası, bu görevden bütünüyle kurtulmayı ve onu bilimsel tartışmanın avlularına göndermeyi başarabilseydi ne olurdu? Pozitivistlerin elindeki ideoloji eleştirisinin tam da böyle bir amacı var. Bu ideoloji eleştirisi, sosyal grupların pratik bilincini, teknik olarak değerlendirilebilir bilgiye dayandırılmayan ve buna karşın kuramsal bir iddiası olan kuramlardan arındırmakla uğraşıyor. Bu temize çıkarma uygulanabilseydi ve başarıyla uygulanmış olsaydı ne olurdu?

Endüstriyel bir toplumun yeniden üretimi koşullarında, yalnızca

teknik olarak değerlendirilebilir bilgiyi kullanabilen ve kendileri hakkında ve eylemlerinin hedefleri hakkında rasyonel bir açıklama bekleyemeyen bireyler, kimliklerini yitireceklerdir. Mitosun gücü pozitivist bir biçimde kırılamayacağı için, bu bireylerin mitolojiden arındırılmış dünyaları, şeytanlarla dolup taşacaktır. Bu dilin rizikosunu üstleniyorum; bu dil, asla salt bir kahinler elitinin tekelinde olmayan bir deneyim alanına aittir. Açıkçası, imgelem gücünün sadece, içine hemen girilemeyip önce uyum sağlanılması gereken geleneklerle temas halinde biçimlendiğini kabul etmeliyim. Bu boyutta da rasyonel bir anlaşmanın olanaklılığı, Klaus Heinrich'in kısa süre önce yayımlanmış bulunan kitabının okunmasıyla sınanabilir.[24] Yola çıktığında kendini empirik-analitik araştırmalarla sınırlamış bulunan bir sosyoloji, toplumsal sistemlerin kendilerini sürdürmelerini ve kendilerini yıkmalarını, yalnızca pragmatik olarak başarılı uyum sağlama süreçleri boyutunca inceleyebilecek ve başka boyutları yadsımak zorunda kalacaktır. Kesin davranış bilimi olarak bir sosyolojide, sosyal grupların özanlayışına ilişkin sorular formüle edilemezler; ama bu sorular bu yüzden anlamsız değildirler, ne de bağlayıcı tartışmanın dışında kalırlar. Bu sorular nesnel olarak, toplumsal yaşamın yeniden üretimi salt teknik olarak çözülebilir sorunlar ortaya koymakla kalmayıp, amaçlı rasyonel araç kullanımı örneğine göre uyum sağlama süreçlerinden daha fazlasını içerdiği için ortaya çıkarlar. Toplumsallaşmış bireyler, yaşamlarını, hayvan topluluklarından farklı olarak hep yeniden kurulup yıkılması ve yeniden oluşturulması gereken bir grup kimliği aracılığıyla sürdürürler. Varoluşlarını doğal ortama uyum süreçleri aracılığıyla ve toplumsal çalışma sistemine uyum sağlayarak, ancak, doğayla madde değişimini, bireylerin aralarındaki son derece nazik bir dengeyle uzlaştırabildikleri ölçüde güvenceleyebilirler. Yaşamda kalmanın maddi koşulları en yüce olanla ve, organik

[24] *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt 1964.

denge her bir Ben'in kimliğinin içinde başkalarıyla iletişim aracılığıyla ancak gerçekleştiği ayrılma ve birleşme arasındaki bozulmuş dengeyle, sıkı sıkıya bağlıdır. Kendi kendine dayananların başarısız bir kimliği ve birbirleriyle konuşanların yanlış bir iletişimi, sonunda fiziksel etkileri de olan özyıkımlardır. Bireysel alanda bunlar psikosomatik rahatsızlıklar olarak bilinmektedirler; ama parçalanmış yaşam öyküleri, kurumların parçalanmış gerçekliklerini yansıtırlar. Kendini hep yeniden yeni bir kimlikle tanımlamanın meşakkatli süreçlerini, Hegel'in tinin görüngübilimi'nden ve Freud'un psikanalizinden biliyoruz. Ancak özdeşleştirmelerle, bu demektir ki yalnızca kimliğin dışarı vurulmasıyla güvencelenebilen bir kimliğin sorunu, aynı zamanda dil içermeyen bir olmayla, dil içermeyen yabancılaşma arasındaki, bireyselliğin feda edilmesiyle soyut tekillerin yalıtılması arasındaki mutlu dengeyi olanaklılaştıran bir iletişimin sorunudur. Her birey, bu tür, kimlik yitimi tehdidiyle karşı karşıya olma ve dilsel iletişimin çıkmaza girmesi deneyimlerini, yaşamının bunalım dönemlerinde yineler; ama bu deneyimler, insan türünün tarihindeki, toplumun tümüne ait öznelerin, doğayla tartışma içinde, aynı zamanda kendi kendilerinde yaşadıkları kollektif deneyimlerden daha gerçek değillerdir. Bu deneyim alanının sorunları, teknik olarak değerlendirilebilir bilgilerle yanıtlanamadıkları için, empirik-analitik araştırmalarla açıklanamazlar. Bununla birlikte, sosyoloji, 18. yüzyılda ilk ortaya çıkışından bu yana, bu soruları da –ve öncelikle bu soruları– tartışmaya çalışıyor. Bu sırada tarihsel olarak yönlendirilmiş yorumlardan kaçınamaz; ve açıkça görülebileceği gibi, bu soruların onun yörüngesinde sorulduklarını bir iletişim biçiminden de o kadar az kaçınabilir: burada, bireylerin, içinde, şeyleşme ve biçimsizleşme tehlikeleri arasından geçerek, kırılgan kimliklerini oluşturdukları bir iletişim bağlamının iletişimsel ağından söz ediyorum. Bu ağ, kimliğin mantıksal biçiminin empirik çekirdeğidir. Bilincin evriminde, kimlik sorunu

aynı zamanda yaşamda kalma ve düşünsene sorunu olarak ortaya çıkar. Bir zamanlar diyalektik felsefe bu ağın içinde yola koyulmuştur.

Diyalektik, kimi pozitivistlerin laubali dünya imgesinde, bir iyi sıhhatte olsunlar rolünü oynamaktadır. Diyalektik düşünüş biçimlerine kapıldıklarının, zaman zaman bilincine varan başka pozitivistlere göre de, diyalektik yalnızca, geleneksel mantıklılık kurallarına göre aslında artık düşünmediğimiz durumlardan sonra da düşünüp durabileceğimiz deneyimini dile getiriyor. Düşünme, biçimsel mantığın kurallarını çiğnediği için değil, onlara özellikle inatla bağlı kaldığı için, –sonra düşünsemeyi kesin olarak yarıda bırakma yerine, özdüşünseme düzleminde de– diyalektiğe yakalanır. Kesin deneyimbilimlerinin özdüşünsemesi, benim söylediğim gibi, pozitivist beklentiler karşısında mütevazilik uyarısında bulunur. Kuramlarımızın gerçekliği basitçe betimlemediklerini kavrayışı beraberinde getirir. Öte yandan, deneyimbilimsel analizin iyi gerekçelerle dayandığı geçici sınırlamalara göre olmaması gereken bağlamlara netlik kazandırma cesareti, tanımlamalarla da kırılamaz.

Bu gibi başlangıç konumlarında, pozitivistlerle, diyalektik düşünüş biçimlerinden utanmayanlar arasındaki bir tartışmada, hileler vardır. Yine de, her iki taraf da, aklın yolunun birliğine, böylelikle akıl yoluyla bir görüş birliğine ulaşmanın olanaklılığına inandıklarından ve, olası bir anlaşmanın ufku olarak çekincesiz bir eleştirinin kapsayıcı rasyonelliğini, istemli bir biçimde yadsımadıklarından, iki taraf arasında böyle bir tartışma yürütülebilir. Bu tartışmada iki taraf da başka bir strateji izler.

Albert, benim bilimsel olmayan bir strateji izlediğim suçlamasını yöneltiyor: bu stratejiye, muaf tutma ve örtme diyor. Albert'in biriciklikleri üzerinde ısrar ettiği sınama koşullarını bizzat tartışmaya sunduğum düşünülürse, bu betimleme bana pek anlamlı gelmiyor. Ben bir etrafından dolaşma stratejisinden söz etmeyi tercih ederdim:

bu pozitiviste, şimdiden, arkasından dolaşıldığı açıklanmalı. Bunun sempatik bir tavır olup olmadığını bilmiyorum; ancak, tartışmanın gidişi böyle davranmamı gerektirdi: Albert'in itirazları, benim zaten sorguladığım varsayımlara dayanıyor. Buna karşılık Albert'in stratejisini,[25] karartma suçlamasına simetrik olarak, köreltme biçiminde karakterize edebilirim. Ötekinin ne söylediğini anlamak istemiyor. Karşıtını, kendi dilini kabul etmeye zorlayan bu strateji, birkaç yüz yıl kadar geriye gider ve Bacon'un günlerinden bu yana olağanüstü başarılıdır. Kesin bilimlerdeki ilerlemelerin önemli bir bölümü, geleneksel soru soruş biçimlerinin yeni bir dile aktarılmasıyla ortaya çıkmışlardır; bu bilimler kendilerinin formüle ettikleri sorulara yanıt bulmamışlardır: Öte yandan aynı strateji, genel olarak bu tür bilimsel araştırmaların statüsü üzerinde tartışılmak istendiğinde bir ayakbağı haline gelir. Yöntemsel olarak uygulanan anlamamazlıktan gelme, zaten ortak olarak varsayılmış bulunan bir önanlama çevresinde yapılması gereken bir tartışmayı kurutur. Bu yöntemle, olsa olsa bilimsel altkültürlerin, bilimsel eleştirinin açıklığını zedeleyen bir etnosentrizmi körüklenmiş olur.

Anlaşılmazlık suçlaması bu bağlama girer. Bu suçlama empirik bir özne olarak beni hedef aldığı sürece, onu pişmanlık içinde sineye çekerim; Ama bu suçlama bir düşünme ve konuşma yapısına karşı yöneldiğinde, irdelenmesi gereklidir. Anlama iki taraflı bir ilişkidir. Zekice yapılmış pozitivist incelemeleri bir görev olarak okurken, birçoğunu anlamayışımın ya da hemen anlamayışımın acı verici deneyimini yaşadım. Bu zorluğu, metinlerin anlaşılmazlığına değil, öğrenme süreçlerimdeki eksikliğine yordum. Tam tersi bir durumda, Hegel'i ikinci elden alıntılayan birinin de böyle davranabileceği tahmini-

[25] Burada, Albert'in s. 243'te yaptığı hatayı hesaba katmak istemiyorum; Albert'in ülkede çok yaygın olan antikomünizmi, stratejisinin bir parçası haline getirdiğini sanmıyorum.

ni bütünüyle dışlamaya yeltenmiyorum.

Burada gelenekten, bir kökenin dayandırılacağı otoriteler beklentisiyle değil, olanak verdiği öğrenme süreçleri açısısından söz ediyorum. Belki Popper'in yapıtı tam da bu yüzden, büyük felsefi kuramlar arasında yer almaktadır, çünkü Popper, izdeşlerinden bazılarının adını bile bilmedikleri geleneklerle hâlâ akıllıca bir ilişki içindedir.

3. Bir Tartışmaya Not (1964):

Değerden Bağımsızlık ve Nesnellik*

Max Weber, değer yargıları tartışmasında, yanlış anlaşılamayacak bir biçimde, sosyal bilimlere, teknik olarak değerlendirilebilir bilgi üretme görevini veren bir konum almıştır. Tüm kesin empirik-analitik bilimler gibi sosyal bilimlerin de, amaçlı rasyonel bir araç seçimi için teknik önerilere tercüme edilebilen bilgiler sunması gerekmektedir. Koşullu tahminler ya da nedensel açıklamalar, empirik eşbiçimliliklerin bilinmesini gerektirirler. Söz konusu amaç için uygun olan bir sosyal bilim, bu yüzden sosyal davranışın güvenilir genelgeçer kurallarını bulabilmek hedefiyle kuramlar geliştirecek ve hipotezlerin geçerlililiğini sınayacaktır. Bu konunun gerektirdiği ölçüde, analiz, güdülenimleri anlama aracılığıyla sağlanabilir. Ne ki, bilginin hedefi, sosyal olayları anlamak değil, yasaya uygun bağlantılar aracılığıyla nedensel bir açıklamada bulunmaktır. Bu bakımdan, Max Weber, anlamı anlamayı, yöntembilgisel açıdan daha alt sıralarda bir statüye yerleştirir. Bu yüzden Parsons, haklı bir nedenle, Weber'den sosyal davranışın genel bir kuramına yönelik bilgi ilgisini istiyor. Ama Weber'in zihninde bilgiye yönelik başka bir ilgi var.

Rickert'in öğrencisine göre, bir kültür bilimi ilgisini empirik düzenliliklerin araştırılmasına yöneltemez. Bir kültür biliminin soruları kültür görüngülerinin koşulluluğunun analizine değil, imlemlerinin netleştirilmesine de yönelirler. Bu açıdan, teknik önerilerin kazanıldığı yasa hipotezlerinin türetilmesi ve sınanması adeta küçümsenmiştir;

---

* T. Parsons'un 15. Alman Sosyologlar Günü'nde (Nisan 1964) yaptığı "Wertfreiheit und Objektivität" başlıklı konuşma üzerine; (O. Stammer [hz.], *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965, s. 74 vd.).

bu hipotezler, henüz bu halleriyle "bizim hedeflediğimiz bilgiye" götürmeyen bir ön çalışma olarak görülürler: "O 'etmenlerin' tarihsel olarak verili, bireysel her bir gruplanışının analizi ve sınıflandırıcı serimlemesi ve onların böylelikle koşullanmış somut, kendi türünde *anlamlı* birlikte etkimelerinin ve her şeyden önce bu anlamlılığın nedeninin ve türünün *anlaşılır kılınması*, bir sonraki, ama bu ön çalışmanın kullanılmasıyla yerine getirilecek olan, bu ön çalışma karşısında bütünüyle yeni ve bağımsız bir görevdir."[1] Burada anlamın anlaşılmasına değil, yöntembilgisel olarak alt sıralardaki bir statünün açıklanmasına işaret edilmektedir. Bu yüzden, sayın Parsons'a *ilk* sorum şu olacak: Max Weber'in bilgi ilgisi, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin üretilmesinden yola çıkarak, toplumsal süreçlerin imleminin netleştirilmesini de hedeflemiyor mu? Bundan sonraki üç soru bu ilk soruyu irdeleyecek. Bu sorular, sırayla sayın Parsons'un haklı olarak öne çıkardığı üç kategorinin, anlama, değer ilişkisi ve değerden bağımsızlık kategorilerinin yöntembilgisel anlamına ilişkindirler.

Anlama. Max Weber, öznel olduğu sanılan bir eylem anlamının güdülenimi anlamayı, kültür değerlerinde nesneleşmiş imleme ilişkin, değer yorumlaması denilen şeyden ayırıyor. Bu anlamda, hem tek tek metinlerin hem de büyük dönemlerin "imlemi" vardır. Değer yorumlaması gerçek bağlamı değil, değerlendirilen bir kültür nesnesinde yatan ideal ilişkileri ele alır. Bu nesnedeki nesnel olarak olası değerlendirmelerin müdahale yüzeylerini kaldırır ve tarihsel bir nesnenin bireysel anlamını borçlu olduğu somut değer ilişkilerini ortaya çıkarır. Max Weber bu görevi tarihsel-filolojik bilimlere bırakabilir, çünkü sosyoloji sosyal olgulara giden başka bir yol bulmuştur. Sosyoloji öznel olarak, eylemlerin nedenlerini anlamaya yönelir. Bunu

[1] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, gözden geçirilmiş ve bütünlenmiş ikinci basım, Tübingen 1951 (bundan sonra *W. L.* olarak anılacak), s. 174 vd.

yaparken, arı davranış düzenleyici ilkelere uyan varsayımsal olarak amaçlı rasyonel eylemleri tercih eder. Bu yüzden, "sosyal davranışı yorumlayarak anlayan ve böylelikle akışı içinde nedensel olarak açıklayan"[2] bir katı sosyal bilim, bu yüzden, matematiksel iktisat kuramının gösterdiği gibi, normatif-analitik davranır.

Buna karşılık, Parsons gibi, sosyoloji kesin empirik-analitik bir bilim olarak temellendirildiğinde, sosyal roller artık öznel olduğu söylenen, arı düzenleyici ilkeler biçiminde yeniden kurulabilen bir anlamla örtüşmezler. Değer yapıları ve güdülenim yapılanmaları birbirlerinden ayrılırlar. Güdülenim anlaşılması söz konusu değer yapılarına giden yolu açamaz. Bu türdeki sosyal olgulara girişi yalnızca değerlerin yorumu türündeki bir yorumbilgisel anlama sağlayabilir. Durum böyle olunca, sosyal bilimler, tarihselcilikten bize miras kalmış olan bir "anlama" sorunsalıyla yüklenmiş olacaklardır. Parsons, bir değer evrenselciliğini isteyerek, bu sorunsalı bastırıyor: değer sistemlerinde nesneleşmiş imlem içerikleri, tüm kültürler ve dönemler için eşit ölçüde geçerli olan temel değer bileşenlerinden oluşmuş olmalıdırlar. Bu yüzden sayın Parsons'a *ikinci* sorum şu: anlayıcı bir sosyal bilim, güdülenimleri anlamanın ötesinde, Max Weber'in değer yorumu olarak tasarladığı, geleneksel imlem içeriklerinin yorumbilgisel olarak benimsenmesi boyutuna götürür mü?

Değer İlişkisi. Rickert, bu kavramın yardımıyla, kültürü tarihsel-yorumlayıcı bilimlerin nesnesi olarak, doğa kavramından ayırmaya çalıştı. Gerçi tarihçi bu nesneyle çıplak gözle iletişim kurmaz; onu kaçınılmaz olarak bir kez daha kendi kültürel konumunun içinde bulunduğu değer ilişkilerine sokar. Max Weber de bu kategorinin aşkınsal anlamını bilmektedir; bu kategori ilk planda bilimsel sorunların *seçimine* değil, tersine kültürbilimsel bilginin olası nesnelerinin

---

[2] *Grundriß der Sozialökonomik*, III. Bölüm, "Wirtschaft und Gesellschaft," eklerle ikinci basım, 1. cilt, 1. kitap, Tübingen 1925, s. 1.

kuruluşuna ilişkindir. Yoksa onda, doğa ve kültür bilimleri arasında bir ayrım saptanamaz.

Sosyoloji açısından bu ayrımı yadsıyan Parsons, sosyal bilim araştırmacısının yöntemsel değer ilişkisini, ancak bilimin değer sistemine karşı bir yükümlülülük olarak anlıyor. Bilimin değer sistemi, araştırmacının rolüyle belirli bir toplumun üyesinin rolü arasında kesin bir ayrımı emrediyor. Kültüre özgü değerler, araştırmacıyı olsa olsa sorunların seçimi sırasında yönlendirebilirler, bu sorunların üzerinde yöntemli bir biçimde çalışılması sırasında değil. Oysa, Weber'in kavrayışına göre, değer ilişkisi, kültür bilimlerinin yöntemlerine açıkça daha derinden etki ediyor. Doğa bilimlerinde, bir araştırmayı yönlendiren kuramsal bakış açıları, araştırmanın sonucunun denetimine tabidirler: bulgusal olarak verimlidirler ya da kullanışlı hipotezlerin türetilmesine katkıda bulunmazlar. Buna karşılık, kültür bilimlerindeki yöntemsel olarak yönlendiren değer ilişkileri, değer ilişkisi olarak araştırmaya aşkındırlar: bir araştırmanın sonucuyla tashih edilemezler. Değer ideallerinden büyük kültür sorunlarına düşen ışık, devam ederse, kültür bilimleri de durdukları yeri ve kavramsal donanımlarını değiştirmeye koyulurlar ve "çalışmalarına anlam ve yön verebilecek gezegenlere" (*W.L.* 214) yola çıkarılırlar. Sosyoloji, empirik eşbiçimliliklerin nedensel analitik bilgisini, daha ileriye giden bir bilgi ilgisinin hizmetine sunabilmesini bu kurucu değer ilişkisine borçludur. "Bizi çevreleyen, içine yerleştirilmiş olduğumuz yaşam gerçekliğini, kendi özgünlüğü içinde anlamak istiyoruz – bir yandan bu gerçekliğin tek tek görüngülerinin kültürel imlemini, diğer yandan da onun tarihsel olarak böyle oluşunun ve başka türlü olmayışının nedenlerini" (*W.L.* 170 vd.)

Max Weber'i de, tarihsel-sosyolojik araştırmalarında, onun kavramsal yapılarını ve kuram oluşumlarını belirleyen bir düşünce, tüm toplumsal alanların rasyonelleştirilmesi düşüncesi yönlendirmiştir.

İktidar biçimlerine, kent yerleşimlerine ve eğitim biçimlerine ilişkin ideal tiplerin, Weber'in genel toplumsal gelişimini yorumladığı bakış açısını veren o gizli tarih felsefesiyle uyum içinde oluştukları ve düzenlendikleri sık sık belirtilmiştir. Parsons'un da vurguladığı, özellikle biçimsel hukuk kavramıyla açınan hukuk sosyolojisinin merkezi konumu da böyle açıklanmaktadır: özel mal sahiplerinin amaçlı rasyonel takas ilişkisiyle, rasyonel bir devlet kurumunun bürokratik iktidarı arasında genel ve soyut sistemlerden oluşan bir sistem aracılık etmektedir. Max Weber'in amaçlı rasyonel eylem tipine ilkin mantıksal nedenlerden ötürü tanıdığı yöntemsel önceliğin bile, normatif-analitik amaçlardan öteye, genel bir rasyonelleştirme eğilimi yerleştiğinde, empirik olarak kapsamlı hipotezleri olanaklı kılma hedefi vardır.

Bu yüzden, sayın Parsons'a *üçüncü* sorum şu olacak: Sosyal bilimlerde kaçınılmaz olan değer ilişkisi yalnızca sorunların seçimine mi uzanır yoksa, kuramların oluşumuna da etkisi var mıdır?

Değerden bağımsızlık: Sosyalbilimsel kuramların temel ilkelerinin, içkin deneyimbilimsel kıstaslara göre çürütülemeyen genel yorumlamalara bağımlı olduklarından yola çıksak bile, bu tür varsayımlar da açıklanabilirler. Değerden bağımsızlık postulatı bu konuya ilişkindir. Değer ilişkileri yöntemsel olarak kaçınılmazdırlar ve bununla birlikte nesnel olarak bağlayıcılıkları yoktur. Bu yüzden, betimleyici önermelerin, normatif içerikteki varsayımlara bağımlılığını ilan etmek durumundayız. Weber, özellikle değerden bağımsızlığın yöntemsel anlamını, empirik-analitik bilginin sosyal teknik olarak değerlendirilmesiyle bağlantı içinde irdeliyor. Sosyal eylemin empirik düzenliliklerinin bilgisi, amaçların salt varsayımlı olarak konuldukları amaçlı rasyonel bir araç seçimi için teknik önerilere uygun düşüyor. Değerden bağımsızlık postulatı bilim kuramı açısından kendiliğinden anlaşılırdır. Açıkçası, ancak Max Weber'in bu postulayla birleştirdiği, *bilim politikasal* amaç tartışmaya neden oluyor. Weber, bu postulayı, sosyal

bilimleri, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin üretimiyle yetinen bir bilgi ilgisine indirgemek için kullandı. Bu bilginin sadece betimleyici bir içeriğe sahip olması doğrultusundaki üstkuramsal saptama, tartışmaya değmez. Ama, sosyolojinin gücünü harcaması gerektirenen pozitivist davet, kuşkulara ve protestolara yol açtı. Burada kendimi, bu bilim politikasal davetin, Max Weber'de hem kendi araştırmalarının tipiyle, hem de sık sık açıklanan yorumbilgisel amaçla: tarihsel bağlamların kültürel imlemini açıklamak ve onlardan, günümüzün toplumsal durumunu *anlaşılır* kılmak amacıyla çeliştiği halde, nasıl açıklanabildiği sorusuyla sınırlıyorum.

Max Weber'in yöntembilgisini onun günümüzü belirleyen gelişme eğilimlerine ilişkin genel yorumundan kopartamayacağımızı düşünüyorum. Bu açıdan, daha eski Weber araştırmalarından, Löwith'in, Landshut'un ve Freyer'in çalışmalarından öğreneceklerimiz var.[3] Weber, yaşam koşullarının yaygınlaşan rasyonel örgütlenmesini, analizine kılavuz edindi: kapitalist iktisat düzeni, biçimselleştirilmiş hukuk ilişkisi ve bürokratik iktidar düzeni, kurumsal olarak bağımsızlaşmış alanlarının, sosyal eylemi eşbiçimli olarak kapsadıkları bir toplumun yapılarını oluştururlar. Weber'in, bu rasyonelleştilmiş yaşama evreninin çelik zırhını nasıl yargıladığını biliyorsunuz. Tam da eylemin amaçlı rasyonelliğini güvencelemesi gereken, yani özerk olarak konulmuş amaçlar için optimal bir araç kullanımına izin verecek olan örgütlenme biçimi, bu bireysel amaç koymanın özerkliğini gaspetmektedir. Max Weber'e göre, rasyonelleştirmenin irrasyonellikleri, bürokratikleştirme modelinde özetlenirler. Bürokratik yaşam idealinin tek başına egemen olması, ruhun parsellenmesine,[4] akıl yoksunu

[3] K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx," *Ges. Abhandlungen*, Stuttgart 1960, s. 1 vd. –S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Leipzig 1928.– H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Berlin 1930.

[4] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s. 414.

uzmanlara ve gönül yoksunu haz düşkünlerine yol açar.[5] Weber, önce "içinde belki insanların eski Mısır devletindeki fellahlar gibi, çaresizce itaat etmeye zorlanacakları"[6] bir itaat kabuğu vizyonunda bulundu ve sonra da günümüzün kültür sorununu şöyle formüle etti: "bu bürokratikleştirme eğiliminin ağır basması yüzünden, herhangi bir anlamdaki bireysel devinim özgürlüğünün herhangi bir kırıntısını kurtarmak nasıl mümkün olabilir?" (a.y. s. 321) Weber'in felsefi yanıtı şudur: rasyonelleştirilmiş bir dünyanın ortasında kesin kararcı bir biçimde kendini kanıtlama; politik yanıtı ise: istenci güçlü ve erk içgüdüsü olan önderlere devinim alanı – uzmanları hem otoriter hem de rasyonel bir biçimde kullanan güçlü politikacıya, kendi işletmesini hem otoriter hem de rasyonel bir biçimde kullanan özel girişimciye devinim alanı.

Demek ki "makineli önder", kısmi olarak rasyonelleştirilmiş toplumda, amaç koymanın yaderkliği (heteronomie) bedelini ödemeden, öznel amaçlı rasyonelliği sağlayabilecek görünen sosyal roldür. Bu çerçevede, bilim politikasal değerden bağımsızlık isteminin de kendi değeri vardır. Deneyim bilimleri ikili bir anlamda genel rasyonelleştirme sürecinin bir parçasıdırlar. Dünyayı büyüden arındırmışlardır, eylemi yönlendiren değerlerin ve normların nesnel geçerlilik iddialarını ellerinden almışlardır. Bu noktada, öznelleştirilmiş inanç güçleri arasında yapılacak bireysel bir karara ancak şimdi yer açarlar. Öte yandan bu bilimler de, bürokrasi gibi, kendi açtıkları, kesin karar verme devinim alanını yine kendileri gaspetme eğilimindedirler. Bu yüzden onların da teknik yardımcı işlevlere indirgenmeleri gerekir. Değerden bağımsızlık postulatı, sosyal bilimleri kısıtlayıcı bir biçimde, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin üretilmesinde sabitleme-

---

[5] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Cilt I, Tübingen 1920, s. 204.

[6] *Gesammelte politische Schriften*, genişletilmiş 2. basım, Tübingen 1958, s. 320.

yi hedeflediği ölçüde, kesin kararların otoritesine boyun eğen uygulayıcının, uzmanın kudretlilik kibirinden korunması gerektiğini söyleyen politik istemle benzeşiktir.

Ama, gördüğümüz gibi, bu kısıtlayıcı bilim kavramı önerisi, ironik bir biçimde, genel toplumsal gelişimlerin, geçerliliğe sahip olması gerekecekse, daha iddialı bir sosyoloji kavramını gerektiren bir yorumlanışına dayanır. Max Weber kendi çalışmasında, pozitivizmin çizdiği sınırlar içinde kalmamıştır. Gerçi o Yeni Kantçılıkla görüş birliği içinde, yöntembilgisel bakış açılarının ve kurallarının ve toplum analizinin sonuçlarıyla bağlantısını düşünsemeyi kendisine yasaklayacak kadar pozitivistti.

Bu yüzden, sayın Parsons'a *dördüncü* sorum şu: Sosyal bilimlerdeki empirik-analitik işlem biçimlerinde bağlayıcı olan yöntembilgisel kararlar, toplumsal süreçlerle bağlantıları içinde nereye kadar tartışılabilirler?

Aynı bağlamda başka bir soruyu da benden önceki konuşmacı sayın Albert'e yöneltmek istiyorum. Kendisi, değerden bağımsız çalışan sosyal bilimin yalnızca empirik düzenlilikler hakkında bilgiler getirmediğini, aynı zamanda eleştirel amaçlar için de kullanılabileceğini vurguluyor. Hiç kuşkusuz bu sosyal bilim geçerli değer sistemlerini mantıksal olarak ve verili bir durumda teknolojik olarak da sınayabilir. Ama bilimin, burada toplumsal eleştiri amacıyla, normatif olarak belirlenmesi, bir araştırmacının bireysel keyfiliğinden, ya da Popper'in söylemek istediği gibi, elverişli bir biçimde uygulanmış eleştirel bir gelenekten –ya da doğal ilgilerden bile– kurtulabilir mi? Nasıl olursa olsun, yine de bu tür yöntembilgisel temel tümcelerin ve kararların hesabını vermek zorundayız. Sosyologlar olarak, analizin kurallarını saptayanları, kendi açılarından, analiz edilen toplumsal süreçlerle bağlantı içinde değerlendirmekten korkmamalıyız. Bu türden önermeler artık kesin deneyim biliminin sınırları içinde kazanılma-

maktadır. Sosyolojiye geri dönen, sosyolojinin yöntembilgisinin ideoloji eleştirisi açısından sınanması işi, bilgi sosyolojisine kaydırılamaz.

Son olarak, tin tarihine ilişkin bir anımsatmada bulunmama izin verin. Sayın Parsons, Max Weber'in öğretisini, ideolojinin sonuna vardırmış olan bir gelişme için kullandı. Weber tarihselcilik, utiliterizm ve Marksizm üçlemini kırmış ve Avrupa'daki iç savaş cephelerinin ötesindeki özgür tartışma alanına götürmüş. Max Weber'in böyle geniş kapsamlı, sözcüğün en iyi anlamıyla liberal bir okunmasına izin veren politik geleneklerin ortasında duran Amerikalı meslektaşlarımızı kıskanıyorum.[7] Biz burada, Almanya'da, hâlâ suçluların peşindeyken, onları seve seve izleyebiliriz ancak. Ama Weber'in politik sosyolojisinin, bizim toprağımızda başka bir tarihi oldu: Weber Birinci Dünya Savaşı döneminde, sezarcı önder demokrasisi imgesini, çağdaş bir ulusal devletçi emperyalizm temelinde tasarımladı.[8] Bu militan geç liberalizm, Weimar döneminde, Weber'i burada ve bugün okuduğumuzda, Weber'i değil kendimizi sorumlu tutmamız gereken sonuçlara yol açtı: Carl Schmitt'in Max Weber'in meşru bir öğrencisi olduğunu görmezden gelemeyiz.[9] Etki tarihi açısından bakıldığında, Weber'in sosyolojisindeki kesin kararcı unsur, ideolojinin büyüsünü bozamadı, tersine kuvvetlendirdi.

---

[7] Krş. R. Bendix, *Max Weber – An Intellectual Portrait*, New York 1960.

[8] Krş. J. Mommsen, *Max Weber un die deutsche Politik*, Tübingen 1959.

[9] Dostça bir öneriye uyarak, şimdi, başka bir formüllendirmeyi, çift anlamlılığına ağırlık verildiğinde, daha uygun buluyorum: Carl Schmitt, Max Weber'in "doğal oğlu"ydu.

II. Yorumbilgisi

4. Bir Literatür Dökümü (1967):
Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine

I. Doğa Bilimleri ve Tin Bilimleri İkiciliği

Yeni Kantçılığın doğabilimsel araştırmalarla kültürbilimsel araştırmalar arasındaki yöntembilgisel ayrımlar hakkında başlattığı canlı tartışma bugün unutuldu; bu tartışmayı başlatan soru soruş biçimi artık güncel değilmiş gibi görünüyor. Bilimselci bir bilinç, yöntembilgisel yaklaşım biçimlerinde eskisi gibi varlıklarını sürdüren, derine işleyen ayrımların olmadıkları yanılgısı içinde. Bilimsel araştırma yapanların, egemenliğini sürdüren pozitivist özanlayışı, gerçek bilimlerin tekliği savını bağrına bastı: bilimsel araştırmanın mantığında temellendirilmiş olması gereken bilim ikiciliği, pozitivizmin ölçütlerine göre gelişme düzeyindeki bir ayrıma kısalıyor. Yine de tek bilimci bir programın önerdiği strateji, tartışılmaz başarılara yol açtı. Empirik eşbiçimlilikler hakkında yasa hipotezleri kazanan ve bunları sınayan nomolojik bilimler, şimdiden, kuramsal doğa bilimleri çevresinin ötesine, psikoloji, ekonomi, sosyoloji ve politika alanlarına uzanıyorlar. Öte yandan, geleneksel anlam içeriklerini benimseyen ve bunların üzerinde analitik olarak çalışan tarihsel-yorumbilgisel bilimler, eski yollarında ilerlemeyi sürdürüyorlar. Bu bilimlerin işlem biçimlerinin, sağın deneyimbilimleri modeline bütünüyle entegre edilebileceğine ilişkin ciddi bir belirti yok. Her konferans listesi, bilimlerin pratikteki bu bölünüşü hakkında bilgi veriyor – bu bölünme ancak pozitivistlerin el kitaplarına göre aşılamaz bir bölünmedir.

Bilimsel araştırma praksisinde doğalmış gibi kabullendiğimiz bu süregelen ikicilik, bilimsel araştırmanın *mantığı* çerçevesinde artık tartışılmıyor. Bilim kuramı düzlemine taşınmıyor; sadece iki bağıntı

sisteminin yanyana duruyor oluşunda dile geliyor. Bilim kuramı, ilişkili olduğu araştırma biçimine göre, ya deneyim bilimlerinin genel bir yöntembilgisi biçimini ya da tin ve tarih bilimlerinin genel yorumbilgisi biçimini aldı. Bilimlerin özgül bir biçimde sınırlandırılmış özdüşünsemesinin en ileri konumu, şimdilik K. R. Popper'in[1] ve H. G. Gadamer'in araştırmalarına işaret edilerek gösterilebilir. Analitik bilim kuramı da, felsefi yorumbilgisi de, terminolojik ve bölgesel olarak ayrılmış alanların sınırlarını çok ender olarak aşıyorlar.[2] Analitikçiler yorumbilgisel olarak çalışan disiplinleri genel olarak bilimlerin ön avlusuna layık görüyorlar; ve yorumbilgisi yöntemini kullananlar da de tam tersine nomolojik bilimlere genel olarak sınırlı bir önanlama atfediyorlar.

Analitik bilim kuramının ve temel ilkeleri yorumbilgisel olarak düşünsemenin anlayışsızlık içinde yanyana durmaları, taraflardan hiçbirini pekiştirilmiş özbilinçlerinde rahatsız etmiyor. Zaman zaman ortaya çıkan, iki kıyı arasına bir köprü kurma projeleri, heyecan verici bir düşünce aşamasında kalıyorlar.[3] Bir alanda hep yeniden semptomlara yol açmasaydı, bilim ikiciliğinin üstü örtülmüş kompleksine dokunmak için bir neden yoktu: ama sosyal bilimler alanında heterojen yaklaşımlar ve hedefler çarpışıyorlar ve içiçe geçiyorlar. Elbette, çeşitli sosyalbilimsel disiplinlerin mevcut durumu, kafa karıştırıcı bir gelişme eşitsizliğini ele veriyor; bu yüzden, açıklanmamış yöntembilgisel soruları ve sonuçlanmamış tartışmaları, mantık-

---

[1] Bu bağlamda sistematik olarak ele alamayacağım Popper'in bilim mantığının eleştiri için, krş. A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M. 1967.

[2] Bazı istisnalar: H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959; K. O. Apel, "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften," *Philos. Jahrbuch*, 72. Yıl; Münih 1965, s. 239-289.

[3] J. v. Kempski, "Brückenschlag aus Mißverständnis," *Brechungen*, Hamburg 1964, s. 221-234.

sal arındırmayla ve tek bilimci bir programla ortadan kaldırılabilecek bir bulanıklığın hesabına yazmak akla yakın geliyor. Bu yüzden pozitivistler sil baştan yapmakta tereddüt etmiyorlar. Onların postulatlarına göre, geleneksel sosyal bilimlerin zayıflamış gövdesinden, kuramsal doğa bilimlerinden yapısı gereği bir ayrımı olmayacak, genel ve ilkesel olarak tek bir empirik-analitik davranış bilimi ortaya çıkmalıdır.[4] Gerçi bunun ilk adımları ancak psikolojide ve sosyal psikolojide atılmıştır. Ekonometriye dahil olmadıkları sürece, ekonomik araştırmalar, varsayımsal olarak eylem kuramlarını gerektiren normatif analitik bir bilim modeline yöneliyorlar. Sosyolojik araştırmalar çoğun, ne gözlemlenebilir davranışlara indirgenebilen ne de amaçlı-rasyonel eylem örneğine göre yeniden kurulabilen bir eylem kuramının yapısal-işlevsel çerçevesinde kalıyorlar. Son olarak da, birçok sosyolojik ve siyasalbilimsel araştırma, genel kuramlarla bir bağlantı kurma niyetinde olmadan, tarihsel doğrultudadır. Bu üç kuramsal yaklaşım da, göstereceğim gibi, göreli bir haklılık iddiasında bulunabilir. Bu yaklaşımlar, pozitivizmin kabul ettiği gibi, eksik ya da belirsiz yöntembilgisel varsayımların sonucu değillerdir; bu daha karmaşık yaklaşımlara zarar vermeden, onları genel bir davranış bilimi paltformuna indirgenemek de olanaklı değildir. Ancak ilk bakışta, arındırıcı ayırmalarla aşılabilecek bir karışıklık varmış gibi görünüyor. Sosyal bilimlerde oluşmuş rakip yaklaşımlar, daha çok, genel toplum kuramları aygıtının, nesneleştirilmiş doğa süreçlerininkiyle aynı biçimde üst üste yığılamaması yüzünden negatif bir biçimde oluşan bir bağlamda yer alıyorlar. Doğa ve tin bilimleri, birbirlerine ilgisiz, barışçıl olmaktan çok uzlaştırılmış bir yanyanalık içinde yaşayabilirlerken; sosyal bilimler, aynı çatı altında birbirine aykırı yakla-

[4] Bu ilgi, şu iki derlemenin ortak yönünü oluşturuyor: H. Albert, *Theorie und Realität*, Tübingen 1964; E. Topitsch, *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965.

şımların gerilimine katlanmak durumundalar; burada bizzat bilimsel araştırma pratiği, analitik ve yorumbilgisel işlem biçimlerinin ilişkisini düşünsemeye zorluyor.

I. Tarihsel Bir Güncelleştirme

I.1. Doğa ve kültürbilimleri ikiciliğini yöntembilgisel olarak ciddiye almaya ilk girişen Rickert olmuştur. Rickert, Dilthey'in bilgi eleştirisi mertebesine yükselttiği tin bilimlerine yer açmak için, Kantçı akıl eleştirisi iddiasını, nomolojik bilimlerin geçerlilik alanıyla sınırlandırmıştır.[5] Bu çaba, aşkınsal felsefe çerçevesi içinde kalır. Anlığın kategorilerine göre genel yasalar altındaki olaylar 'doğa'yı oluştururlarken; 'kültür,' olguların bir değerler sistemiyle ilişkilerinden oluşur. Kültürel olaylar, yinelenemez olan her bir tarihsel anlamın imlemini bu bireyselleştirici değer ilişkisine borçludurlar. Rickert, Windelband'ın öne sürdüğü kesin biricik olanı betimleyen bir bilimin mantıksal olarak olanaksızlığını görüyor.[6] Rickert anlayıcı bilimlerin özgün başarısını bir olgu olarak görüyor: bu bilimler tarihsel olayların yinelenemez anlamını, yine de kaçınılmaz olarak genel olan, yani yinelenebilir olana yönelik dilegetirimlerde, kavrarlar. Ama Rickert'in önerisi bu olguyu doyurucu bir biçimde açıklayamıyor.

Rickert'in gizliden gizliye yaşam felsefesel varsayımı, kısaltılmadan, dil içermeyen yaşantıya giren bir gerçekliğin irrasyonalitesidir: bilen tinin aşkınsal bir biçimde sağlanan müdahalesi, bu gerçekliği

---

[5] W. Dilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1883), *Ges. Schriften* Cilt I; "Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" (1875-1900), *Ges. Schriften* Cilt V; daha sonra yazılmış bulunan, tarihsel dünyanın tinbilimlerinde kurulmasına ilişkin makaleler ve fragmanlar, *Ges. Schriften* Cilt VII., Husserl'in *Logischen Untersuchungen*'inin etkisindedirler. Bu makale ve fragmanlar, Kant'ın belirlediği bilim mantıksal yaklaşımından uzaklaşmışlar ve Heidegger için felsefi bir yorumbilgisinin bağlantı noktası olmuşlardır.

[6] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, Freiburg 1894.

alternatif görünümler halinde parçalar. Gerçekliğin yasalı süreklilik ya da heterojen tekillikler biçiminde kavranılmasını öngören bütünleyici yanlar, ayrılmış olarak dururlar. Uygun kuramsal bağıntı sistemlerinin seçimi, bize tam bir alternatif sunar. Bir sistemin önermeleri, öteki sistemin önermelerine dönüştürülemezler. Yalnızca 'heterojen süreklilik' adı, aşkınsal kavrayışta parçalanmış gerçekliğin tekliğini gösterir; salt araya eklenmiş teklik, sonlu anlığın bir sentezine denk düşmez. Değer kategorilerinin de mantıksal olarak genelgeçer olmaları gerekiyorsa, nasıl olur da genel yasalar altında doğa olarak kavranılan aynı gerçeklik, değer ilişkileri aracılığıyla bireyselleştirilebilir? Rickert, değerlerin, sınıf kavramlarıyla aynı mantıksal statüde olmadıklarını postule ediyor. Kültür görüngülerinin, kendileri için kurucu olan değerleri, elementlerin, bir sınıfın kapsamını altladıkları biçimde altlamadıklarını güvenceliyor.[7] Bu arada, bu çağrı, içinde yapıldığı aşkınsal mantık çerçevesinde yerine getirilemez. Rickert tarihsel bütünlük kavramını, bu kavramı tutabilecek diyalektik araçlara güvenmediği için, sadece sınırlarını belirlemekle yetiniyor. Sosyal bilimlerin, aşkınsal bilinç eleştirisinin varsayımlarından yola çıkan bir mantığı, Hegel'in tanımladığı özel ve genel diyalektiğinden kaçamaz. Bu diyalektik Hegel üzerinden tarihsel olarak bireyselleştirilmiş olan, tam da özdeş olmayan olarak özdeşleştirilmeyi isteyen bir kültürel görüngü kavramına varır.[8]

---

[7] Krş. "Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte," *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*'un 5. basımına ek, Tübingen 1929, s. 739 vd., özellikle s. 749 d.

[8] Krş. K. H. Haag, "Das Unwiederholbare," *Zeugnisse*, Frankfurt 1963, s. 152-161: "Özdeşlik, öznelliği ve nesnelliği kuran ve onları birbiriyle ilişkilendiren ilkedir. Ama bu ancak, varolan doğadan, insanların ve cisimlerin ruhu olan geneli yapmakla böyledir. Büyük Avrupa felsefesi onun kavramlarla kavranabilen olduğunu, sahiden var olan olduğunu ilan eder, öte yandan özdeş olmayanı, şeylerin, kavramsal olarak saptanmadan kaçan biricikliğini, hiçliğe indirir. Düşünmenin ve varolmanın en eski tarihinde özdeşliğin kazanılması-

Değer felsefesinin kendisi de Kant'tan Hegel'e tamamlanmamış bir geçişin aynı çift değerliliğinde yaşıyor. Rickert kültür kavramını ilkin aşkınsal idealizmin zemininde kuruyor. Doğa kategorisi gibi, belirli bir sistemde geçerli olan görüngülerin kavramı olarak kültürün de aşkınsal bir anlamı var; bu kavram nesneler hakkında bir şey söylemiyor, tersine nesnelerin olası kavranışının koşullarını belirliyor. Bir değer sisteminin, pratik akıldan a priori olarak türetilmesi gerektiği yolundaki iyimser kabul buna uygun düşüyor.[9] Ancak Rickert kısa sürede bu kabulden vazgeçmek zorunda kaldı.[10] Değer denilen şeylerin maddi çokluğu, ancak tarihsel öznelerin değere yönelik eylemlerinin içinde dile geldikleri gerçek bağlamdan okunabilir; isterse değerlerin geçerliliği böyle bir kökenden bağımsız olsun. Kabul etmek gerekir ki, Kantçılaştırıcı kültür kavramı, Hegel'in nesnel tin kavramında gelişmiş olan ama Yeni Kantçılığın yadsımak zorunda kaldığı aşkınsal-empirik çifte muğlaklığın eline düşüyor. Kültür bilimleri nesnelerini, zaten kurulmuş olarak hazır buluyorlar. Empirik olarak geçerli değer sistemlerinin kültür imlemleri, değere yönelik eylemden kaynaklanmışlardır. Bu yüzden, tarihsel olarak akıp gelen ve gelenekle aktarılan değerlerin empirik biçimi aynı zamanda değere yö-

---

nın bedeli, özdeş olmayanın içeriksel önemsizliğiyle ödenir. Antik çağdan bu yana, artık özdeş olmayana kendinde bir içerik düşmez, bu içeriği o artık ancak genelin altına yerleştirilmekle alabilir. [...] İnsanlığın özdeş olmayan dünyadan özdeş olan dünyaya geçişte zorlandığı, özel olanın feda edilmesi, bir kayıp olarak aynı zamanda üretkendir de. Bireysel olanın soyutlanması, insanların kendilerini ve doğayı özdeşleştirebilmelerinin ön koşuluydu. Bu önkoşul olmadan, insanlar bireyseli bireysel olarak algılamaktan da aciz olacaklardı. Bireysel olan ancak insanların ondan yola çıkarak kendilerini düşünsedikleri olumsuz olarak bir anlam kazanır." s. 152 vd. Şimdi ayrıca krş.: Th. W. Adorno. *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966.

[9] Rickert ilk makalesinde bu konumu almıştı: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899.

[10] Rickert'in konum değişikliği kuramını sistemli olarak ilk işleyişinde belli oluyor: "Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung," a.g.y.

nelik eylemde bulunan öznelerin aşkınsal olarak sağlanmış başarısını da içine almış ve korumuştur. Tarihle birlikte, bilimin konu alanına, içinde, eyleyen öznelerin kafaları aracılığıyla bir parça aşkınsal bilincin de dile geldiği, yani her defasında yalnızca aşkınsal olarak gerilmiş bir değerler ağında geçerlilik iddiasında bulunabilecek bir anlamın nesneleştiği bir boyut katılmıştır. Rickert "aşkınsal gereklilik" kavramıyla, tarihsel olarak gerçek imlem bağlamlarının bu nesnelliğinin hakkını vermeye çalışıyor.[11] Ama bu kavramda, yalnızca, olgularla değerler, empirik varlıkla aşkınsal geçerlilik, doğa ile kültür arasında saptanmış ayrımların boşuna çalıştıkları çelişkiler özetlenmiştir. Rickert aşkınsal felsefenin belirlemelerini bırakmak istemediği için, bu belirlemeleri farkında olmadan, elinde ufalamaktadır. Aşkınsal gerekliliğin gediğinden, Rickert'e karşı; Rickert'te ideal varlığın sıradan bir ontolojisinin saklı olduğunu açıkça itiraf eden bir değer felsefesi sızmaktadır (Max Scheler ve Nicolai Hartmann).

Bilim mantığı bugün artık Kantçı akıl eleştirisinin varsayımlarından yola çıkmamaktadır; nomolojik ve yorumbilgisel bilimlerin özdüşünsemelerinin güncel durumuna bağlanmaktadır. Analitik bilim kuramı mantıksal kuruluş için gereken kurallarla ve genel kuramların seçilmesiyle yetinmektedir. Tümceler ve olgular ikiciliğini saptamakta ve onun aşkınsal bir biçimde kavramaktan kaçınmaktadır.[12] Felsefi yorumbilgisi artık Kantçı bir doğa ve doğa yasası kavramıyla karşılaşmıyor. Kültürel görüngülerin bir dünyasını kurmaktan kaçınıyor ve geleneksel anlamın benimsenmesiyle yetiniyor. Bununla birlikte,

---

[11] Krş. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 3. basım, Tübingen 1915, s. 237 vd.

[12] Bu durum, Wittgenstein'ın aşkınsal dil mantığı için de geçerlidir (İleride, altbölüm III, 2). Krş. G. Patzig, "Satz und Tatsache" *Argumentationen, Festschrift f. J. König*, Göttingen 1964, s. 170 vd. Patzig olguları, tümcelerin yerine gelmiş doğruluk koşulları olarak kavrıyor. Her birinin olası deneyimin aşkınsal bir çerçevesi olarak yorumlanabileceği, olası doğruluk koşullarının çeşitli sınıflarını açıkça dikkate almıyor.

benim söyleyişimle, Rickert'in bilimlerin ikiciliğini düşünseme denemesinin bir yinelenişi, Kantçı olmayan varsayımlar altında da, Rickert'in özgün bir varyasyonunu yaptığı ve sonra yarıda bıraktığı, Kant'tan Hegel'e doğru devinimi bir kez daha başlatacaktır. Bu devinim günümüzde artık bir bilinç eleştirisi boyutunda olamaz, dilin aşkınsal bir eleştirisi boyutunda başlamalıdır. Heidelberg'teki değil ama Marburg'taki Yeni Kantçılığın kendisi de, Cassirer'in simgesel biçimler felsefesiyle, bu boyuta götürmüştür.

I.2 Cassirer, yaratılıştan ayrı bir geçerliliği olanın empirik anlamını bırakmadan, tarihsel olarak gerçekleştirilmiş imlemlerin empirik anlamına yetişmesi gereken, çift anlamlı değer kategorisinden kaçınıyor. Bu kategori yerine, simgesel biçimlerin mantıksal bağlamını araştırıyor. Cassirer, pozitivist dil analizinin yargıların mantığından tümcelerin gramatiğine yaptığı dönüşüme kendi tarzında katılıyor. Ama, kendini, gündelik dilde ya da deneyimbilimlerinde kullanılan işaret sistemleri arasındaki biçimsel ilişkilerle sınırlandırmıyor. Simgeler katmanı onu, aşkınsal başarıların ortamı olarak ilgilendiriyor. Cassirer, Humbolt'u, Hamann'ın örselemediği, tersine aydınlattığı bir Kant'ın gözüyle okumuştur. Görünüşteki nesne, artık görünün ve anlığın kategorileriyle dolaysız olarak değil, tersine duyusallık alanında kendisine de müdahale edilebilen aşkınsal bir ürün aracılığıyla, sistematik olarak düzenlenmiş olan ve duyusal izlenimlere nesnellik ödünç veren simgelerin yaratılması sayesinde kurulur. Anlık, görüngülerin sentezini çıplak olarak gerçekleştiremez; ancak simgeler, verili olanda bir verili olmayanın izini saydamlaştırırlar. Tin, sezgisel olarak ulaşılamaz bir gerçekliği temsil edebilen biçimleri, kendisi hayal ettiği ölçüde iç dünyaya ait olanı ayrımsayabilir. Gerçeklik, bir serimleme olarak görünür. Serimleme, aşkınsal bilincin temel işlevidir; bu bilincin başarıları dolaylı olarak, simgesel biçimlerin gramatik ilişkilerinden deşifre edilebilirler. Arı aklın eleştirisi-

nin yerine geçen simgesel biçimler felsefesi, böylelikle aşkınsal tutumuyla dilin mantıksal bir analizine yönelir.

Elbette, simgesel biçimlerin dili, deneyimbilimsel kullanım için kurulmuş im sistemlerinden daha zengindir. Bu dil, bilimin yanısıra mitosu, dini ve sanatı da kapsar. Cassirer de Rickert gibi kesin deneyimbilimsel bilginin eleştirisini tüm kültürel görüngülerin evrensel bir eleştirisine genişletmek ister:

"Her sahici temel işlevin, içinde salt taklit eden değil kökensel olarak yaratan bir güç barındırdığından, bilgiyle belirleyici bir ortak yönü vardır. Bu güç salt mevcut bir şeyi edilgin bir biçimde dilegetirmekle kalmaz, tersine tinin bağımsız bir enerjisini içerir, bu enerjiyle sadece var olan görüngü belirli bir imlem, özgün düşünsel bir içerik alır. Bu durum, sanat için olduğu kadar bilgi için de, mitos için olduğu kadar din için de geçerlidir. Tüm bunlar, empirik bir verili olanın basitçe içinde yansımadığı, tersine daha çok onların bunu bağımsız bir ilkeye göre ortaya koydukları özgün imge dünyalarında yaşarlar. Ve bunlardan her biri, anlıksal simgelerle aynı biçimde olmasa bile tinsel köken açısından onlarla aynı düzeyde olan kendi simgesel biçimlendirmelerini yaratırlar. Bu biçimlendirmelerden hiçbiri tam olarak bir diğerine açılmaz, ya da ötekilerden türetilmez, tersine bunlardan her biri belirli bir tinsel kavrayış biçimini gösterir ve bu biçimde ve bu biçim aracılığıyla aynı zamanda gerçek olanın özgün bir yanını kurar."[13]

Çeşitli simge sistemleri, eşit ölçüde bir perspektivist doğruluk iddiasında bulunurlar; bilim, özgül doğruluk önceliğini yitirir; felsefe bu önceliği, düşünsemeli olarak sınırlayarak, kendine saklar. 'Doğru' bilgi bundan böyle artık serimlenenin görülmesinde değil, simgesel serimlemenin aşkınsal koşulları açısından olanaklıdır. Simgesel bi-

[13] *Philosophie der symbolischen Formen*, Cilt I (1923), Darmstadt 1956, s. 9.

çimlerde dile gelen imge dünyaları aracılığıyla "'gerçeklik' dediğimiz şeyi görür ve ona bu dünyalarda sahip oluruz: çünkü, tine açılan en yüce nesnel doğruluk, sonunda tinin kendi ediminin biçimidir. Tinin kendi başarılarının bütünlüğünde ve bu başarılardan her birinin belirleneceği özgün kuralın bilgisi içinde [...]tin kendi kendisinin ve gerçekliğin görüsüne sahip olur. Ama, tinsel işlevlerin bu toplamının dışında mutlak gerçekliğin [...] ne olabileceği sorusuna artık yanıt alamaz, meğer ki bu soruyu gitgide yanlış konulmuş bir sorun, düşüncenin yarattığı bir hayal olarak tanımayı öğrensin" (a.y., s. 48).

Cassirer, serimleyici aklın bu özdüşünsemesiyle, yeni bir tin bilimleri felsefesinin kapısını açtığına inanıyor.

Cassirer doğa ve tin bilimlerinin çalıştıkları düzlemleri açıkça birbirinden ayırıyor. Rickert bu iki bilim türüne de, deneyim bilimleri statüsünü vermişti; şimdi tin bilimleri bir üst-kuram mertebesine ulaşıyorlar. Nomolojik bilimler, biçimsel olarak saptanmış işaret sistemleri içinde, gerçeklik hakkında önermeler üretirler. Böylece yine seçmeci olarak kavranmış bir gerçekliği, kendi özgül çerçeveleri içinde serimleyen mitosla, sanatla ve dinle aynı basamakta yer alırlar. Buna karşılık, kültür bilimleri, simgesel biçimler arasındaki biçimsel ilişkilere yönelirler. Gerçeklik hakkında bilgiler vermezler, hazır buldukları bilgiler hakkında önermelerde bulunurlar. Görevleri, serimlenebilir gerçeklik kesitlerini empirik olarak analiz etmek değil, serimleme biçimlerinin mantıksal analizini yapmaktır.

Böylelikle, Rickert'in kuramının zorluklarının çevresinden dolaşılmıştır: yalnızca, verili bir simgeler bağlamını, biçimsel bakış açılarıyla analiz etme istemi olduğu sürece, bireyselleştirilmiş bir özelin, sınıflandırıcı olmayan bir genelle uzlaştırılması sorunu ortaya çıkmaz. Belirli bir simge dilinin gramerinin bir yere dayandırılamaz bir bütünlük olduğu görülmüştür, ama Cassirer sanatın ve mitosun, dinin ve bilimin değişik gramerlerinin, aynı kategorilerle çalıştıkların-

dan emindir. Cassirer, çeşitlilik içindeki birliği sentetik bir biçimde oluşturan bu kategorilerin aşkınsal genelliğini, yine simgesel serimlemeyle irdeleyebilmiştir. Kültürel görüngülerin sınıflandırılması da sorun edilmez. Simgeler, fiziksel imler olarak duyusallık alanına uzansalar da, doğa bilimlerinin ilgilendiği empirik görüngülerle eş tutulamazlar. Simgeler, daha çok, bir dünyanın öznelere görünebilmesinin aşkınsal koşuludurlar. Kültürel yapılanımların bilimi bu yüzden nedensel-analitik olarak değil, biçimsel analitik olarak işlem yapar; olayların olgusal olarak bağıntılandırılmasına değil, yapıtların yapısal bağlamına yönelir. Bu bilim, simgesel biçimlerde, tarihsel olarak aktarılmış ve böylelikle empirik olarak hazır bulunmuş olanın momentinin de saklı olmasına karşın, aşkınsal mantığın düşünsemeci yaklaşımını paylaşır. Bu moment, Rickert'te olduğu gibi, çözülmemiş bir tortu oluşturmaz; çünkü Cassirer yeterince Hegelci bir biçimde, aklı, aklın nesneleşmelerinden, aşkınsal bilinci bu bilincin simgelerdeki hem aşkınsal olan hem de empirik olarak ele alınabilir anlatımlarından ayırmaz. Yine de Cassirer böylelikle kültür *bilimlerini*, artık bir simgesel biçimler *felsefesinden* ayırt edilmedikleri bir düzleme yükseltir. Onların bilim karakterini ortadan kaldırır.

Bilim ikiciliğinin, serimleyici aklın kuruluşu çerçevesinde yorumlanmasının ağır bir bedeli vardır. Nomolojik bilimlerin önermeleri empirik isabetliliğe ilişkin özgül geçerlilik iddialarını aslında öne süremezler, çünkü içinde formüle edildikleri bilim dilleri, ilkesel olarak mitlerin ve masalların diliyle aynı basamakta yer alırlar. Bilimsel önermelerin geçerliliği ancak, Cassirer simge sistemlerinin kökenlerinin aynı oluşundan, aşkınsal bilincin gelişim tarihi uğruna vazgeçmiş olsaydı, meşruluk kazanmış olurdu. Ama, simgesel biçimler felsefesine tarih boyutu girmez. Kültür bilimleri bu eksikliği paylaşırlar. Simgesel biçimlerin genel bir gramerinin taşıyıcısıdırlar; ama bu biçimlerin içinde kuruldukları tarihsel süreç, içinde kültürün aktarıl-

dığı ve sahiplenildiği gelenek bağlamı, yani tam da içinde kültürün etkisini açındırdığı boyut, kültür bilimlerine kapalıdır. Kültür bilimleri tarihsel olmayan bir biçimde işlem yaparlar. Gözlerinin önünde tarihin buharlaştığı yapı bilimleridirler; yalnızca, Wölflin'ci temel kavramlar örneğine göre bir yapıta içkin biçimler morfolojisini alıkoyarlar. Yöntembilgisel statülerini sadece Rickert'in açıklamaya çalıştığı tarih bilimleri, Cassires'in ağının arasından düşerler.[13a]

Cassirer 1924'te bir kez daha, kültür bilimlerinin bir mantığını kurmaya çalıştı.[14] Ama başlangıçta tek olan tam algıya yeni, anlığın başarılarını önceleyen bir boyut eklemeleri gereken, dilegetirimlerin algılanışının fenomenolojisi ve psikolojisi[15] doğal yaşama evreninin kuruluşu sorusu için önem taşıyabilirler (ve Husserl'in Kant'a geri dönmesine doğru bir açıklama getirebilirler) – ne ki, bilim mantığına anlamlı bir temel ilke vermiyorlar. Cassirer, bilim tiplerini deneyimin özgül kaynaklarına dayandırmak istiyor: nesnelerin ve dilegetirimlerin algılanışının kutupsallığında, doğa ve kültür bilimlerinin yöntemsel donanımında açıktan açığa biçimlendirilen karşıtlık konulmuş olmalıdır.[16] Ne var ki, bu bakış açısının simgesel biçimler felsefesiyle bir bağıntısı, ancak özgül kavram ve algılama yapıları, belirli simge sistemlerinin kullanılmasında türetilirlerse savunulabilir.

Yeni-Kantçılığın, bilim ikiciliğini açıklama yolundaki bu iki çabası da sonuçsuz kalmıştır. Bu sorun hem felsefi bilinçte hem de deneyim bilimlerinin yöntembilgisel özanlayışında –bir istisna dışında– unutulmuştur. Max Weber, Rickert'e dayanarak, onun sosyal bilimler için yöntembilgisel temel ilkelerini öyle etkili bir biçimde almıştır

---

[13a] Benzer bir zorluk bugün Fransa'dan yayılan yapısalcılık için de gösterilebilir; Krş. H. Sebag, *Strukturalismus und Marxismus*, Frankfurt/M. 1966.

[14] *Fünf Studien zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1961.

[15] Krş. *Philosophie der symbol. Formen* Cilt III (1929), Darmstadt 1959, s. 9 vd. ve s. 125 vd.

[16] *Logik der Kulturwissenschaften*, a.g.y., s. 39 ve s. 56 vd.

ki, Weber'in bilim öğretisi üzerine tartışmalar bugüne dek süregelmişlerdir.[17] Felsefe tarihi açısından bakıldığında bu, bir anakronizmadır, ama aynı zamanda Rickert'den ve Cassirer'den alınan sorunun, sosyal bilimlerin araştırma pratiğinde, pozitivist bilim mantığına karşın, henüz çözülmediğinin de bir belirtisidir.

1.3 Max Weber, doğa ve kültür bilimleri ilişkisine, Rickert ve Cassirer gibi bilgikuramsal bakış açısıyla yaklaşmamıştır. 19. yüzyılda ortaya çıkan tin bilimlerinin, tarihsel akla genişletilmiş bir saf aklın eleştirisi için varabildikleri sonuç onu huzursuz etmez. Weber, Dilthey'den bu yana bu soruyu ele alan felsefi araştırmaları, yalnızca kendi bilimsel araştırma praksisinin düşünsemesini başarabilmek için gereksindiği araçlar olarak alır. Yeni sosyal bilimleri, sistematik amaçlı yeni kültür bilimleri olarak kavrar. Açıkça, bu bilimler, filozofların karşıt bilim tiplerini inceledikleri yöntemsel ilkeleri birleştirmektedirler: sosyal bilimler doğa ve kültür bilimlerinin heterojen davranış biçimlerini, hedeflerini ve varsayımlarını dengelemelidirler. Max Weber özellikle açıklamanın ve anlamanın kombinasyonunu analiz etmiştir. Açıklamanın ve anlamamın birleştirilmesi yine de, davranış bilimlerinin, hedeflerin ya da varsayımların birleşimine ilişkin oluşuna göre, çok değişik kurallar içerir. Bu birleşimler ayrıldığında, Weber'in içiçe geçmiş bilim kuramı daha saydamlaşır. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın ilk paragrafındaki belirleme, *işlem* biçimini tanımlar: "Sosyoloji, sosyal eylemi yorumlayarak *anlamak* ve böylelikle sonuçlarını nedensel olarak *açıklamak* isteyen bir bilim, anlamına gelmelidir." Bu tümceyi, 'sosyal eylemin genel kuralları nasıl olanaklıdır?' sorusuna bir yanıt olarak anlayabiliriz. Genel kuramlar, empirik düzenlilikler hakkındaki kabullerin türetilmesine izin verirler; bu yasa hipotezleri açıklamaya yararlar. Sosyal eylemin düzenlilikleri, bu açı-

[17] Krş. 15. Alman Sosyologlar Toplantısı'nın Görüşmeleri: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965

dan, doğa süreçlerinden farklı olarak, anlaşılır olma özelliği gösterirler. Sosyal eylem, anlamlarını sonradan gerçekleştirerek kavradığımız, yönelimli eylemler sınıfına girer. Sosyal olguların nedenleri anlaşılabilir. Sosyal bir davranışın verili koşullarda optimal olarak anlaşılabilmesi, yasalı bir bağlamın pratikte var olduğu hipotezi için tek başına bir kanıt oluşturmaz. Bu hipotez, nedenleri anlayıcı yorumlamanın inandırıcılığından bağımsız olarak kanıtlanmalıdır. Anlamanın ve açıklamanın mantıksal ilişkisi bu yüzden varsayımsal tasarım ve empirik sınama arasındaki genel ilişkiye dayandırılabilir. Gözlemlenen bir davranışı anlayarak, rasyonel olarak izlenen bir amacı, ona yol açan neden olarak bu davranışa ekleriz. Ama, nedenleri anlama ancak, düzenli bir davranış hakkında, buradan kazanılan bir kabul, verili koşullarda empirik olarak uygun ise, sosyal bir eylemin açıklanmasına yol açmıştır.

Bu mantıksal ilişki, Max Weber'in amaçlı-rasyonel eylemi neden yöntemsel olarak öncelikli bir yere koyduğuna da açıklık getiriyor. Anlama yoluyla araya eklenen amaç, varsayılan yönelim, aslında ancak, amaç gerçekten eyleme neden olan bir güdüyü veriyorsa, empirik olarak isabetli bir açıklamaya götürebilir. Ama, eylem, amaçlı-rasyonel olarak seçilmiş araçlarla gerçekleştirilecek bir başarı yönelimiyle yönlendirildiğinde, yani öznel olarak açıkça kavranmış bir amaç için upuygun araçların seçimine yönelen amaçlı-rasyonel eylem tipinde, bu durum söz konusudur. Sadece bu eylem tipine izin veren kuramlar, arı ekonomi gibi, normatif-analitik davranırlar. Ancak, toplumsal süreçlerin, amaçlı-rasyonelliğin yöntemsel temel ilkesine gerçekten denk düştükleri dar sınırlar içersinde, empirik kapsamları olan hipotezlere götürebilirler. Bu yüzden tartışma, anlaşılır ama amaçlı-rasyonel eylemler hakkında, sistematik kabullerin nasıl kazanılabileceğine yönelir. Ancak böylesi kuramlar, anlamayı ve açıklamayı empirik-analitik bir çerçeve içinde birleştirirler. Weber'in ken-

disi de, anlamaya yönelik bir sosyoloji çerçevesinde, amaçlı-rasyonel eylemin ancak, kurulmuş bir amaçlı-rasyonel işleyiş modeline kıyasla bir "sapma" olarak incelenebileceği görüşündeydi. Bu zorluklar yüzünden, sosyal bilimlerin eylemin yönelimselliğini gözönünde bulundurmaları gerekip gerekmediği sorusu ortaya çıkmıştır: yasa kabulleri, ek olarak güdülenimleri anlamayla apaçık kılınsınlar ya da kılınmasınlar, betimleyici davranış değişkenlerinin bağıntılarıyla sınırlandırıldıklarında, anlama sorunsalı, davranış biçimiyle ilgili olduğu sürece, ortadan kalkmıştır. Weber de "gelecekteki bilimsel araştırmanın, anlamlı olarak özelleşmiş davranışlar için anlaşılmaz düzenlilikler bulması"[18] olasılığını görmüştü. Bu araştırma, anlamın upuygunluğu istemini yerine getirmeden, sosyal davranışın açıklanması için yeterli olacaktı. Ama Weber, bu tür yasaları sosyal bilimler alanından, ilkesel olarak dışlamıştır. Yoksa sosyal bilimler, sosyal davranışın *doğa* bilimleri statüsünü kazanırlardı; oysa ki onlar, *yönelimsel* eyleme yöneldikleri için, nomolojik *tin* bilimleri olmaktan öteye gidemezler.

Weber, bilim kuramına ilişkin makalelerinde, sık sık, sosyolojinin sosyal olguları, kültürel imlemleri içinde anlaması ve aynı zamanda onların kültürel koşulluluğunu açıklaması gerektiğinden söz eder. Burada açıklama ve anlama bağıntısı, sosyal bilimlerin hedefleriyle ilişkilidir.[19] Weber'in belirlemeleri çift değerlidir. Bu belirlemelerde, birbirine zıt iki yönelim yer almaktadır.

Weber bir yandan, kanıtlanmış yasa hipotezlerinin yardımıyla sosyal eylemi açıklamak ve koşullu tahminde bulunmak yönündeki empirik-analitik görevi her zaman vurgulamıştır. Sosyal bilimler de tüm nomolojik bilimler gibi, bu bakış açısıyla, amaçlı-rasyonel bir araç seçimi için teknik önerilere tercüme edilebilecek bilgiler üretir-

[18] *Wirtschaft und Gesellschaft*, § I,4.
[19] *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s. 189, s. 193.

ler. Sosyal bilimler "yaşamı, dışsal olayları olduğu kadar, insanların eylemlerini de hesaplayarak onlara egemen olma tekniği üzerine bilgiler"[20] sunarlar. Bu türden, teknik olarak değerlendirilebilir bilgi, empirik eşbiçimliliklerin bilinmesine dayanır; nesnel süreçler üzerinde koşullu tahminler biçiminde teknik uygulamayı olanaklılaştıran nedensel açıklamaların temelini oluşturur. Bu ilginin yönlendirdiği sosyalbilimsel bilgi, bu yüzden araçlarını yalnızca sosyal davranışın güvenilir genel yasalarını ortaya koyma amacıyla geliştirmeli ve kullanmalıdır. Konunun gerektirdiği ölçüde, bu analiz sosyal eylemlerin anlamlarının anlaşılması yoluyla da sağlanabilir. Bu arada, sosyal olgulara ulaşmanın yolunu ancak öznel bir anlamı anlama niyeti açabilir. Bu olgular ancak, analiz, öneğitimsel bir anlamanın ötesine geçerek, onların yasalı bağlamını nedensel olarak kavradığında bilinmiş olurlar. Max Weber değer yargısı tartışmasında, anlamı anlama yorumbilgisel niyetine yalnızca yöntembilgisel açıdan alt bir statü veren bu konumu almıştır. Ama bunun ötesinde, kafasında başka bir bilgi hedefi vardır.

Rickert'in öğrencisine göre, bir kültür bilimi, empirik düzenliliklerin araştırılmasıyla yetinemez. Bu yüzden, teknik önerilerin kazanıldığı yasa hipotezlerinin türetilmesi ve sınanması, başka bağlamlarda, bu haliyle henüz "ulaşmak istediğimiz bilgiye" götürmeyen bir ön çalışmadır. Bu bilginin türetildiği, üst konuma yerleştirilen ilgi, yorumbilgisel olarak belirlenmiştir: "O etmenlerin her durumda tarihsel olarak verili bireysel gruplanışının ve onların böylelikle koşullu somut, kendi türünde önem taşıyan birlikte etkimesinin analizi ve sınıflandırıcı serimlenişi ve özellikle de bu önemliliğin nedeninin ve türünün anlaşılır kılınması, bir sonraki, gerçi bu ön çalışmadan yararlanarak yerine getirilecek ama bu ön çalışmaya göre bütünüyle ye-

[20] *Wissenschaftslehre*, a.g.y., s. 591.

ni ve bağımsız bir görevdir."[21]

Sosyalbilimsel bilginin ilerlemesi şemasında nedensel analitik ve yorumlayıcı işlem biçimleri sırayla yer değiştirirler; ama bu bilgi bir anlamın, yaşam pratiği açısından bir imlemin, yani bir "anlaşılır kılma"nın içinde saptama yapar. Bu hedef açısından, bu defa anlama değil açıklama prosedürüne, yöntembilgisel açıdan daha alt bir statü verilir.

Weber, çatışan bu iki yönelim arasında açık bir biçimde ilişki kurmamıştır. Anlam ve imlem kategorilerini çeşitli kullanımları içinde yeterinde açıklamamış olmakla, bu yönelimlerin çift değerliliği hakkında da bir o kadar yanılabilirdi. Weber sosyal bir eylemin öznel anlamını taklit eden, güdülenimin anlamasıyla, yapıtlarda ya da olaylarda nesnelleşmiş bir imlemi benimseyen yorumbilgisel bir anlam anlaması arasında yeterince tutarlı bir ayrım yapmamıştır.

Güdülenim anlaması, anlama yabancı, yani, yorumbilgisel olarak anlaşılamaz yasa bilgisine götüren empirik-analitik bir bilimin çerçevesinde, yöntemsel bir adım olarak içerilmiş olabilir. Sosyal bilimlerde birbiriyle çelişen iki bilgi yöneliminin bulunmasının tek nedeni, burada bilen öznelerin, kendi konu alanlarıyla sezgisel olarak da bağlı bulunmalarıdır. Sosyal yaşama evreni, sosyal bilimsel bilginin kendisi kadar yönelimsel bir bağlamdır –kültür bilimlerinin aşkınsal felsefesel yorumu bu ilişkiye dayanabilirdi. Toplumsal süreçlerin nomolojik bilgisi, hem yorumbilgisel olarak, bilen öznenin ve onun sosyal bağlantı grubunun özanlayışının açıklanmasına girebilir, hem de koşullu tahminlere çevrilebilir ve idare edilen toplumsal alanların denetimi için değerlendirilebilir. Bilimsel araştırmanın yöntembilgisel çerçevesinin, araştırma sonuçlarının kullanılma işleviyle tartışmalı bağıntısı, elbette ancak, yöntemsel yaklaşımlarda yer alan bilgiyi

[21] A.y., s. 174 vd.

yönlendirici ilgilerin bilincine varılabildiğinde açıklanabilir. Sosyal bilimlerin kendi iç yapılarında ne zaman planlama ve idare etme yönelimine ve ne zaman kendini anlama ve açıklama yönelimine göre davrandıkları sorusuna ancak bundan sonra tam bir yanıt bulunabilir. Max Weber, hedeflerin çift değerliliğini açıklamadı, ama bütünüyle de gözlerden gizlemedi. Yine de, pozitivist izdeşleri gibi, sosyal bilimleri, hep yinelenen, sosyal bağlamların kültürel imlemini açıklamak ve buradan, günümüzün toplumsal konumunu anlaşılır kılmak görevinden kurtarmak istemedi.[22]

Açıklamanın ve anlamanın sorunlu ilişkisi, sadece sosyal bilimlerin işlem biçimlerine ve hedeflerine değil, onların epistomolojik *varsayımlarına* da dayanmaktadır. Sosyal bilimler tüm kültür bilimleri gibi, konu alanlarının yöntemler olarak sınırlandırılmasında açık olmayan bir önanlamaya bağlı mıdırlar? Weber, Rickert'in ortaya koyduğu değer ilişkisi kategorisinden yararlanıyor ve bu kategoriyi katı aşkınsal mantıksal anlamıyla kullanıyor: değer ilişkisi ilk planda bilimsel sorunların seçimine değil, genel olarak, kültür bilimsel araştırma için önemli olan deneyimin olası nesnelerinin kurulmasına uzanıyor. Ama, tin bilimci bu nesnelerle çıplak gözle bir iletişim kurmaz. Onları kaçınılmaz olarak bir kez daha, kendi kültürel konumunun içinde bulunduğu değer ilişkilerine sokar; demek ki, tin bilimcinin yöntemsel olarak belirleyen değer ilişkilerini, önceden kurulmuş nesnede zaten gerçekleştirilmiş olan değer ilişkileriyle uzlaştırılması gerekir. Rickert bu sağlamayı yorumbilgisel bir sorun olduğunu görmüştür.[23] Max Weber bu uzlaştırmanın yarı yolda analiz eder ve sonra onunla, değerden bağımsızlık postulatında karşılaşır.

Doğa bilimlerinde, bir araştırmanın yürütüldüğü kuramsal çerçeve, araştırmanın sonucu aracılığıyla denetime tabidir: araştırmanın

---

[22] *Wissenschaftslehre*, a.g.y., s. 171.

[23] *Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, a.g.y., s. 693 vd.

bulgusal olarak verimli olduğu ya da kullanışlı hipotezlerin türetilmesi için uygun olmadığı ortaya çıkar. Buna karşılık, yöntemsel olarak yönlendiren değer ilişkileri, kültürbilimsel araştırmaya aşkınsal kalırlar: bir araştırmanın sonucuyla tashih edilemezler. Değer ideleri nden büyük sorunların üzerine düşen ışık, devam ederse, kültürbilimleri de duruşlarını ve kavramsal donanımlarını değiştirmeye hazırlanırlar ve "çalışmalarına anlam ve yön verebilecek gezegenlere yol alırlar."[24] Sosyal bilimsel kuramlar, içkin deneyim bilimsel kıstaslarla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen genel yorumlara bağımlıdırlar. Gerçi böylesi varsayımlar açıklanabilirler. Değer ilişkileri yöntemsel olarak kaçınılmazdırlar, ama nesnel olarak bağlayıcı değildirler. Bu yüzden sosyal bilimler, bu tür normatif varsayımların kuramsal temel kabullerini ilan etmekle yükümlüdürler. Değerden bağımsızlık postulatı buna dayanır.

Buna karşılık, günümüzde, kuram oluşturmanın, tüm nomolojik bilimlerde aynı kurallara uyduğu kavrayışı egemendir. Değerden bağımsızlık, betimleyici ve normatif içerikli önermeler biçimindeki mantıksal ayırmayla güvencelenir; ancak sorunların seçimi hâlâ değerlendirmelere bağlı olabilir.[25] Bu daha dar kapsamlı formüllendir-

---

[24] *Wissenschaftslehre*, a.g.y., s. 214.

[25] H. Albert, "Wertfreiheit als methodisches Prinzip," E. Topitsch (hz.), *Logik der Sozialwissenschaften*, a.g.y., s. 181 vd. – W. G. Runciman, pozitivist kavrayışa karşıt olarak, değer yargısı sorununu, Max Weber'in kendini içine yerleştirdiği boyutta ele alıyor. W. G. Runciman, *Social Science and political Theory*, Cambrdige 1963 (Almancası, Frankfurt am Main 1966), s. 59'da: "Weber'in, aşırı pozitivistik görüşe karşılık, sosyal bilimlerin tür olarak doğal bilimlerden ayrıldığına inandığını gördük. Temel bakış noktalarının keyfiliği sorunu bir kenara bırakılsa bile, tarihsel anların biricikliği ve insan davranışının anlamlılığı, sosyal bilimcinin her zaman karşısına çıkan, doğa bilimcinin ise şanslı bir biçimde esirgendiği bir yorumlama bölgesi bulunduğunu gösteriyor. Bu durum karşısında, sosyolojik bir araştırmanın değer belirtmeyen terimlerle çerçevelenemeyeceğini kabul etmediği için değil; bu kabul etme, geri kalan sorunlar karşısında onun düşündüğü ölçüde bir bağışıklık sağlayamadığı için, Weber'in prosedürü kesintiye uğrar. Bakış açılarının keyfiliği,

mede, değerden bağımsızlık postulatı bilim politikası açısından bir değer kazanıyor: ona göre yalnızca temel kabulleri sadece yorumbilgisel olarak açıklanabilen tarihsel bir önanlamadan bağımsız olan ve bu yüzden yerleşik olarak kullanılabilen kuramlar bilimsel olarak elverişlidir. Böylelikle Weber'in kendi görüşü nötralize edilmektedir. Çünkü Weber, sosyal bilimlerde değer ilişkileri içermeyen yani tarihsel olarak bağımlı içerikleri olmayan, kuramsal temel kabullerin genel olarak olanaklı olduklarına karşı çıkmıştı. Sadece sorunların seçimi değil, içinde bu sorunların analiz edilecekleri kuramsal çerçevenin seçimi de, tarihsel olarak geçerli değer ilişkileri tarafından belirlenmiş olmalıydı. Weber gibi, sosyalbilimsel araştırmayla, yöneldiği ve aynı zamanda kendisinin de içinde bulunduğu nesnel bağlamın, yöntembilgisel açıdan zengin sonuçları olan karşılıklı bağımlılığına bir kez inanıldığında, elbette bir başka soru da kendini dayatır. Yöntem-

---

yalnızca terimlerin özgün seçimi içinde kabul edilemez, ayrıca bu biricik sınırlandırmayla, yürütülen araştırma değerlerden bağımsız sürdürülebilir. Değerlerin sorulan sorular üzerinden bulaşması her zaman engellenemez ve böylelikle değerler, verilen yanıtlardan da bütünüyle uzak tutulamazlar. Yargılama terimlerinin araştırma içinde kullanılmaları gerekir ve böylelikle – bu benim görüşümdür– uygulanan geçerlilik teknikleri ne denli sıkı olurlarsa olsunlar, her zaman bir yorumlama alanı bulunacaktır." Runciman, değer yargısı sorununun, kendisi de dilsel olarak yapılandırılmış bir konu alanına uygun olan kuramsal bir dilin seçimi sorunuyla bağıntısını görüyor: "Bu nokta, hiç kuşkusuz, Weber'in 'değer ilişkisi' üzerine tüm konumunu vurgulayan ve bir yanda kişiler ve eylemlerle, öbür yanda nesneler ve olaylar arasındaki temel ayrımdan kaynaklanan konuyla aynıdır. Ama, Weber'in gördüğü gibi, her zaman, hem sosyolojik hem de felsefi tartışmada, terimlerin seçilmesiyle karşı karşıya oluşumuz gerçeği, böyle bir seçimin doğası gereği tartışılmaz olduğunu da içermek zorunda değildir. Benim tartışmak istediğim, Weber'in bu fazladan varsayımıdır. Aslında verili bir durumda, tartışmanın şu ya da bu tarafının düşüncesini değiştirmeye ikna edilebilmesi yoluyla, tikel terimlerin uygulanışına karşı çıkmak ya da savunmak olasıdır. Dahası, bu durum, hem sosyolojik apaçıklığa, hem de bu apaçıklığın uyandıracağı düşünülen övgünün ya da yerginin temelinde yatan felsefi önvarsayımlara başvurmayı gerektirecektir." (a.y., s. 173) [Metinde İngilizcedir, y.n.]

sel olarak belirleyen bu değer ilişkileri, aşkınsal düzlemde etkin bir gerçek bağlam olarak, bizzat sosyalbilimsel analize sokulamazlar mı? Kuramsal bir çerçevenin seçilmesinin bağlı olduğu temel ilke kararlarının empirik içeriği, yine toplumsal süreçlerle bağlantı içinde açıklanamaz mı? Bana öyle geliyor ki, biz yöntembilgisinin bugünün sosyolojik analiziyle olan bu bağıntısını tam da Weber'in bilim öğretisi üzerinde kanıtlayabiliriz.[26] Gerçi Weber'in kendisi, Yeni Kantçılıkla görüş birliği içinde, kendine bu düşünsemeyi yasaklayacak kadar pozitivistti.

2. Sosyoloji ve Tarih: Günümüzdeki Tartışma Üzerine

2.I. Yöntem ikiciliği incelemelerinin anımsanması sadece tarihsel bir gözden geçirmeyi mi sağlar yoksa süregelen bir sorunsalı güncelleştirir mi? Bugün, sosyal bilimlerin, tin bilimlerinin yorumbilgisel yörüngesinden çıktıkları ve tarihle sorunsuz bir ilişki kurma biçimi buldukları görüşü ağır basmaktadır: sosyal eylemin genel kuramları, tarihsel gelenek bağlamına adeta çapraz durmaktadırlar. Burada özellikle işi olması gereken sosyoloji, tarihe karşı kayıtsız kalır. Verilerini özgül bir bağlamı gözetmeden değerlendirir; verilerin tarihsel değeri en baştan nötralize edilmiştir. Sosyoloji için tüm tarih şimdiki zaman olmuştur – elbette, geri dönemez ve yinelenemez bir sürecin düşünsemeli olarak güncelleştirilmesi anlamında değil. Tarih daha çok, bir evrensel eşzamanlılık düzlemine yansıtılır ve böylelikle kendi tininden yoksun bırakılır. Bunun koşulunu ilk önce bizzat tarihsel-

[26] Krş. Bu kitapta, s. 83 vd.'de daha eski Weber araştırmasının (K. Löwith, "Max Weber und Karl Marx," *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, s. 1 vd.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Leipzig 1928; H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Berlin 1930) bakış açılarını sürdürdüğüm tartışma yazım. Daha yeni Weber literatürü için Krş. R. Bendix, *Max Weber*, Tübingen 1964 ve E. Baumgarten, *Max Weber*, Tübingen 1964.

yorumbilgisel bilimler yaratmışlardır.

Tarih bilincinin genişletilmesiyle, tarihi gelenekleri güçsüz düşüren tarihsel aydınlanmanın diyalektiğinde, tarih bilimlerinin payı vardır; tarih bilimleri aydınlanmış özneleri, davranışı yönlendiren geleneklerin doğal şiddetinden kurtarırlar. Her biri kendi tarihini küresel bağlama görelileştirerek ve tarihi bir bütün olarak da yüksek kültürlerin birçoğulculuğu olarak güncelleştirerek, yeni bir mesafe yaratırlar. Bu noktada tarihselcilik, özel tarih (Geschichte) ile dünya tarihinin (Historie) birliğinin koparılışını, yani etkiyen gelenek olarak algıladığımız tarihsel süreçlerin ortadan kaldırılmasını gösterir. Joachim Ritter tin bilimlerinin bu işlevini endüstri toplumunun ortaya çıkışıyla ilintilendirmiştir: "Böylece bilimlerin tarihten ve insanın tarihsel, tinsel dünyasından oluşumu, Avrupa'daki ve şimdi dünyanın her yerindeki modern toplumun, içinde, kendisine önceden verilmiş olan tarihsel köken dünyalarından kurtularak kendini kurduğu gerçek sürece dahildir. Modernleşme sürecinde insanların dünyası olduğu her yerde ve zorunlu olarak, [...] tarihsel olanı [...] harekete geçirir [...]. Böylelikle tarihin gerçek tarihsizliği görülebilir olur; (bu süreç) insanı insan olarak ancak onu tarihe ve kökene gömülü kendi varlığından koparmakla hukuğun ve devletin öznesi yapabilir ve ona toplumsal bir varoluş kazandırabilir."[27] Ritter, bu görüşü, Hegel'in hukuk felsefesini yorumlama yolunda kazanmıştır.[28] Soyut hukuk çerçevesinde, gereksinimler sistemi olarak burjuva toplumu sadece kendini sürdürmeye yönelik doğal istem ve gereksinimlerin doyurulması doğal alanı üzerinde temellenmiş görünüyor. Burjuva toplumunun

---

[27] J. Ritter, "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft," *Jahresschrift 1961 der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster*, s. 11-39, s. 31 vd.

[28] J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Arbeitsgemenisch. f. Forschung d. Landes NRW, H. 63, Köln 1957, yeni bir basım: edition suhrkamp, Frankfurt/M. 1964.

kendiliğinden tasarladığı doğa kuramı, modern toplumun tarihsiz doğasını isabetli bir biçimde yansıtmaktadır. Bunun tehlikesi, öznelerin toptan toplumsallaştırılmasıdır. Bu toplum, özgürlüğü yalnızca soyut, doğa bazında indirgenmiş bir toplum olarak barındırır, onu yalnızca bu indirgenmiş biçimde, kendisiyle ikiye bölünmüş bir öznelliğe "özelliğinin ve özgürlüğünün ve böylelikle korumanın olanaklığına açık"[29] bırakır. Burada Ritter'in Hegel yorumu tartışılmamaktadır;[30] burada diyalektiği, bu yorumun yol açtığı tarihsizlik ilgilendirmektedir.

Endüstriyel toplum tarihsel geleneklerden kopuyor ve doğal ortamlar üzerinde teknik uygulamaya yöneliyor; ama aynı ölçüde, özneleri de doğal temelin örgütlü zorunluluklarından kurtarıyor ve onları toplumun ötesinde öznel bir özgürlük sahasına koyuyor. Gerçi bu özgürlük sahasını ancak, bağlayıcıklarını yitirmiş ve nesneleştirilmiş olan geleneklerin korunmasını bir bütün olarak topluma üstün tutarsak ve böylelikle kendimizi toptan bir toplumsalaşma tehlikesinden ve aynı zamanda da toplumsal malzemenin kendini nesnellik olarak öne süren tin üzerindeki egemenliğinden korursak elde edebiliriz. Bu bakımdan, tarihsel bilimler 'tinsel kompensasyon organı' olurlar. Gelenek olarak parçaladıkları şeyi, alıntı olarak yeniden ulaşılabilir kılarlar.

H. Schelsky'nin bir bilimler kuramı tasarımı,[31] gerçi vurgunun kaydırılmasıyla da olsa, Ritter'in savlarıyla bağlantı kurmaktadır.[32]

---

[29] Ritter, a.y., s. 44.

[30] Krş. Benim makalem: "Hegels Kritik der französischen Revolution," *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, s. 89 vd.

[31] Ritter, "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften," a.g.y., s. 34.

[32] H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg 1963, s. 222-228; 278-295; Schelsky'nin yeni bir üniversitenin ayırıcı özelliklerine ilişkin tasarımına da bkz.: Mikat ve Schelsky, *Grundzüge einer neuen Universität*, Gütersloh 1966, s. 35-70.

Schelsky tarihsel bilimlerin, eskimiş geleneklerin korunmasıyla sosyal ve teknik zorunluklar alanını bütünüyle aşabileceklerine artık pek güvenmemektedir. Bu bilimlerin görevi, olası eylem tasarımlarının alanını dolaysız şimdiki zamanın ufkundan öteye deneysel olarak genişletmekle sona ermektedir. Ama ayrıca, eylemde yön gösterme rolünü doğa ve davranış bilimlerine devretmişlerdir. Bilimlerin ikiciliğini belirten sınır, bugün bir yanda tarihsel tin bilimleriyle, öbür yanda doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındadır. Davranış bilimleri, tıpkı doğa bilimlerinin doğaya egemen olmak için teknikler ortaya koymaları gibi, sosyal eylemin yönlendirilmesi için teknikler ortaya koymaya hazırlanmaktadırlar. Her ikisi de, küresel boyutlardaki nötralize edilmiş bir tarihin küresel boyutlardaki temizlenmiş zemininde açınan teknik-bilimsel bir uygarlığın en seçkin üretici güçleri arasında yer almaktadırlar. Bu yüzden, teknik olarak kullanılabilir bilgi üreten tüm öteki disiplinler gibi sosyal bilimler de tarih sonrasına (Posthistoire) aittirler – bir zamanlar, kuramlarının tarihsel olarak verili bir durum anlayışına bağlı olmasından kaynaklanıyor görünen komplikasyonlardan da kurtulmuşlardır. Tin bilimlerinin tarihsel bilinci dünya tarihinin nesneleştirilmiş kapsamını iyice soğurmuş ve bu kapsam nesnel olarak zorlayan bir bağlamın gücünü kazanmıştır. Dünya tarihi etki tarihi olarak dondurulmuştur. "Gelenek olarak doğrudan doğruya bireylere ve kolektiflere, eylem doğrultularını veren geçmiş, tarih bilimleri tarafından araya bir mesafe konularak bilimsel-eleştirel olarak araştırılabilir bir nesneler dünyası haline getirildiğinde; modern insan geçmişe karşı, kendisine ancak şimdi, doğal ve sosyal çevreyi bilimsel kavrayışlara göre yeniden biçimlendirme yetisi veren açık bir gelecek özgürlüğünü kazanır. Modern toplumların, doğa ve sosyal tekniklerinde boy gösteren, 'tarihsizliği,' ancak geçmişin bilimselleştirilmesi yoluyla yaratılabilir."[33]

[33] Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, a.g.y., s. 280.

Bu yüzden, tarihle bir ilişkiyi yöntembilgisel olarak dışlayan nomolojik bilimler, bu tarihsiz uygarlıkta 'eylemin' ve bilginin yönlendirilmesini üstlenirler. Modern toplum "dünyanın teknik haline gelmiş doğa bilimleri ve sosyal bilimler aracılığıyla yeniden inşasının yasalarına uyar; modern endüstri toplumları ve bilim uygarlığının katılaşması ve ve kendine özgü yasalılığı, idealler tarafından yönlendirilen kişiliğin etkili olma olasılığını ve kendini politik ve sosyal edimde ve etkide tarihsel olarak anlamak zorunda olma zorunluluğunu kaldırmaktadır."[34]

Ritter ve Schelsky, bilimlerin bugün içinde işlev gördükleri tarihsel bağlamı düşünsüyorlar. Tarihin gerçekdışılığına ilişkin savları doğru olsaydı, kendi düşüncelerinin değerine inandırıcılık kazandırılamazdı. Ritter'in ve Schelsky'nin analizleri, alıcılarının özanlayışını değiştirebilen ve eylem içinde yönlendirmek isteyen incelemeler sınıfına giriyorlar. Ne ki, pratik bilinç üzerinde, nomolojik bilimlerin bir parçası oldukları ve teknik olarak kullanılabilir bilgiler sundukları için değil, sadece kendilerinin de, tarihsel doğrultuda düşünseme kategorisine dahil oldukları için etkili olabilirler. Oysa, Ritter'in savı ve Schelsky'nin bu sava dayandırdığı kuramı, bu durumu kuşkulu kılıyor: dönemin pozitivist özanlayışını, kavramak yerine yalnızca dile getiriyorlar.[35] Elbette, eylemi yönlendiren değer sistemlerinin doğal geçerliliği bir kez kırıldıktan sonra, tarihselcilik, davranışı yöneten geleneklerin, modern toplumların özanlayışını artık naif bir biçimde değil, tersine tarihsel olarak aydınlatılmış bir bilincin ışığında belirlemelerine ya da belirleyebilmiş olmalarına katkıda bulunmuştur. Ama, nesnelleştirilmiş bir dünya tarihini ideal bir eşzamanlılıkta gerçeklerin bir kozmozu olarak biraraya getirebilmiş olması, yalnızca

[34] A.g.y., s. 225.

[35] Buradan itibaren krş. Benim makalem: "Erkenntnis und Interesse," *Merkur*, Aralık 1965.

kendi pozitivist inanç ikrarına uygun düşmektedir. Aslında yorumbilgisel bilimlerin kendileri de, ezelden beri olduğu gibi, açıkladıkları gelenek bağlamının içinde yer almaktadırlar. Onların nesnelci özanlayışlarının belli sonuçlara yol açtığını kabul etmeliyiz: bu özanlayış etkili geleneklerin düşünsenerek benimsenmesinin sterilize bir bilgisinden kaçınmakta ve tarihin genel olarak müzelikleştirilmesi için çalışmaktadır. Ama böylelikle tarihsel olarak etkili bir süreklilik, durdurulmuş değil, olsa olsa bastırılmış olur.

Elbette, tarihin bilimsel olarak meşrulaştırılmış bir bastırılması zemininde, nomolojik bilimin yardımıyla yaşam praksisinin kesin olarak araçsal eylemin işlev sahasına sürülebileceği doğrultusunda nesnel bir görüntü oluşabilir. Teknik olarak değerlendirilebilir bilgi üreten araştırma sistemleri, pratikte endüstriyel toplumun üretici güçleri haline gelmişlerdir. Sadece teknikler ortaya çıkardıkları için, eyleme yön verme yetileri yoktur. Sosyal eylem önce gündelik dildeki iletişimde, gelenekle sağlanan bir işbirliğidir ve pratik sorulara yanıtlar gerektirir. Praksis ancak, sosyal yaşam kendini toplumsal çalışma ve şiddet içeren kendini kanıtlama sistemlerinde bir varoluşa indirgediği zaman, araçsal eylemle örtüşebilir. Nomolojik bilimlerin pozitivist özanlayışı, teknik yoluyla eylemin bastırılışına olsa olsa ivme kazandırır. Standartların kabulüne dayanan pratik sorular, rasyonel irdelemeden uzaklaştırıldıkları zaman ve elverişli bilgi olarak sadece teknik açıdan değerlendirilebilir bilgi geçerli olduğunda, geride kalan rasyonellik parçasında artık sadece araçsal değerlerin etkililiği vardır.[36]

Üretici güçlerin günümüzdeki konumunda, teknik ilerleme ve sosyal yaşama evreni arasındaki ilişki artık şimdiye kadar olduğu gibi doğallık içinde süremez. Yaşam praksisinin eski biçimlerine denetim-

[36] Krş. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Londra 1964.

siz bir biçimde giren teknik becerinin, kazandırdığı her yeni ivme, en yoğun rasyonallikle çiğnenmiş geleneğin sonuçları arasındaki çatışmayı keskinleştirir: bu durum daha sonra teknik-bilimsel uygarlığın genel olarak tarihten bağımsızlaşması gibi görülebilir. Tüm bilimlerin pozitivist özanlayışı ile bir kez daha pekiştirilen bu görüntünün nesnel gücü, yine de yalnızca teknik ilerlemenin yönünü, düşünsemeden belirleyen ilgi bağlamını gizler. Teknik şeysel zorlamaların bağımsızlaştıkları görüşü, ideolojik bir görüştür. Bu yüzden, teknik bilginin pratikte kullanılışının tarihsel bir durum bağlamında bile hâlâ rasyonel olarak nasıl açıklanabileceği, teknik bilginin pratik bilince bağlayıcı olarak nasıl çevrilebileceği sorucu ortaya çıkar. Teknik araçların sosyal yaşama evrenine eklenişine uzanması gereken bir düşünseme, şu ikisini aynı anda başarmalıdır: bir durumun, nesnel koşullarını, kullanılabilir ve uygulanabilir teknikleri ve de mevcut kurumları ve etkili ilgileri *analiz etmeli* ve aynı zamanda sosyal grupların gelenekle belirlenmiş bir öz anlayışı çerçevesinde *yorumlamalıdır*. Bu yüzden, bu, teknik bilginin pratik bilince rasyonel olarak bağlayıcı bir biçimde çevrilmesi sorunu ile, analitik ve yorumbilgisel yöntemleri bütünleştiren bir sosyal bilimin olanaklığının yöntembilgisel koşulları arasında bir bağlantı görüyorum.

Yüzyılımızın ortasından beri, tarih felsefesinin 18. yüzyıldan bu yana öncelediği şey: insanlığı tek bir etkileşim bağlamına çekmiş olan tek bir dünya, gerçek olmuştur. Böylelikle tarih kendisini dünya tarihi *olarak* kurmaktadır. Temeli, dünyayı hemen kuşatan endüstri toplumudur. Yüksek kültürler için şimdiye dek belirleyici olan, genel ve özel tarihle doğal bir birlik içindeki, gelenek bilinci, tarihçi bir bilinç içinde çözülmektedir. Endüstriyel gelişme ve nükleer silahlanma sistemleri, özel tarihin değişmiş bir yığışım durumunda rekabet etmektedirler. Ama özel tarihin bağlantı sisteminin dönüşümleri de yalnızca genel tarihsel olarak kavranabilirler. Düşünsemeden vazgeç-

mediğimiz, ya da kötürümleştirilmiş bir rasyonellik uğruna ondan yoksun bırakılmadığımız sürece, insan türünün gelişim tarihinin boyutunu, cezasız kalmayacak bir biçimde görmezden gelemeyiz. Tarih, görünüşte kendi tarihinin ötesine uzanan bir uygarlığı da kavramamız gereken bütünsellik olduğu için, dünya tarihsel olarak ele alınan bir sistemi de aşmış oluruz. Bir bütünsellik olarak tarihi yadsıyan Schelsky, direttiği kavrama niyetini gerçekleştirmek için sonunda aşkınsal bir toplum kuramına sığınmak zorundadır.[37]

Gerçi bu, epistemolojik niyeti pratik niyetle birleştiren özgün bir aşkınsalcılıktır: olanaklı sosyolojinin koşullarını ve sosyal olanın sınırlarını bir arada kendisi açıklamak durumundadır.[38] Sosyal bilimlerin bu yeni mantığının adeta yeni bir soru soruş biçimi vardı, bilindiği gibi bu da "insanın toplumdan bağımsızlığı"ydı.[39] Bu önerinin tutarlılığı tartışma götürmez. Kendi tarihsel bağlamından eni konu koptuğuna inanan sosyoloji, varolanın içkinliğine kurban gidiyor. Bu yüzden, bu durumu düşünseyen ve yine de "sosyal olanın arazi ölçümcüsü ve makine yapımcısı" olmak istemeyen Schelsky, mevcut toplumu ancak genel olarak toplumu önemsizleştirerek aşabilir. Bir sosyolog olarak, bu hedefe, sosyolojinin aşkınsal bir sınırlandırılışı yolu üzerinden gidiyor. Düşünsemenin bu düzeyine vardığında, empirik olarak içerik dolu bir sorunu yeniden ele alamayacağını önceden görmüyor – meğer ki, kendini, yöntembilgisel kararların tarihsel içeriklerinin, kurtulmak istediği diyalektiğine teslim etmesin. Schelsky bu zorluklar yüzünden önerisini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmış olabilir. Daha sonraki bir incelemesinde (H. Schelsky, *Der*

---

[37] Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf 1959, s. 86-109.

[38] A.g.y., s. 67.

[39] Üstelik, öznelliğin, kurumların şiddetinden kurtarılması, Gehlen'den kaynaklanan, ama Schelsky tarafından öğretmenine karşı yöneltilen bir konudur. Krş. *Ortsbestimmung*, a.g.y., s. 105.

Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Arbeitsgem. F. Forschung des Landes NRW, H. 96, Köln 1961) "İnsanın Toplumdan Bağımsızlığı" konusunu, aşkınsal bir toplum kuramından ve hatta genel olarak bilimsel analizden ve felsefi düşünmeden uzak tutuyor. Schelsky bu soru soruş biçimini şimdi daha çok varoluşçu bir biçimde uygulanmış bir iç dünyanın soru soruş biçimi olarak tanımlıyor. "Eğer 'yetişim'(Bildung) dünyanın ve pratik yaşamın zorlamalarına karşı tinsel ve törel bir özerklikse [...] o zaman bugün birincil ve dolaysız olarak bilim aracılığıyla kazanılamaz. Tam tersine: pratik yaşamın kendisi de bilimselleştiği için, yetişimli olma iddiasını, bir zamanlar yetişimin hümanistleri ve idealistleri salt pratik yaşamın üzerine çıkarmış olması gibi bugün de bilimden aynı biçimde belirli bir mesafede durma, kendini onun üzerine çıkarma görevine sevkediyor. Ama bu bilim olmadan da olmuyor: bilimin bizzat dünya ve pratik yaşam haline geldiğinden, 'yetiştirilmesi' gereken yaşamın tözünü oluşturuyor; insan, yetişim sorusunun yeni biçimde sorulduğu eşiğe ancak pratik yaşamdan geçerek, ancak bilimlerden geçerek varabiliyor. Ama bu eşik artık bilim boyutunun içinde değildir, ne felsefe ne de bilim sentezi olarak yanıtlanabilir, çünkü dünyanın kuruluşu olarak bilim tüm bilimsel düşünceden önce gelmektedir" (a.y. s. 37). Schelsky bilimsel nesnelciliğin tehlikelerini, söylediğim gibi, doğru tanılıyor. Doğa ve sosyal bilimlerinin kurumsallaştırılmış araştırmaları, Schelsky'nin 'yeni bir kendine yabancılaşma' diye andığı (*Einsamkeit und Freiheit*, a.g.y., s. 229; ayrıca benim:, Merkur, Mayıs 1963 içindeki, *Vom sozialen Wandel der akademischen Bildung*, adlı makaleme de bakın) insanların bilimsel teknik öz nesnelleştirmelerinin ilerlemesine paralel olarak çalışırlar. Ama Schelsky, tarihsel tin bilimlerinin tarihi, ve nomolojik tin bilimlerinin tini, devre dışı bıraktıkları yolundaki pozitivist bilince inandığı için, artık bilimlerin söz konusu yabancılaşmayla kendi boyutlarında yüzleşebilecekleri özdüşünseme yapabilecek

güçte olduklarını düşünmüyor. Felsefeyi ve bilimi aşan yetişim süreçlerinden yardım istenmesinde, hemen bu süreçlerin başarısız kalacaklarını önceden görülmezse, ancak yeni bir dinselliğe duyulan üzerinde tartışılmamış bir umutla avunulabilinir. Schelsky bu sonuca ulaşacaktır, çünkü sosyolojinin, sosyal olanı inceleyen bir doğa bilimi iddialı statüsüne koşulsuz inanıyor ve yöneldiği toplum gibi sosyolojinin de, tarih boyutunun üzerine çıkamayacağını görmüyor.

2.2 Schelsky bilimlerin bir ikiciliğini yadsımıyor; bu ikiciliği tartışmasız kabul ediyor. Gerçi sosyal bilimleri, hiç çekincesiz nomolojik bilimlere ekliyor. Bu bilimleri, nomolojik bir tin biliminin ikiye bölünebilirliğinden arındırıyor. Schelsky bu savı yöntembilgisel bir açıklama yöntemiyle temellendirmiyor; daha çok bilimlerin teknik-bilimsel uygarlığın sosyal bağlamındaki işlevlerini analiz ediyor. Endüstri toplumunun tarihsizliği. bu topluma entegre edilmiş davranış bilimlerinin tarihsizleştirilmesine denk düşüyor. Pozitivizm daha radikal davranıyor. Bilimlerin bilim olarak ikiciliğini yadsıyor. Sosyolojinin, tarihle, yöntembilgisine dek uzanan bir bağlantı içinde olduğuna karşı çıkıyor: tarihe dahiyane bir biçimde ulaşmak kesinlikle söz konusu olamaz. Yorumbilgisi bilim öncesidir, tarihe yönelik bilimler de, deneyim verileri üzerinde soyut olarak dile getirme sistemlerine dayanan bütünlüklü bilimin bölünemez mantığına itaat ederler. Yöntembilgisi, görüngüler yığını içinde, doğa ve tarih arasında yapısal bir ayrım yapamaz.[40]

Ernst Topitsch, doğa ve tarih arasında bir ayrım yapmayı ideoloji eleştirisel olarak sorgularken, yöntem ikiciliğine yaslanıyor.[41] Vecdçi-arındırıcı ruh inancını, şamanların, ruhun bedenden ayrılabilir bir

[40] Bilimsel yöntem, nesneleriyle ilişkisi açıdan sabittir. Nesne alanlarının farklılıkları kuramsal düzlemde önermelerin, mantıksal biçiminde değil yalnızca sözel biçiminde ortaya çıkarlar.

[41] "Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften," E. Topitsch (hz.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965, s. 57-69.

kendilik olarak göründüğü, tarih öncesi düşünce dünyasına dayandırıyor. Öncelikle büyüsel olan, tanrısal olanın alanına yükselmiş ruhun, dünyadan etkin bir biçimde üstün olduğu tasarımı, felsefeye Platonla girmiştir. Bu tasarım, Kant'ın düşünülebilir ben kavramını da belirlemiştir.[42] Kant Hıristiyan kilise babaları kökenli iki dünya öğretisini içeren bu geleneği, doğanın nedensel yasalar altındaki görüngüsel alanı ile ahlakın yasaları altındaki özgürlüğün akılla kavranabilir (noumenal) alanı arasında istisnasız bir ayrım yapan aşkınsal felsefenin kuramsal yaklaşım biçimiyle birleştiriyor. Ahlakmetafiziksel bu tasarımlar doğa ve kültür arasındaki karşıtlıkta Yeni Kantçı bir biçimde yeniden ortaya çıkıyorlar ve yöntembilgisel anlatımlarını doğa ve tin bilimleri ikiciliğinde buluyorlar.

Topitsch, bu karşıtlığı da şamanların ruh inancı kadar ideolojik bulduğuna hiç kuşku bırakmıyor. Kantçı sistem yaklaşımının türetilmesini burada tartışamam;[43] ama esas olarak, bu tür ideoloji eleştirisel bir türetmenin, Topitsch'in onda gördüğü tutarlılığı kaldıramayacağı gösterilebilir. Bu türetme, ancak belirli bir ideoloji kavramının varsayılmasıyla zorlayıcı olabilir: bu kavrama göre bilimsel elverişliliğin pozitivistçe saptanmış koşulları için yeterli olmayan tüm önermeler, anlamsız ilan edilmelidirler. Ama böylelikle, ancak daha sonra kanıtlanması gerekeni: pozitivist kavrayışla örtüşmeyen belirli bir yöntembilgisel görüşün yanlış olduğunu, önceden içerilmiş bir biçimde varsaymış oluruz. Ayrıca, söz konusu ideoloji kavramı için bir anlamsızlık kıstası koymak, empirisist bir anlam kıstasını elinde tutma çabasından daha az umutsuz olmazdı. Ama bir değerlendirme standardını basitçe, pozitivist vurgulu ideoloji kavramından ödünç

---

[42] Krş. "Seelenglaube und Selbstinterpretaion": E. Topitsch, *Zwischen Sozialphilosophie und Wissenschaft*, s. 155-200; ve: "Motive und Modelle der Kantischen Moralmetaphysik," a.y. s. 201-234.

[43] Krş. Benim kitap değerlendirme yazım: "Der befremdliche Mythos: Reduktion oder Evokation?", *Philos. Rundschau* 6. Yıl 1958, s. 215 vd.

alamazsak, yöntembilgisel bir ayrım yapmanın, kendisinin tin tarihsel olarak türetilebileceği doğruluk momentine pekala felsefi, dinsel ya da mitsel geleneklerde raslamış olması olasılığı dışta bırakılamaz. Ayrıca Topitsch, Rickert ve Cassirer'in yöntembilgilerine, Kantçı doğabilimi ve ahlak felsefesi ikiciliğine karşı geliştirdiklerini görmezden geliyor. Tam da Kant'ın empirik ve aşkınsal alan alan arasında yaptığı ve doğayı tinle uzlaşmaz bir biçimde karşı karşıya getirdiği ayrım, yeni tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin tini bir olgu olarak analiz etmeleriyle sorgulanmıştır. Tin bilimlerinin yöntembilgisi, aşkınsal bilincin tarihsel olarak gerçekleştirilmiş değerlerde ya da simgesel biçimlerde empirik bir biçime büründüğünü dikkate almaktadır. Rickert daha çok, yönelimsel eylemin yöneldiği nesnelleştirilmiş imlem içeriklerini vurguluyor; Cassirer ise daha çok eyleyen öznelerin kendi dünyalarını kavradıkları serimleme aracını vurguluyor. İkisi de kendi tarzlarında, tarihsel dünyanın görüngülerinin, doğanın görüngüleriyle ilişkisinin üst olgularla olgular arasındaki gibi olduğunu kavrıyorlar; doğanın şematik bir biçimde kavranılışının aşkınsal başarısı, kültürel görüngülerde empirik olarak ulaşılabilir ikinci bir doğa biçimine bürünmüştür. Bu durum başka bir terminolojiyle şöyle de dile getirilebilir: doğabilimsel kuramlar nesne durumları üzerine önermeler oluştururlar, öte yandan tin bilimlerinin analiz ettikleri nesne durumları, önermelerin nesne durumlarına olan karmaşık ilişkilerini zaten içerirler. Birinci ve ikinci sınıf olgulara birinci ve ikinci aşamadan deneyimler karşılık düşer: gözlem ve anlama; anlamı serimleyen işaretin algılanmasını içerir. Dilin mantıksal analizi de verili bir işaret malzemesine yönelir. Bu işareti formal bilimlerde kendimiz koyduğumuz ya da ürettiğimiz için, çoğun bu işaretin de bir deneyimin içinde verili olduğu yanılgısına düşeriz. Tin bilimlerinde olduğu gibi, anlayarak kavranmış simgesel ilişkiler ancak sistematik olmayan ve formalleştirilmemiş önermelerle, yani geleneksel

anlam içerikleriyle açıklanmak zorundaysalar, deneyim momenti bilince daha kuvvetli bir biçimde gelir.

Nomolojik ve yorumbilgisel bilimler ayrımının, doğa ve tinin metafiziksel bir biçimde karşı karşıya konulmasıyla sistematik bir bağlantısı yoktur. Bu yüzden George Herbert Mead, evrimci bir ilişki çerçevesinde Cassirer'le aynı görüşlere varmış ve sosyal eylemin ancak dilsel iletişim koşulları altında oluşabileceğini göstermiştir.[44] İnsan türünün kendi yaşamını içinde yeniden üretebileceği belirli etkileşim, dilin aşkınsal bir rolüne bağlıdır. Mead tin ve doğa karşıtlığını yadsıyor; yalnızca insan türünün bir doğa tarihinin nesnel bağlamını tanıyor. Ama insan davranışı, bir sosyal yaşama evreni aracılığıyla sürekli aşkınsal bir biçimde sağlandığı için, tüm gözlemlenebilir olaylar sınıfında özel bir yere sahiptir ve bu özel yer bilimsel analizin de özel bir yöntemine karşılık düşer. Bu argüman, Parsons'un MaxWeber'e dayanarak, bir eylem kuramının kategorisel çerçevesini ortaya koyduğu öznel yorumlamanın temel ilkesi açısından belirleyiciydi.

Ruh tasarımlarına yönelik bir ideoloji eleştirisi, tartışmanın bu düzleminde, hiçbir şey yapamaz. Doğa ve kültür bilimlerinin yöntembilgisel birliğine yönelik savlar, böyle zorlayıcı olmayan bir biçimde tartışılabilirler. Bilim ikiciliğini yadsıyan; tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin, deneyim bilimlerinin genel bir yöntembilgisini, hiç boşluk bırakmadan altladıklarını göstermelidir.

2.3 K. R. Popper nomolojik ve tarihsel bilimlerin birliğini bilimsel kuramların çeşitli işlevlerine işaret ederek belirliyor. Kuramlar yasa hipotezlerinin türetilmesine izin verirler: yasa hipotezleri açıklamaya ve tahmine hizmet ederler. Her iki başarının birbirleriyle ilişkisi simetriktir. Verili başlangıç koşullarında bir yasanın yardımıyla

[44] G. H. Mead, *Mind, Self, Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago 1948, 7. basım, Almanca basım Frankfurt 1968.

bir sonuç durumu çıkarabilirim; verili son durumda bir yasanın temelinde başlangıç koşullarını çıkarabilirim. Bu iki olaya da, doğa yasalarının bağlamı içinde yer aldıkları için, neden ve sonuç diyoruz. Gözlemlenebilir olayların ya da bu olayların nedensel açıklamasının belirli tahminine ancak yasanın bilinmesi izin verir. Kuramsal bilimler kuramların seçilmesiyle, yani nomolojik bilginin sınanmasıyla ilgilenirler; yasa varsayımlarını belirli tahminler üzerinden sınarlar. Buna karşılık, tarihsel bilimler özgül olayların açıklanmasıyla ilgilenirler: az ya da çok beylik yasaları önceden koyarlar, yani kuramları kullanırlar. "Tarihin bu kavranışı, neden bu kadar çok tarih ve yöntemleri araştırmacısının, kendilerini sözümona tarih yasalarının değil özel olayların ilgilendirdiğini öne sürmelerine açıklık kazandırıyor. Çünkü, bizim kavrayışımıza göre tarihsel yasalar olamaz. Genelleştirme basitçe başka bir ilgi alanına aittir, ve bu ilgi alanı, tarihin görevini oluşturan, özgül olaylara ve onların nedensel açıklanışına yönelik ilgiden keskin bir biçimde ayrılmalıdır."[45]

C. G. Hempel bu kavrayışı şöyle ayrıntılarıyla açıkladı:

"Özel bir E türünde bir olayın belirli bir yerde ve zamanda olmasının açıklanışı, genellikle söylendiği gibi, E'nin nedenlerinin ya da belirleyici unsurlarının gösterilmesinden oluşur. Şimdi, bir dizi olayın –diyelim ki $C_1, C_2, \ldots C_n$ türünde– açıklanması gereken olaya neden olduğunun öne sürülmesi, belirli genel yasalara göre, belirtilen türdeki bir dizi olayın, düzenli olarak E türü bir olaya eşlik ettiğini söylemek anlamına gelir. Böylelikle, söz konusu olayın bilimsel açıklanışı şunları içerir:

1. belirli $C_1, \ldots C_n$ olaylarının belirli zaman ve yerlerde ortaya çıktığını söyleyen bir dizi ifade

[45] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Cilt II, Bern 1957, s. 326; ayrıca krş. Popper, "Naturgesetze und theoretische Systeme," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, a.g.y., s. 87-102.

2. bir dizi genel hipotez, şöyle ki
   a) her iki grubun ifadeleri, empirik kanıta, inandırıcı bir biçimde doğrulanmıştır,
   b) iki ifade grubundan, E olayının olduğunu söyleyen tümce, mantıksal olarak çıkarsanabilir.

Fiziksel bir açıklamada 1. grup, nihai olayın ortaya çıkmasının başlangıç ve sınır koşullarını betimler; genel olarak 1. grubun, açıklanmak istenen olayın belirleyici koşullarını ifade ettiğini, 2. grubun ise açıklamanın temellendirildiği genel yasaları içerdiğini söyleyebiliriz; bunları birincigrupta betimlenen türde bir olay olduğunda, açıklanması istenen türde bir olayın ortaya çıkacağı ifadesini içerirler."[46]

E. Nagel, Hempel'le görüş birliği içinde, tarihsel açıklamaların evrensel yasa kabulleri içermediklerine işaret ediyor; bu kabullerin yardımıyla nedenle bağlanacak olan öncül, normal olarak, verili koşullarda belirli bir davranışın az ya da çok olasılıkla beklenebildiği türden istatistik bir genelleme biçimindedir. Bu yüzden tarihçi olasılıklı açıklamalarla yetinmek zorundadır.[47]

---

[46] Hempel, "The Function of General Laws in History," H. Feigl ve W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, N. Y., 1949, s. 459-471. Bu savı tarihçilerin kendi serimlemelerinde sınamaya ve değiştirmeye yönelik dikkate değer bir denemeyi P. L. Gardiner yapıyor: *The Nature of Historical Explanation*, Oxford 1952. Buna karşılık V. Kraft'ın makalesi yeni bakış açıları içermiyor: "Gecshichtsforscung als strenge Wissenschaft," E. Topitsch, *Logik der Sozialwissenschaften*, a.g.y., s. 72-84. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[47] E. Nagel, *The Structure of Science*, Londra 1961, Böl. 15: "Problems in the Logic of Historical Inquiry," s. 545 vd. – M. Scriven, Nagel'den farklı olarak, verili sonuçlarda beylik içerikteki olasılıklı kabullerden, nedenler üzerine önermeler çıkarılabileceğini olanaklı görmüyor., Pragmatik nedenlerden ötürü, evrensel yasa önermelerinin yerine onlarla yetinmemiz gereken bu türden kabuller, yine de açıklamaların eleştirel bir gerekçelendirilmesine temel oluştururlar. Krş. M. Scriven, "Truisms as Grounds for Historical Explanations," P. Gardiner (hz.), *Theories of History*, Glencoe 1959; aynı yazarın: "Explanations, Predictions an Laws," H. Feigl ve G. Maxwell (hz.), *Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis 1962, s. 170 vd.

"Sadece bir örnek açısından yapılan bu özel durum, çok daha genel olarak dile getirilebilir. A_1, bir x bireyi tarafından, bir t durumunda, bir O hedefine ulaşmak için yapılmış özgün bir eylem olsun. Bununla birlikte, tarihçiler x'in eylemini, özel biçimleri A_1, A_2, ... A_n olan, A tipinde bir eylem olarak açıklamaya kalkışmazlar. Ayrıca, x'in, t durumunda, A'nın özgül biçimleri sınıfının A_1, A_2, ... A_k alt kümesindeki eylemlerden herhangi birini yaparsa O hedefine ulaşabildiğini varsayalım. Buna göre, bir tarihçi, x'in A tipi eylemi t durumunda yaptığı olgusunun tümdengelimli bir açıklamasını vermeyi başarsa bile, böylelikle x'in bu durumda A_1 özgül eylemini yaptığını tümdengelimli olarak açıklamayı başarmış olmaz. Sonuç olarak, en iyi olasılıkla tarihçinin açıklaması, yalnızca, söylenen koşullarda, x'in A'yı başarmasının t durumunda olası olduğunu gösterir." (s. 558) [Metinde İngilizcedir, –y.n.].

Bundan başka, tarihçi önemli sorularda, bir olayı yeterli koşullardan, yani bütünüyle açıklamak durumunda olamayacaktır; ilkesel olarak, kendini zorunlu koşulların bir sıralamasını vermekle sınırlar. Daha başka 'nedenler' aramayı nereye kadar sürdürmesinin anlamlı olacağı, onun kararına kalmıştır. Yöntemsel açıdan, ilkesel belirsizlik alanında bir yargıda bulunmaya zorlanmıştır. Bu kararı zekice verirse, kendi "tarihsel yargısı"na dayanır; bu türden gerekçelendirmeler pozitivist bir çerçevede daha fazla analiz edilemezler. Tarihçinin yargı gücü daha sonra, bir yasanın başlığı altına yerleştirilemeyen karmaşık olaylar ya da yığışımlar, parçalara ayrıldıklarında devreye girer: "Tarihçiler, böyle bir olayı tek bir bütün olarak ele alamazlar, tersine, onu bir dizi 'parçaya' ya da 'duruma' ayırmaları gerekir. Bu analiz, analizin belirlemeye çalıştığı bileşenlerin özgül bileşiminin sonucu olarak kapsamlı olayın belirli 'genel' niteliklerini sergilemek için, sık sık yapılır. Bununla birlikte, tarihçinin çalışmasının birinci hedefi, bu bileşenlerin fiili olarak neden mevcut olduklarını göstermektir;

ve tarihçi bu amaca ancak, bu bileşenlerin ortaya çıkmaları olası koşullara ilişkin (genellikle üstü kapalı) genel varsayımların ışığı altında ulaşabilir. Aslında, kolektif bir olayın analizi bile, geniş ölçüde, böyle genel varsayımların denetimindedir. Her şeyden önce, olayın kendisinin sınırlarının sabitlenmesi –onu betimlemek ve böylelikle onu olasılıkla geliştiği durumların daha önceki aşamalarına göre farklılaştığı noktaları da göstrerek, bazı özelliklerinin diğerlerine tercih edilmesi için, ve varsayılan başlangıçlarını saptamak için, belirli özel zaman ve koşulların kabul edilmesi –kısmen tarihçinin olayın anlaşılmasıyla ilgili 'temel' değişkenleri genel kavrayışına bağlıdır. İkinci olarak, tarihçinin, oluşumunu parça parça bir biçimde vermeye çalıştığı bir olayın ayrımına vardığı bileşenler, genellikle, bu bileşenler hakkında normal olarak varsaydığı genelleştirmelerle belirlenmiş 'en önemli' belirleyici koşullardır; öyle ki, bu belirleyiciler çoğu kez, tarihçinin, incelediği kolektif olaydan önce ya da aynı anda gerçekleşen bazı fiili olaylar konfigürasyonda keşfetmeye çalıştığı belirleyicilerdir. Kısaca, bazı genelleştirmeler, esas olarak, tikel eylemlerin açıklanışlarında olduğu gibi, toplu halde ortaya çıkışlarının açıklanışlarının öncüllerinde açık bir şekilde görülür." (Nagel, a.g.y., s. 570 vd.) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Nagel, tarihçinin, bir olayın görünümlerini (ve her görünümde belirli değişken sınıflarını) ararken kullandığı seçmeci bakış açılarının, seçilmiş bir belirtisi olan belirli bir değişkenin bağlamı hakkındaki olasılıkçı kabullerinden zaten önce olduklarını, yani doğrudan sınanamayacaklarını görmemişe benziyor. Söz konusu bakış açıları zaten, Popperin, tarihçinin çalışması için eğreti ve ilkesel olarak sınanamaz çerçeve kuramlar olduklarını kabul ettiği 'genel yorumlamalar'a dahillerdir. Bu tür sözde kuramlar yorumlamanın genel bakış açılarını gösterirler; Rickert'e göre özgül bir nesne alanının onlarla

sınırlanabildiği değer ilişkilerine karşılık düşüyor görünüyorlar.[48] Bu edim nasıl yorumlanırsa yorumlansın – tarihçi pozitivist kavrayışa göre de, zeki bir biçimde ancak tarihsel yargı gücü ile doldurulabilen bir karar alanına sahiptir. Bu arada yargı gücünün mantıksal ürünleri, bilimsel analizi, genel yasalar altında açıklama mantığının sınırları içine sokan bir yöntembilgisinin müdahalesinden kaçarlar. Bu ürünler ancak felsefi bir yorumbilgisinin çerçevesi içinde yeterli olarak ele alınabilirler.[49]

Modellerinin kısıtlamalarına karşın, Popper, Hempel ve Nagel, tarihçinin çalışmasının, yazınsal serimlemenin ölçütlerine değil de, bilimsel araştırmanın standartlarına uyduğu sürece, olayların ve durumların nedensel açıklamasında gün saptadığına genel yasalar altına koymanın ise açıklama şeması olarak kabul edildiğine sıkı sıkıya bağlı kalıyorlar. Collingwood gibi, kendisi de dil analizi okulunun felsefecilerinden etkilenmiş olan William Dray[50] 'açıklayıcı yasa modeli'nin ('Covering Law Model') tarihsel araştırmaya uygulanmasına karşı çıkıyor. Tarihsel açıklamaların, her zamanki gibi genel yasalar altına koymanın koşulunu gerçekleştirmediklerini, ama ilkesel nedenlerden ötürü gerçekleştirmelerinin de gerekmediğini kanıtlamak istiyor.

Dray savını pek iyi seçilmemiş bir örnekte açıklıyor: "XIV. Louis öldüğünde halk tarafından sevilmiyordu, çünkü, Fransa'nın ulusal çıkarına zararlı bir politika izlemişti." Mantıkçı, tarihçinin bu açıklamayla içkin bir ilişki içinde olduğu 'yasa'yı, anlaşılır bir biçimde formüllendirmekte diretiyor. Şöyle bir genel tümce önermek istiyor: "Tebasının çıkarlarına karşıt bir politika izleyen hükümdarlar, halk tarafından sevilmezler." Eğer tarihçi, bu öneriyi, bunun yalnızca be-

[48] Popper, a.g.y., s. 328 vd.

[49] Krş. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, s. 290 vd.

[50] Collingwood için bkz. A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford 1962, özellikle s. 173-209.

lirli koşullarda belirli bir politika için isabetli olduğu argümanıyla reddederse, mantıkçı yasanın içinde özelleştirmelere gidecektir, ve bunu yaklaşık şu biçimde yapacaktır: "Ülkelerini savaşa sokan, dinsel azınlıkları kovuşturan ve asalakça bir saray yaşantısı süren hükümdarlar, halk tarafından sevilmezler." Mantıkçı, tarihçinin başka her türlü itirazını bu kurala göre dikkate almaya çalışacaktır. XIV. Louis'nin özel politikasının ve o dönemin Fransasındaki, hatta Avrupasındaki durumun her yeni özelleştirilmesini, özgül koşullar olarak 'yasa'nın içine alacaktır. Dray mantıkçı ve tarihçi arasındaki bu kurgusal konuşmadan hangi sonucu çıkarıyor? "Açıklayıcı yasa kuramcıları, hiç kuşkusuz diyalektik çıkarımların, açıklayıcı bir yasaya uyan bir dizi yeterli koşul olduğunu söyleyeceklerdir; çünkü her aşamada, mantıkçının gözden geçirmesi, tarihçinin, yasanın açıkladığının evrensel olarak doğru olmasının gerekli olmadığı biçimindeki itirazına yanıt verir. Ama bu modelin karşıtları, tarihçinin itirazının mantıkçıyı zorladığı daha çok sayıda, daha kesin yasalar dizisinin tanımlanmamış olduğunda direteceklerdir. Ve ben, önemli bir 'gereklilik' anlamında, tarihçinin, açıklamasını yaparken, mantıkçının formüle ettiği herhangi bir belirli adayı benimsemeye gerek görmemesinin doğru olduğuna inanıyorum. Mantıksal açıdan, açıklamanın, mantıkçının araçlarının ulaşabildiği alanın dışında kalması her zaman olasıdır. Buraya kadar, tarihçinin görüş argümanı anlam açısından hâlâ belirsiz kalır; açıklayıcı bir anlatımın ve akla gelen herhangi bir yasanın yadsınmasının bir araya gelmesi asla kendi kendisiyle çelişik ya da kesinlikle düşünülemez bir durum değildir. Başka bir deyişle: 'E, çünkü...' biçiminde bir önermeyi tamamladığımız ifadenin ne denli karmaşık olduğu hiç önemli değildir, bu ifade bu tür 'çünkü' önermelerinin 'mantığı'nın bir parçasıdır, ki ilk önermeyi kabul edişimizle, açıklayıcı tümceye ek önermeler asla dışlanmış olmazlar."[51]

[51] Dray, *Laws and Explanation in History*, agy, s. 35. [Metinde Ingilizcedir, –y.n.]

Tarihçi ancak, mantıksal olarak artık bir yasa statüsüne uymayan bir formüllendirme ile tatmin olabilirdi: "XIV. Louis'nin politikasını, onunla aynı koşullarda yürüten her hükümdar, popülaritesini yitirir." Bu tümcenin içinde bir bireyin ismi vardır ve bu yüzden bir yasa önermesi statüsünde değildir. Bu tümce, eksik formüle edilmiş bir yasanın, her defasında olası başlangıç koşullarını, yasa önermesinin içine yavaş yavaş, sınırlandırıcı koşullar olarak alma ilkesinin anlatımı olarak anlaşılabilir.

Açıkçası, XIV. Louis'nin popülaritesini yitirmesinin dünya tarihsel açıklanışı, ancak sosyolojik bir yasa rasgele sistemlerdeki iktidar konumlarının sahiplerinin popülarite yitimleriyle ya da sosyalpsikolojik bir yasa, genelleştirmenin daha yüksek bir aşamasıyla ilişkilendirilebilseydi tümdengelimli bir açıklama olarak geçerli olabilirdi. Böyle yasalar olsaydı bile, tarihçinin görevinin XIV. Louis'nin politikasını, hükümdarlık sistemini ve o dönemin Fransız halkının karakteristik belirtilerini, bu yasalardan biri ya da birkaçı için başlangıç noktası olarak formüle etmek olduğu kuşkuludur. Daha çok, asıl tarihsel çalışmanın, tarihsel bilgiyi nomolojik bilgiyle ilişki içine sokmayı başarmadan önce zaten yapılmış olması gerekirdi.

Popper, tarihsel açıklamaya bir örnek olarak, bir cinayet vakasının aydınlatılmasını göstermiştir. Gözlemlenebilir eylem akışının yeniden kurulması söz konusu olduğu sürece, açıklamanın mantığı uygundur. Ölümün dolaysız bedensel nedeni, öldürücü bir aracın kullanılması ya da katilin eylem zamanındaki davranışını belirlemiş olan olayların nedensel bağlamı gibi dolaylı nedenler, açıklama için yararlanılan doğa yasalarının başlangıç koşulları biçiminde tanılanabilir. Ama süreç, yönelimsel bir eylemin sonucu olarak kavranıldığı anda, cinayeti 'anlayabilmemiz' için, eylemcinin nedeni açıklanmalıdır. Belki de, eylemi, bedensel olarak yeterince araştırılmış bir hastalık görüntüsünün semptomatiğine yerleştirmek ve karşılık düşen organik

hastalığı eylemcide tanılamak başarılabilir. O zaman açıklama doğabilimsel tıbbın yetki alanına girer. Belki amaçlı rasyonel bir davranış için yeterince elverişli delil toplamak mümkün olabilir; böylece cinayet arı düzenleyici ilkelere göre yapılmış bir eylem olarak kavranabilir. Detektif öykülerinin yazarları böyle davranmaktadırlar: güdüler 'aydınlatıcı'dır ve tartışılmazlar. Ama genelde güdü, nedensel yasalarla ya da arı düzenleyici ilkelerle ilişkilendirilerek açıklanmaz. Ancak bundan sonra tarihçinin çalışması başlar. Tarihçi önce eylemcinin yaşam öyküsünü araştırır. İçinde büyüdüğü durumlar, daha sonra çevrenin, yakın ve uzak ortamın, sonunda hatta daha uzun bir dönemde etkili olabilen geleneklerin daha karmaşık bağlamına işaret ederler. Başkan Kennedy cinayetini yeniden kurmak ve eylemcinin kim olduğunu saptamak görece kısa bir süre içinde başarılmıştır; ama Oswald'ın cinayeti işleyiş nedeni hakkında önce gazeteciler haberlerini, sonra tarihçiler kitaplarını yazdılar. Bu tür soruşturmalar, bireysel yaşam öyküsünün biyografik çerçevesinden çok daha öteye götürürler. Böylelikle birçok açıklama biraraya getirilir; burada, popülarite yitimi örneğinde olduğu gibi, genel tümceler içerilmiştir. Ama bu tümcelerden her biri yalnızca eğreti bir geçerlilik öne sürebilirler, çünkü sürekli, salt deneysel olarak betimlenebilen sınırlamalar gerektirmektedir, ve ayrıca açıklanabilir toplam durumların karmaşık bir önanlaşılmasının ya da başka türlü açıklanmış toplam durumların karmaşık anısının bir kenara bırakılması gerekmiştir. Tarihsel açıklamaların sadece, ilkesel olarak tamamlanmamış bir olası açıklamalar dizisinin adımlarını oluşturdukları görülüyor.

Dray, bu tür 'açıklama'ların irdelenebilecekleri iki bakış açısı sayıyor. Tarihsel bir açıklama bir olay ve bu olayın ortaya çıkması için zorunlu koşullar arasında bir ilişki oluşturur. Bu koşullar olayın tahmin edilmesi için yeterli koşullar değillerdir; ve gerekli koşullar olarak da yalnızca verili bir toplam durumun çerçevesinde geçerli olabi-

lirler. Böylelikle, açıklanan ile açıklayan arasındaki mantıksal ilişki, empirik isabetliliği yalnızca koşulların analiz edilmemiş bir sistemi ile bağlantılı olarak öne sürebilir. Böylelikle bu koşullar sistemi herhangi bir biçimde ve ola ki salt toptan bir biçimde kavranamazsa açıklamanın hiçbir anlamı olmaz. Tarihçi, içinde zorunlu koşulları aradığı sistemi sınırlandırarak bir ilk karar verir. Olayın içinde açıklanacağı ekonomik, stratejik, kültürel toplam durumu seçer. Toplam durumdan, ister global bir önanlamayla isterse de daha önceki açıklamalardan olsun karmaşık bir bilgi edinir. Tarihsel açıklama daha sonra, bir genel durumdan sapmalar olarak kavranılan olaylarla ilgilenir: Savaşlar ve devrimler, tarihsel ilgiyi üzerlerine çeken örnek olaylardır. Bir toplam durumun kararlılığı da, yani beklenen bir olayın gerçekleşmemesi de, tarihsel bir açıklama gerektirebilir. Eğer bir y olayı bir x olayı ile tarihsel olarak açıklanıyorsa, o zaman verili bir toplam durumda y'nin ortaya çıkması için, x'in yeterli olmasa da gerekli koşul olduğu öne sürülür. Tarihçi böyle bir 'açıklamayla' şöyle der: "Belirli bir durumda, başka her şey olduğu gibi kalsa bile, meydana gelen olayda ortaya çıkan y aynı kalmayacaktır; ya da, her durumda, önemli bakımlardan farklı olacaktır. Bu yüzden, 'yalnızca eğer x ise, o zaman y' yasası, tarihçinin kararından dönülmesine gerek olmadan, bütünüyle yanlış olabilir. Örneğin, XIV. Louis'nin popülerliğini yitirmesi için, uyguladığı politikaların yanı sıra, başka birçok şey yapmış olabilir. Ama bu etkinin başka türlü nasıl ortaya çıkmış olabileceği sorusu, tarihçinin sınanmakta olan belirli bir durumda, bu nedenin gerekli olduğu yargısıyla doğrudan ilişkili değildir."[52] Tarihsel açıklama aslında her zaman niteleyici bir ek ister: "Bu şöyle yorumlanabilir: Belirli bir durumun sözü edilen ve sözü edilmeyen özelliklerinin, nedensel sonuca ulaşırken hesaba katıldığını göstermek üzere – 'eş başka bir şey' olmasa da, 'durum ne ise öyle

[52] Dray, a.g.y., s. 102 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kalacaktır'."[51]

Gerçi tarihçinin, her defasında bir toplam durumu göz önünde bulundurma iddiası, gözlemlenebilir olaylarla bağlantılı bir koşullar sisteminin analitik kavranışını içerseydi, pek inandırıcı olmazdı. Bu iddia, inandırıcılığı ancak bir anlam bağlamının yorumbilgisel açıklanışı açısından kazanır: çünkü bu açıklanış daha ilk adımla birlikte bütünün toptan bir önanlaşılmasını gerektirir. Dray bu soru soruş biçimini ele almıyor. Ama, tarihsel açıklamaları irdelediği ikinci bakış açısı bu soru soruş biçimine işaret ediyor.

Tarihçi, eyleyen öznelerin yönelimleriyle sağlanmış olan bir olaylar bağlamıyla ilgilidir. Bu yüzden tarihçi, öznel olarak düşünülmüş olan anlamı, geleneksel imlem içeriklerine bağlar. Sosyal yaşama evrenlerinin ve bireysel yaşam öykülerinin özanlayışı burada dile gelir. Tarihsel açıklamalar, gözlemlenebilir bir olayı doğrudan doğruya başka bir gözlemlenebilir olaya değil, yönelimsel bir eylem bağlamına bağlarlar: neden sonuç ilişkisi anlamında bir nedenden değil, rasyonel bir nedenden söz ederler. Bu açıklama bir olayın neden olgusal olarak ortaya çıktığını değil, bir öznenin neden başka türlü değil de böyle davrandığını söyler. Bu anlamda Dray nasıl-soruları ve neden-soruları arasında bir ayrım yapıyor; bir soru türü düzenlenişe ilişkin açıklamalar, bir soru türü de nedensel açıklamalar ister. Genel yasalar altına yerleştirmeyle yapılan açıklama böylelikle tarihsel olaylarla, ilkesel olarak ancak bu olayların yönelimsel içeriklerinin ihmal edilmesi durumunda ilişki kurabilecektir. Ama Popper gibi, tarihsel olayları bir doğa bağlamının mantığına bağlı kılmamak ve yine de onları yasalara göre açıklamak isteyen bir kimse, empirik yasalar temelindeki açıklamalarla, eylem düzenleyici ilkelerle ilişkili açıklamalar arasında bir ayrım yapmalıdır: "'Eylem nedenleri'nin de 'öngörü-

[51] Dray, a.g.y., s. 104. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

de bulunma koşulları'nda bir tür genellikleri ya da evrensellikleri olduğu kesinlikle doğrudur. Eğer y, A'nın x'i yapması için iyi bir nedense, o zaman y, A'nın yeterliliğinde bir başkasının, yeterli benzerlikte koşullarda x'i yapması için iyi bir neden olur. Ama nedenlerin bu evrenselliği, empirik geçerliliği olan bir yasanın genelliğiyle aynı değildir; öyle ki, bir tarihçinin rasyonel bir açıklama bulmakla, buna karşılık düşen yasanın doğruluğunu kesinlediğini söylemek özellikle çok tehlikelidir. Çünkü, genel bir empirik yasa için olumsuz bir örnek bulunduğunda, insanların belirli koşullar altında belirli bir biçimde davrandıklarını söyleyen yasanın değiştirilmesi ya da reddedilmesi gerekir. Ama, rasyonel bir açıklamadan çıkarılabilecek genel bir önerme için olumsuz bir örnek bulunduğunda, bu ikincinin mutlaka yanlışlanması gerekmez. Çünkü, önerme şu biçimde bir yargıyı anlatır: "Bir C_1, ... C_n durumunda, yapılan şey x'tir" Böyle bir açıklamadaki 'içkin yasa'ya, bir genelleştirmeden çok bir eylem ilkesi demek daha iyidir."[54]

Dray, düşüncelerini, doğa bağlamının mantığını izleyen ve eylemin mantığını izleyen iki açıklama arasında ayrım yapmaya kadar götürüyor. Yakın zamanda A. C. Danto, bu bakış açısına, analitik felsefeyi yorumbilgisinin sınırına dek götüren yeni bir yön değişikliği sağladı.[55] Danto tümdengelimli açıklamayı, anlatısal açıklama biçiminin karşısına koyuyor. Bir öznenin bir öyküye nasıl karıştığını gösterdiğimizde, bir olayı anlatısal olarak açıklarız.[56] Böylece, XIV.

---

[54] Dray, *a.g.y.*.., s. 132. Popülarite yitimi örneğine uygulandığında şöyle söylenebilir: "XIV. Louis'nin popülaritesini yitirmesini, Fransa'nın çıkarlarına zarar veren politikasıyla açıklamanın gücü, büyük bir olasılıkla Louis'nin tebasının özlemlerinin, inançlarının ve sorunlarının ayrıntılı bir biçimde betimlenişinde bulunabilir. Söz konusu halk ve içinde bulunduğu durum, Louis ve uyguladığı politikayı göz önüne alırsak, krallarından hoşlanmamaları uygun bir tepkidir." (Dray, s. 134) [Metinde İngilizcedir, –y.n.].

[55] *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.

[56] Bu yaklaşım, Wilh. Schapp'ın görüngübilimsel yaklaşımını andırıyor, *In Gesc-*

Louis'nin popülaritesini yitirmesini, Fransız halkının krala olan tavrının, bir dizi olayın etkisiyle, başlangıçtaki büyük saygı duyma konumundan, sonuçtaki ağırlıklı olarak kayıtsız kalma ya da nefret etme konumuna nasıl değiştiğini anlatarak açıklayabiliriz. Bu öyküde bireylerin isimleri ortaya çıkar, çünkü her öyküde bir öznenin ya da bir özneler grubunun konum değişiklikleri söz konusudur. Öykünün birliği, kendisinden beklenebilen beklenti ufkunun özdeşliğiyle sağlanır: çünkü anlatı yalnızca sosyal bir yaşama evreninde ortaya çıkan ve eyleyen özneler için önem kazanan olayların konum değiştirici etkisini bildirir. "XIV. Louis'nin hükümdarlığı altındaki Fransız halkı" adıyla, kralın halk için davranış biçimlerini ve böylelikle kralın popülarite koşullarını somut olarak saptayan toplam değerler sistemi içerilmiş olarak belirtilmiştir. Tarihçinin anlatısı, popülarite yitimini inandırıcı kılacak her yeni olayla, sessizce ya da açıkça belirtilerek, sosyal olarak bağlayıcılığı olan davranış beklentilerine ve kurumsallaştırılmış değerlere dayanır. Anlatının öznelerine verilen birey isimleri adeta adı geçen anlam bağlamını daha da açıklayacak olan alıcılar için işaretlerdir; tarihsel olay, bu bağlamdan yola çıkılarak herhangi bir doğrulukta anlaşılır kılınabilir. Bu tür anlatısal açıklamalar, tümdengelimli açıklamalara da çevrilebilir. Bu durumda, açıklanan genel dilegetirimlerde betimlenmiş olmalıdır; tarihsel olayın yeni betimlenişi açıklayanın evrensel dilegetirimlerine karşılık düşmelidir. Bu yeniden formüllendirmenin şaşırtıcı sonuçları vardır. Yani, genel yasalar biçimine bürünmüş olan değerlerin ya da beklentilerin, kendilerini "yerine getirecek" mercilerle çok gevşek bir ilişki içinde oldukları ortaya çıkar: "Böyle bir yasanın homojen olmayan ve açık küme örneklerinin olacağı hemen hemen kesindir. [...] Kümenin bütün üyelerini belirlemek özellikle güçtür. Belki de, insan yaratacılığının, sonraları bir sınıfa ait olduğunu göreceğimiz bir roman örneği icat

---

hichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, Hamburg 1953.

etmesi her zaman için olası olduğundan bunu yapmak olanaksızdır; ama genel bir tarzda kavrayamasak bile bu örneğin dahil olabileceği genel tanımı öngörebiliriz. Benzer şekilde, birisinin kibar şeyler yapma eğiliminin olduğunu ve verili bir durumda ondan kibar bir şeyler beklenebileceğini bilsek bile, yapacağı kesin kibar şeyin ne olacağını söylemek her zaman basit bir şey olmayabilir. Kibar olmak, birisinin ayrı ayrı jestlerinin uygunluğuyla, iyi kalpli yaratıcılık, düşüncelilik ve insanları şaşırtmak demektir. Bir insana böyle bir eğilim yüklemek, ritüel bir hale gelmemiş yaratıcılık, kibarlık için olanak sağlamak demektir ve eğilimin fiiliyattaki tarzını sonuna kadar zorlayan sayısız şey vardır. [...] Daha sonra bütün bunları, onları öngörmeksizin, uygun örnekler olarak kabul edebiliriz." (Danto, *a.y.*, s. 230 vd.) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Sözel olarak dile getirilmiş bir beklenti ufkunun ya da değer sisteminin gönderme bağlamından, düzenli davranış tepkileri hakkında tek tek genel kabuller koparılırsa, o zaman bu evrensel yasaların kendi başlangıç koşullarıyla ilişkisi, sınıfların unsurlarıyla ilişkisi gibi olmaz. Çünkü, davranış tepkileri sürekli, eyleyenlerin, 'etkileyen' olayları beklenti ufuklarından, yani gündelik dildeki iletişimlerinin gramatik çerçevesi içinde kavradıkları yorumlar aracılığıyla sağlanırlar. Genel olarak formüllendirilmiş yasaların genel dilegetirimlerinde, gündelik dilin ve bu dilde dile getirilen değerler sisteminin bireysel ya da somut genelliği atlanır. Bu genellik, sürekli olarak, ben özdeşliğiyle birarada tutulan bir dünyadaki konum değişikliklerini bildiren bir tarihin birliğinde alıkoyulmuştur. Olayların, eyleyen bir özneye 'etkisi' özgül yoruma bağlı olduğu için, davranış tepkisi de, verili konumların somut bir anlam anlaması ile sağlanır. Böylelikle karmaşık bir önanlama tarafından yönetilen ve böylece özel olan üzerindeki genel olanla diyalektik ilişki içinde olan bir kurallar uygulaması devreye girer. Bu yüzden soyut genellik içinde tanımlanmış olan

yasalar, sonradan 'creative opportunities' (yaratıcı fırsatlar) sunan kurallar olarak ortaya çıkarlar – "kapsadıkları olaylar kümesi açısından açık olup, ilkesel olarak her zaman bir örnek olarak düşünebilmemiz anlamında, onlar tarafından kapsanırlar, açık hiçbir biçimde geçmiş örnekleri anıştırmaları gerekmez."[57] Danto'nun kendisi de bu idraklerden sonuçlar çıkarmıyor. Belirli çekincelerle, anlatısal açıklamaların tümdengelimli açıklamalara dönüştürülmesini olası buluyor, ama tam da bu çekincelerin açıklayıcı yasa modelini parçaladıklarını görmüyor.[58]

Gerçi tarihçi açıklamalarında eylemenin yorumbilgisel bir anlam anlamasını içeren mantığıyla sınırlı kalmayacaktır. Çünkü tarihsel bağlam, insanların dönüşümlü olarak yöneldikleri şeylere girmez.

Güdülenmiş eylemler, öznel olarak dile getirilmiş anlam aracılığıyla sağlanmış, ama o anlam tarafından kurulmamış doğal bir bağlam içinde sıkışmışlardır. Bu yüzden tarihçi kendini, Collingwood'un idealist önerisinin istediği gibi, 'olayların iç tarafı'yla sınırlayamaz; yönelimlerin karıştıkları nedensel bağlamı da analiz etmelidir. Böylelikle, ne pozitivistler ne de onları eleştirenler tarafından, çözülmek bir yana, doyurucu bir biçimde ortaya konmamış olan bir sorun tanımlanmış oluyor.

2.4 Nomolojik ve tarihsel bilimler arasındaki işbölümü pozitivizmin sandığı kadar basit değildir, ve yöntembilgisel ortaklıkları da o kadar sorunsuz değildir. Tarihçinin çalışması, tekil olayları, yasaların altına yerleştirerek açıklamakla sınırlı olsaydı, yasa-kabullerini, tahmin edilen olaylarda sınayan sosyologun çalışmasıyla karşılıklılık içinde olurdu. Ama gerçekte tarihçi, anlam bağlamlarını adım adım açıklamak durumundadır. Bu yüzden, tarihsel bilimlerin sosyal bilimlerin hazırladıkları nomolojik bilgiye bağımlılıkları modeli, bu

[57] Danto, a.g.y., s. 226. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[58] Krş. Danto, a.g.y., Böl. XI, s. 233 vd.

iki disiplin arasındaki ilişkiyi yeterince betimlememektedir. Hatta, tam tersine sosyolojik kuramlar için temel kabullerin, karmaşık bağlamların tarihsel bir önanlamasına sürekli bağımlı olmasını gerekmez mi sorusu ortaya çıkmaktadır.

Son on yılda, önce Amerika Birleşik Devletleri'nde, tarih bilimiyle sosyoloji arasında bir işbirliği kuruldu. İki tarafın yöntembilgisel özanlayışı için Popper'in, Hempel'in ve Nagel'in modeli belirleyici oldu. Amerikan tarihçiler de, sosyalbilimsel soru soruş biçimlerinin ve yöntemlerin karşılıklılığı, analitik bilim kuramının etkisi altında çok erkenden gerçekleşti. Tarih yazımı komitesinin yayımladığı *Theory and Practice in Historical Studies* adlı derleme bunu kanıtlıyor.[59] Sosyologlar cephesinde ancak ellili yılların ortasında ciddi bir girişimde bulunulmuştur; bu çabaların bir sonucu, *Sociology and History*[60] adlı bir derlemedir, bu kitap tarihsizleştirilmiş bir sosyolojinin tarihe geri dönmesinin, pozitivist bir özanlayış tarafından yönlendirildiğini gösteriyor. Elbette bu programda, tarih bilimi ve sosyoloji üzerine tartışma ile canlanan araştırma praksisinin kendisi dile gelmiyor.

Tarih yazımı praksisi için tartışmalar önce mantıksal açıdan daha büyük bir özenle sonuçlandılar. Bu durum, açıkça karakterize edilmeleri gereken seçmeci bakış açıları ve kuramsal kabuller için geçerlidir; yalnızca tanımlanmış bir alan için geçerlilik iddiasında bulunabilen koşullu genelleştirmeler için de geçerlidir.[61] Ayrıca tarihçiler görece yüksek bir genellik düzeyindeki önermeler yapmaya öylesine yü-

---

[59] "A report of the Commitee on Historiography," *Social Science Research Council Bulletin* 54, N. Y. 1946; ayrıca bkz.: "The Social Sciences in Historical Study," A Report of the Commitee on Historiography, *Social Science Research Council Bulletin* 64, N. Y. 1954.

[60] W. J. Cahnmann ve A. Boskoff, *Sociology and History*, Glencoe 1964.

[61] Krş. L. Gottschalk (hz.), "Generalization in the Writing of History," A Report of the Commitee on Historical Analysis; *Social Science Research Council*, Chicago 1963.

reklendirilmişlerdir ki, sosyolojinin kategorilerini ödünç alırlar ve rollerin analizindeki araçlardan yararlanırlar.[62] Sonunda, tarih yazımında da istatistik işlem biçimleri yerleşmektedir. Bu işlem biçimleri ne şimdiye dek yetersiz ya da hatalı bir biçimde dikkate alınmış yeni veri alanları (seçim davranışları üzerine istatistik veriler, gelir dağılımı, mesleki tabakalaşma vb.) açarlar; ne de verilerin nicel olarak elverişli bir değerlendirmesine izin veren araştırma teknikleri söz konusudur (örneğin yazınsal olarak aktarılmış kanıtların içeriklerinin analizi).[63] Bu biçimde sosyolojileştirilmiş bir tarih yazımı, bilim mantığı açısından, bilinen tarihten farklı değildir.

Sosyolojileştirici ve sosyolojik tarih yazımına geçiş, yani tarihsel yönelimli sosyolojik araştırmaya geçiş, süreklidir. Genel olarak sosyologlar verilerini daha soyut bakış açılarıyla toplarlar ve onları meslekten tarihçininkinden daha üst bir genelleştirme basamağında işlerler. Sosyologların yorumları toplumsal yapının değişkenlerini gözününde bulundurur (örneğin demografik bileşim, sosyal tabakalaşma, iktidar konumlarının dağılımı, üretim biçimi, iletişim ağı vb. gibi).[64] Ayrıca sosyologun bakışı, uzun erimli bir gelişmeye örnek oluşturan tarihsel kilit olaylar için keskinleşmiştir. Yapısal bağlamlara yöneltilmiş bir bağlantı sisteminde, yönelinen süreçler için çıkış noktaları, yani tarihsel kararların yığılımsal kuvvetlendirilmesi, analitik olarak daha iyi kavranabilir.[65]

---

[62] Th. C. Cochran, "The Historians Use of Social Role," *a.g.y.*, s. 103 vd.

[63] Bu konuda eleştirel bir yaklaşım: Hofstadter, "History and the Social Sciences," F. Stern (hz.), *The Variaties of History*, N. Y. 1956. s. 359 vd.; buna karşılık D. M. Potter, "Notes on the Problem of Historical Generalization"; Gottschalk, *a.g.y.*, s. 178 vd.

[64] Örnek olarak krş. Birnbaum, Heberle ve Baltzell'in yazıları, Cahnmann ve Boskoff, *Sociology and History*, a.g.y.

[65] Max Weber'in kapitalizm araştırmaları buna bir örnektir; krş., R. W. Green (hz.), *Protestanism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics*, Boston 1959; Ayrıca F. v. Hayek (hz.) *Capitalism and the Historians*, Chicago 1954.

Sistematik sosyolojiye ait görünen birçok araştırma, aslında sistemleştirilmiş tarihin bir parçasıdır. Bugünün toptan bir analizini hedefleyen toplumun geneline yönelik analizler de buraya aittirler; burada Fromm'un, Marcuse'ün, Mills'in ve Riesmann'ın toplum sisteminin yapısal dönüşümleri ve batılı ileri endüstri toplumlarındaki kişilik yapısı üzerine analizleri; ayrıca Aron ve Perroux'nun endüstriyel gelişmenin iki sisteminin etkileşimleri hakkındaki incelemeleri ve son olarak da Dahrendorf, Marshall, Schumpeter ve Strachey'in Batı Avrupa'da kapitalizm ve demokrasinin gelişimi üzerine incelemeleri sayılabilir. Sistematik açıdan iddialı bu sosyolojik tarih yazımı bağlamında ortaya konulan ve karmaşık gelişmelerin yorumlanmasının temeline konulan hipotezler, yeni araştırma yaklaşım biçimlerini yani uzunlamasına incelemeleri ve antropolojik araştırmada sınanmış kültürlerarası karşılaştırmayı gerektirirler.[66]

Çağdaş bir konu alanına ilişkin olan ve uzunlamasına kesitlerden ve karşılaştırmalardan kaçınabilen sosyolojik araştırmalar da, aslına bakılırsa, tarihsel sorulara yanıtlardır. Burada ister sosyal tabakalaşma ve devingenlik, aile yapısı ve toplumsal karakter, bilimsel üretkenlik ve çalışmanın örgütlenmesi, ister bir sınıfın tarihsel bir zaman dilimindeki ideolojisi ya da günümüzdeki belirli bölgeler inceleniyor olsun, hep tekil bir durumun analizi söz konusudur. Bu durumun açıklanmasına yardımcı olacak kabuller, üstü kapalı bir biçimde, karmaşık bir genel durumun özgül koşullarını içermelerine ve bu yüzden sadece tarihsel genellemelerin geçerliliğinde olduklarını öne sürmeye haklarının olmasına karşın, çoğun genel tümceler olarak formüle edilirler.

---

[66] Krş. S. M. Lipset, "Bemerkungen zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft," Topitcsh (hz.), *Logik der Sozialwissenschaften*, *a.g.y.*, s. 477; daha ayrıntılı olarak; Lipset, Trow ve Coleman, *Union Democracy*, Glencoe 1956, s. 17-32, 339-400.

Ancak, genel kuramları ya da tekil yasa hipotezlerini tarihsel malzemede sınamaya yönelik istemli çabalar ilkesel olarak farklıdırlar. Sosyolojik bir tarih yazımı konumu ancak, tarihsel verilerin, kuramsal kabulleri sınamak için, deneylerdeki göstergelerin okunmasına benzer bir biçimde kullanılmalarıyla terkedilmiş olur. Tarihsel tiplerin oluşturulması, dönemsel ve kültürel olarak uzak alanlardaki belirtilerin daha kesin bir biçimde tanılanması yolunda bir ilk adımdır. Max Weber'in kentleşme ve bürokratikleşme üzerine incelemeleri, Troeltsch'in dinsel tarikatlar üzerine incelemeleri, bugün kendisinden, daha uzmanlaşmış ve kuramsal açıdan daha hırslı bir araştırmanın türetilebildiği bir yönelim gösteriyorlar.[67] Ama daha tutarlı denemelerde, bir test için tarihsel başlangıç koşullarının bulunduğu ölçüde, kuramsal kabullerin empirik içeriklerini yitirdikleri görülüyor. Sosyal dönüşümün genel kuramlarını geliştirme yönündeki denemeler de, şimdiye dek, aynı ölçüde başarısız kalmışlardır. Kendi mantıksal yapıları içinde öteki sosyolojik kuramlardan ayrılmazlar. Genel olarak sosyolojik kuramlar için, tarihsel veriler sınama amacıyla kullanıla*bilirlerken*, sosyal dönüşümün kuramları, tarihsel olarak gözlemlenebilir düzenliliklere her şeyden önce *zorunlu* olarak dayanmak durumundadırlar.[68] Yöntem açısından, önemli yasa kabulleri için tarihin gözle görülebilir akışı içinde, sınama mercileri olarak her durumda ancak çok az sayıda vakanın bulunabilmesi zorluğu ortaya çıkmaktadır. Toplumsal sistemlerin kararlılık koşulları hakkında kabulleri genel olarak içermek zorunda olan bir devrim kuramı için yaklaşım biçimleri bu zorluğu gösteriyor.[69]

---

[67] Krş. Cahnmann ve Boskoff, *Sociology and History*, Gilmor, Firey, Marsh ve özellikle Jacob'un yazıları.

[68] Zollschan ve Hirsch (hz.), *Explorations in Social Change*, Londra 1963.

[69] Willer ve Zollschan, "Prolegomenon to a Theory of Revolutions," Zollschan ve Hirsch, *a.g.y.*, s. 125 vd.; ayrıca R. Dahrendorf, *Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts*, "Gesellschaft und Freiheit," Münih 1961, s. 197 vd. [Me-

Kimi yazarlar da, sosyal eylemin genel kuramlarını geliştirme çabalarının başarısız kalmalarının bir raslantı olmadığı, bu çabaların ilkesel engellere çarptıkları görüşündeler. Öyle görünüyor ki, tarihsel içerikli kuramlar her zaman, unsurları yalnızca belirli bir tarihsel konumun özanlayışıyla irdelenebilen bir bağlantı sisteminden yola çıkmaktadırlar. İçinde, sosyolojik yasa kabullerini formüle ettiğimiz kategorik çerçeve, kural olarak genel kuramların mantıksal biçimine uygun düşecektir: temel kabuller birey isimleri içermezler ve belirli bir zaman dilimine ilişkin değillerdir; ama temel yüklemlerin içeriksel yorumu, bundan bağımsız olarak, yorumbilgisel açıdan belirli bir tarihsel konumla bağlantı içinde açıklanması gereken özgül bir anlam içeriğine bağlı olabilir. R. Bendix, tarihsel içerikli kuramsal bir çerçevenin saptanması için kavram çiftleri sunarken, ister istemez buna bir örnek vermektedir. Bu kavram çiftlerinin, insan ilişkilerinin çift değerliliğini sona erdireceği düşünülmektedir. "Sosyolojik kuramın temel kavramlarının bütün toplumlara uygulanabilir olması gerekir. Böyle kavramların yardımıyla, her yerde ve bütün zamanlarda sosyal grupların üyeleri oldukları için insana uygun önermeleri formüle edebiliriz. Böyle kapsamlı bir başarı elde etmek için bu kavramların, uygun soyut düzeylerinde, deneyimin bazı baskın unsurlarını seçmek ve böylece de kimilerini bir kenara bırakmaktan çok, toplumdaki insan deneyiminin tamamının içerilmesi gerekir."[70] Daha eski kuramlardan bilinen kavram çiftlerinin bu koşulu yerine getirmesi beklenmektedir: statü ve sözleşme, topluluk ve toplum, mekanik ve organik dayanışma, resmi ve resmi olmayan gruplar, birincil ve ikincil ilişkiler, kültür ve uygarlık, geleneksel ve bürokratik iktidar, kırsal ve

---

tinde İngilizcedir, –y.n.]

[70] Bendix ve Berger, "Images of Society and Concept Formation in Sociology," L. Gross, *Symposium on Sociological Theory*, N. Y. 1959, s. 92 vd. alıntı s. 97. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kentsel belde, dinsel ve laik dernekler, askeri ve endüstriyel toplum, kast ve sınıf vb. Ama C. W. Mills, tam da bu tür kategoriler listesi açısından, haklı olarak bunların 'tarihsel kökleri olan' kavramlar olduklarını, Avrupa toplumunun feodalizmden modern kapitalist topluma benzersiz tarihsel geçişinin analizinde raslantısal olarak ortaya çıkmadıklarını söyleyebilmektedir. Bu kavramlar, söz konusu tarihsel gelişmenin belirli eğilimlerini: kentleşme, bürokratikleşme, endüstrileşme vb. kavramaya uygundurlar: "Hatta, tarihsel çalışma yapmadıklarına inananlar bile, bu tür kavramları kullanmakla, tarihsel gelişim eğilimlerinin belirli bir tasarımını göstermektedirler."[71]

Aynı biçimde, rol ve bağlantı grubu gibi kategoriler, endüstriyel olarak ilerlemiş toplumun özanlayışına bağımlıdırlar. Bu kavramlardan hiçbirisi, konuma bağlı özgül içeriğini, genelleştirme yoluyla yitirmez. Bu durum, tam da, tarihsel içerikli kavramlarla kurulmuş bir kuramsal çerçeve, tarihsel olarak uzak ve kültürel açıdan yabancı bağlamların analizi için kullanılmak istendiğinde kendini gösterir: böyle bir aktarımda araç düpedüz işe yaramaz hale gelir. Bu deneyim, sosyolojide, genel kuramlar için kategorik çerçeve ile çağdaş genel durumun yönlendirici bir önanlaması arasında görmezden gelinen bir bağlantı olduğunu düşündürmektedir. Kuramlar şimdiki zamanı analiz eden uygulama alanından ne denli uzaklaşırlarsa, hipotezleri de daha uzaktaki nesnelerin açıklanmasında o denli az işe yararlar, çünkü şimdiki zamanın analizi bağlamında üretilmiş içkin özanlayış olmadan, yorumlamaya daha az katkıda bulunurlar, daha az 'imlerler' ya da 'anlaşılır kılar'lar.

Günümüzde, sosyoloji ve tarih ilişkisi açısından, bizzat sosyologlar arasında üç tavır vardır. Birincisi, pozitivist tavırdır. Bu tavıra göre, iki bilimsel araştırma kategorisi vardır: bir yanda, yasa kabul-

[71] C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied 1963, özellikle Bölüm VIII: *Vom Nutzen der Geschichte*, s. 192 vd., alıntı s. 203.

lerinin geçerli kılınmasına yarayan, katı anlamda kuramsal doğrultudaki araştırmalar; diğer yanda, tarihsel bağlantılar kurmadan, tarihsel soru sorma biçimlerine yönelik olan, yani tekil bağlamları, genelleştirme yardımıyla ele alan araştırmalar. Bu iki tür sosyoloji savından yana olan A. Malewski,[72] ikinci kategorideki araştırmaların tümünü sosyal tarihe ve kültür tarihine sokmak, katı anlamda sosyolojik kuramları ise daha ayrıntılı bir niteleme yapmadan, davranış bilimlerinin gövdesine eklemlemek istiyor. Bu öneri, terminolojik bir amaçla yapıldığı gibi, sistematik bir kanıyı da dile getiriyor. Malewski kuramsal doğrultudaki sosyolojiye örnek olarak, sadece, Festinger'in, Hopkins'in ve Homan'ın araştırmaları gibi, deneysel küçük gruplar araştırması sınıfına ait olan, sosyalpsikolojik araştırmaları gösteriyor. Sosyal davranışın genel kuramları görünüşe göre yalnızca bir soyutlama aşamasında olanaklıdırlar, bu aşamada sosyal yaşama evreninin ilksel deneyimleri, açık olmayan değişkenlerin bağlamları içinde çözülebilirler. Temel yüklemleri henüz fazlasıyla açıkça tanılanabilir deneyim bağlamıyla ilişkili olan, kabulleri tarihsel olarak aktarılmış tanıklıklarla sınanabilen kuramlar, gerçekliğin yeniden inşası koşulunu yerine getirmezler: bu düzlemde kesin kuramsal bilgi, kesinlikle edinilemez.

Günümüzde sosyolojide egemen olan ikinci tavır, tam da bu kabulden yola çıkmaktadır. Bu tavıra göre, sosyolojik bir tarih yazımının yanı sıra, sosyolojinin asıl görevi, genel olarak davranışın değil, sosyal eylemin kuramlarını, hem de, sosyal olayları tarihsel süreçler boyutunda açıklamaya izin veren bir soyutlama düzeyinde oluşturmaktır. Bu tavır, kesin kuramsal bilgiye sadece, eylem bağlamlarının, gözlemlenebilir davranışın değişkenlerinde yeniden inşası yoluyla, yani sosyolojinin, sosyal psikolojik bir davranış araştırmasına dayan-

[72] A. Malewski, "Two Models of Sociology," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964, s. 103 vd.

dırılmasıyla ulaşılabileceği gerekçesiyle pozitivizme karşı çıkmaktadır.

Son olarak üçüncü bir tavır, eski sosyolojinin, gelişim tarihine yönelik eski yaklaşımını korumaktadır. Bu tavır, sosyolojinin, asıl nesne alanından koparılamayacağı anlayışıyla, ikinci tavırla uyuşmaktadır; ama birinci tavırla, tarihsel içerikli kuramların yalnızca görünüşte genel kuramlar biçimine bürünebildikleri, ama geçerlilik iddialarında aslında döneme ve kültüre özgü bağlamlarla sınırlı oldukları kanısını paylaşmaktadır. C. W. Mill, bu tavırı enerjik bir biçimde savunuyor: "Adına layık olan her sosyoloji, tarihsel sosyolojidir"[73] Sosyoloji, bugünün, geçmişten yola çıkılarak yeniden inşasına yönelik sistematik bir çabadır: tarihsel bugün analizi olmak ister.[74] Bu yüzden kuramsal çerçeve, mevcut sistemin belirleyici çatışmalarının onlarla açıklandığı gelişme eğilimlerinin yapısal bağlamına dayanır. Bu çatışmalar, tarihsel doğrultudaki bir sosyolojinin, pratik bir çözüm hazırlama amacıyla analiz ettiği nesnel olarak konulmuş, yani, bilim öncesinde önemli olarak deneyimlenmiş sorunlardır. Sorunsal konumu önceleri, burjuva toplumundaki sınıflar çatışması gösteriyordu, bugün ise endüstriyel gelişmenin sistemleri arasındaki çatışma gösteriyor. Bu tür çatışmaların koşullarının konstelasyonu, gelişme tarihsel bir perspektiften ortaya çıkar. Kurumların işlevsel bağlamını dile getiren yasaya uygunluklar, bu yüzden hep tarihsel olarak belirli bir topluma ilişkindirler: "Kanımca, tarihsel bağlamdan bağımsız olan ve belirli bir dönemin özgül yapısına ilişkin olmayan bir sosyalbilimsel 'yasa' yoktur. Başka türlü yasaların her zaman boş soyutlamalar ya da belirsiz totolojiler oldukları görülür. 'Toplumsal yasaların' biricik anlamı, sosyal yapının içinde, tarihsel olarak özgül

[73] Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise*, a.g.y., s. 195.

[74] Ayrıca krş. B. Moore, *Political Power and Social Theory*, Cambridge 1958, ve I. L. Horowitz (hz.), *The New Sociology*, N. Y. 1964.

bir alanın içinde bulguladığımız, ya da istersek onun içinde kurabileceğimiz 'principia media'dır. Tarihsel gelişmenin tek bir evrensel ilkesini tanımıyoruz; gelişmenin karşılıklı ilişkisini tanıyor oluşumuz, her zaman yalnızca belirli bir sosyal yapı için geçerlidir. Tarihsel dönüşüm sosyal yapıların ve onların bileşenleri arasındaki ilişkinin dönüşümüdür. Nasıl ki çok sayıda sosyal yapı varsa, çok sayıda tarihsel gelişme ilkesi de vardır."[75]

Mills'in, Karl Mannheim'a atıfta bulunarak 'principa media' dediği şey, toplumsal bir bütünlüğün somut genelliğinin başka bir dilegetirilişidir. Kuramsal çerçevenin temel belirlenimlerine, biricik bir döneme özgü özellikler kaçınılmaz olarak o denli çok girmektedir ki, bu çerçeve içindeki tüm kuramsal önermeler, yalnızca özgül bir toplumsal sistemin sosyal yapıları için geçerli olmaktadırlar. Mills, pratik amacı şimdiki zamanın analizi olan tarihsel doğrultudaki bir sosyolojik araştırmanın mantığını, daha yakından incelememiştir. Az sayıdaki işaret, Popper'in, eski toplum kuramlarının tarihselciliği denen şeye yönelik eleştirisine dayanamazlar.[76] Bu tartışmaya ancak, sosyal eylemin genel kuramlarının yöntembilgisini açıkladıktan sonra yeniden döneceğiz.[77]

II. Sosyal Eylemin Genel Kuramlarının Yöntembilgisi Üzerine

Rickert'in, Cassirer'in ve Weber'in yöntembilgisel incelemelerine geri bakış, Kant'ın belirlediği bilgi eleştirisi çerçevesinde, bilimlerin ikiciliğini öne süren ve bu yüzden sosyal bilimlere de doğa bilimlerinin karşısında özgün bir statü, yani nomolojik tin bilimleri statüsünü

---

[75] C. W. Mills, *a.g.y.*, s. 199.

[76] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londra 1957; Almancası: Tübingen 1966.

[77] Bkz. ileride, altbölüm IV, 10. s. 339.

veren argümanları anımsattı. Sosyoloji ve tarih ilişkisi tartışması, kuramsal ve tarihsel bilimlerin mantıksal birliğini öne süren pozitivist karşı savı destekleyemedi. Sosyalbilimsel araştırma, sonunda sistemlileştirilmiş bir tarih yazımının içine mi alınır yoksa sosyolojinin kesin bilim olarak, yöntembilgisel açılardan doğa ve eylem bilimleriyle aynı statüyü alıncaya dek tarihsel yönden arındırabilir mi, sorusu yanıtsız kalmaktadır. Bu yüzden şimdi, sosyal eylemin genel kuramlarının nasıl mümkün olabildiklerini açıklamaya çalışacağız. Tarihsel bilgiden bağımsız olarak formüle edilebilirler mi yoksa temel kabulleri yalnızca yorumbilgisel olarak açınan, konuma bağlı bir anlamı anlamayı sürekli içerir mi?

Sosyal eylemin empirik eşbiçimlilikleriyle ilişkili kuramların yaklaşımları, tüm sosyalbilimsel disiplinlerde bulunur: ekonomide, sosyolojide ve kültür antropolojisinde ve de sosyal psikolojide. Siyaset bilimi, dar anlamda tarihsel ya da tin tarihsel doğrultuda olmadığı sürece, komşu disiplinlerin kuramsal yaklaşımlarından yararlanır. Gerçi genel kuramlar bu yaklaşımları her durumda özgül bir çerçeve içinde oluştururlar: bu yaklaşımlar ya arı seçme kuramlarına dahildirler ya da eylem kuramının kategorisel çerçevesinde dururlar, ya da genel davranış biliminin bir bileşenini oluştururlar. Bu üç kuramsal yaklaşımın karşılaştırılması, üç sorunu irdelememize yarar. Öncelikle, kabulleri yönelimsel eylemi açıklaması gereken kuramların, eylem düzenleyici ilkelerden mi yola çıkmaları gerektiği, yoksa bizim bu normatif yaklaşımdan, eylem bağlamlarının empirik bir analizi uğruna vaz mı geçebileceğimiz sorusu söz konusudur. Bu soruyla bağlantılı olarak, empirik-analitik bir işlem biçiminin, yönelimsel eylemin uyarılmış davranışa indirgenmesini zorunlu kılıp kılmadığı sorusu gelir. Ama, görüleceği gibi, sosyal eylemin indirgeyici olmayan kuramları, davranışbilimsel kuramların temel yapısından, işlevselcilik uğruna vazgeçmek zorundaysalar, sonunda: sosyalbilimsel bir sistem

araştırmasının, toplumsal bağlamların empirik analizine buyurucu(präskriptive) bilmenin ötesinde ne gibi bir katkısı olabileceği, sorusunun irdelenmesi gerekecektir. Bu son soru, sosyal eylemin genel kuramlarının sınırlarını yeniden tartışma konusu yapacaktır.

Paul Lazarsfeld, bir defasında, yöntembilimcilerin, sosyalbilimcilere, bilimsel araştırma pratiğinde ortaya çıkan sorunlarda yardımcı olmadıklarından yakınmıştı.[78] Bu yakınmasını, sosyal bilimlerin henüz kesin anlamda bir kuram geliştirmeyi başaramamış olmalarına dayandırıyordu: "bizim elimizin altında, araştırma teknikleri ve görece düşük bir soyutlama aşamasındaki bir dizi genelleştirme var". Bu yüzden bilim mantığının programı, pratikteki kişilerin kafasında oluşuyordu. Bence bu düşüncede, hatalı kabuller var. Yöntembilgisi, araştırma sürecinin konu bağlamı açısından mantıksal ve aynı zamanda araştırmacı açısından olgusal bağlayıcılık iddiasındaki normlarını ele alır. İster, fizikte olduğu gibi, kazanılan araştırma praksisini daha sonra düşünülsün, isterse de, sosyolojide olduğu gibi, önerilerle, araştırma praksisinden önce gelsin, her zaman, bilimsel ilerlemeyi yönlendiren bir program geliştirir. Bu yüzden, yöntembilgisel istemleri tartışmak, şimdiye dek praksis içinde henüz çözülmemiş olsalar bile, anlamlıdır: bu istemler bilimlerin özanlayışının dilegetirilişine de aynı ölçüde etki ederler. Yöntembilgisel bakış açıları, kısmen standartları saptarlar, kısmen de genel hedefleri öncelerler; ikisi bir arada, gerçekliğin yöntemsel olarak içerileceği bağlantı sistemini saptarlar. Bilim mantığı olası araştırmaların koşullarını düşünsediğinde, kasıtlı olarak ya da bilinçsizce, gerçekliğin önceden yorumlanması görevini yerine getirir. Buna karşılık, yöntembilgisinin kendisinin, bilimlerin yaklaşımını paylaşması ve araştırma stratejileri ve teknolojileri için bir yardımcı bilim işlevini üstlenmeleri gerektiği

[78] P. F. Lazarsfeld, "Wissenschaftslogik und empirische Sozialforschung," Topitsch (hz.) *Logik der Sozialwissenschaften*, a.g.y., s. 37 vd.

beklentisi, pozitivist bir önyargıyı yansıtmaktadır. Yöntembilgisi bu önyargıyı benimsediği ölçüde, Lazarsfeld'in eleştirisinin ölçütünü kabul eder ve araçsalcı olmayan bir biçimde davranır. Buna karşılık ben düşünseyici yaklaşımdaki yöntembilgisel sorunları irdelemek istiyorum.

3. Normatif-Analitik ve Empirik-Analitik Sosyal Bilimlerin Yaklaşım Biçimleri

3.1. Eski ekonomi biliminin, Schmoller ile Menger arasında geçen yöntem tartışması, keskin cepheler yarattı. Bu tartışma, sosyal bilimlerde genel kuramların rolü üzerine karşıt görüşlerden kaynaklandı. 'Kuramcılar', ekonominin, aksiyomatik-tümdengelimli önerme sistemleri içinde, nicelleştirilebiler mal ve para akışlarının işlevsel bağlantısı üzerine kabuller türetebileceğinde ve böylelikle matematik iktisat kuramı olarak temellendirilebileceğinde diretirlerken; 'tarihçiler' ekonomi sürecini, toplumun, ekonomik eylemin kurumlarından betimsel olarak kavranılması gereken, olgusal bir yaşama süreci olarak anladılar. Matematik iktisat kuramı yalnızca empirik içeriği olmayan modeller ortaya koyabilirken, tarihsel olarak anlayıcı bir sosyal ekonomi bilimi gerçek süreçleri kavrayabilirdi. Tarihsel okulun karşı savı, bu iki savı ikna edici bir biçimde birbirine bağlıyor. Birinci sav, ekonomi biliminin mal niceliklerinin işlevleriyle değil, tersine ekonomik eylemlerin karşılıklı bağımlılığıyla ilgilendiğini öne sürüyor; ikinci sav ise şöyle ortaya çıkmış görünüyor: yönelimsel eylem yalnızca anlayarak kavranabileceği için, kesin, matematiksel olarak formüllendirilmiş ekonomi bilimsel kuramlar olamaz. 'Anlamak', somut bir anlamın tarihsel olarak kavranılmasıyla eşzamanlı gerçekleşiyor görünüyor. Daha otuzlu yıllarda Ewald Schams (Schmollers Jahrbuch, Cilt 58'de) iki iddia arasındaki bağlantıyı, tam da, tüm tarihsel özellikleri görmezden gelen matematik iktisat kura-

mının, 'anlayıcı' denilen bir ekonominin koşullarını yerine getirdiğini kanıtlayarak ortadan kaldırmaya çalıştı. Jürgen von Kempski, bu düşüncelere dayanıyor ve gösteriyor ki matematik iktisat kuramı "tam da, bir ekonomik eylemler kuramı olmak isteyen anlayıcı ekonomi biliminin yapması gerekeni yapmaktadır."[79]

Doğrudan doğruya, mal miktarlarıyla fiyatlar arasındaki ilişkilere dayanan matematik dilegetirimler, doğrudan doğruya, eyleyen öznelerin işlevlerini ve kararlarını serimlerler. Demek ki, bu dilegetirimlerin yer aldıkları ekonomi kuramı, ekonomik olarak rasyonel eylem hakkındaki temel kabullere dayanan bir önermeler sistemidir. Bu kuram, ekonomik eylemde bulunan öznelerin düzenleyici ilkelere göre davrandıkları vurgular; normal olarak bu, en iyileştirme postulatları biçiminde gerçekleşir. Biçimselleştirilmiş ekonomi bilimsel kuramlar yönelimsel eylemi ancak, ölçülebilir büyüklükleri düzenleyici ilkeler altındaki eylemlerin işlevleri olarak ele aldıklarında, sistematik bir biçimde anlaşılır kılarlar. Anlaşılırlık, gösterilebilir öncelikler temelinde, alternatif araç kullanımları arasında rasyonel bir seçimin yapısıyla ilişkilidir; yani anlaşılırlık stratejik eylemle ilişkilidir. Yönelimsel eylemin bu biçimi, normatif-analitik bir çerçeve içinde kuramsal olarak kesin bir biçimde kavranabilir. Dahası, genel bir sosyal eylem kuramı, ancak bu belirli tipteki anlaşılır eylem üzerine temel kabullerden yola çıktığında olanaklı görünmektedir.

Amaçlı rasyonel eylem uygun araçların kullanılması anlamına gelebilir; o zaman davranış, teknik kurallara uyar. Ama stratejilerin seçilmesi de amaçlı rasyonel olabilir; o zaman davranış, alternatif araç kullanımları arasındaki kararları saptayan, saf düzenleyici ilkelere uyar. İdeal durumda, aracın amaçlı rasyonelliği, yani araçların uygunluğu ihmal edilebilir. Ekonomi kuramı, sanki ekonomik eylemde

---

[79] J. v. Kempski, "Handlung, Maxime und Situation," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, a.g.y., s. 233 vd., alıntı s. 235.

bulunan, alternatif arz ya da istem kararları arasında bir seçim yapan öznelerin stratejik eyleminin teknolojik bir yönü yokmuş gibi davranmaktadır. Bu yüzden v. Kempski, stratejik eylemin kuramlarının, tanımlanmış durumlarda, düzenleyici ilkeler altındaki eylemin temel kavramlarıyla uyum içinde olduklarını vurguluyor: "Burada eylemi, durumların biçimini değiştirme olarak görüyoruz. Bir durumun biçimini değiştirme bir düzenleyici ilkeye uyar, ve ideal (yani kuramsal açıdan önemli olan) durumda, başlangıç durumu ve eyleyenin düzenleyici ilkesiyle, son durum saptanmış olacak şekilde uyar. Başlangıç durumu, birden fazla kişiyi içerirse, son durumun, tüm katılımcıların düzenleyici ilkeleri aracılığıyla belirlendiği düşünülebilir.[...] Ben yalnızca, eylemde, benim düzenleyici ilke dediğim, zihinsel bir momentin bulunduğuna dikkat çekmek istiyorum."[80]

Kempski, tüm sosyal bilimlerin, ama hukuk bilimlerinin ve etiğin de,[81] matematik ekonomi kuramı örneğine göre, stratejik eylemin kuramları olarak kurulabilecekleri kanısındadır. Bu kuramlar, doğa bilimsel kuramlardan farklı olarak, kestirimsel önermelerini empirik eşbiçimliliklere değil, varsayımsal normatif eylem kurallarına dayandırırlar. Görüngüleri doğa yasaları temelinde açıklamak yerine, özgürlük yasalarından seçme eylemleri türetmeleri anlamında, nomolojik tin bilimlerini oluştururlar. Kempski'nin, Kantçı gelenekte yer alması bir raslantı değildir. Kant, görüngüsel alanın doğa yasalarının karşısına, özgürlük alanında eylemin düzenleyici ilkelerini koymuştu. Bu bakış açısından, Kempski, Kant'ın doğa ve sosyal bilimler arasındaki ayrımına da uymaktadır. "Kuramsal sosyal bilim ve fizik arasındaki belirleyici ayrım, insanların sosyal bilimin incelediği davranış-

[80] J. v. Kempski, "Der Aufbau und das Handeln," *Brechungen*, Hamburg 1964, s. 295 vd., alıntı s. 299 vd.

[81] Krş. *Brechungen*, a.g.y., s. 231; ayrıca krş. J. v. Kempski, *Recht und Politik, Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft*, Stuttgart 1965.

larının, insanların uydukları ya da uymayabildikleri, belirli düzenleyici ilkelerin buyruğu altında olmaları varsayımıdır. Sosyalbilimsel modeller, belirli düzenleyici ilkelerin 'geçerliliğini' sürekli varsayarlar. Bu yüzden sosyal bilimlerin model kuramı incelemeleri, esas olarak olası eylem üzerine incelemelerdir, öte yandan kuramsal fizik sürekli gerçek doğa ile ilişkilidir ve doğanın, kuramsal beklentiden farklı davrandığı saptaması, fiziksel kuramlar açısından ölümcüldür. Bu yüzden genel bir eylem kuramı da, fizikteki genel bir kuramda olduğundan farklı bir biçimde sorunsaldır; çünkü olası modelleri kapsaması gereken bu kuramda, kaçınılmaz olarak, eyleminin düzenleyici ilkeleri bağlamında, insanın özgürlüğü de işin içine girer."[82]

Kempski'nin, genel eylem kuramlarının konumu hakkında verdiği bilgi çift anlamlıdır. Bir yandan bu kuramlar, olgusal eylem bağlamlarını açıklamaya hizmet etmelidirler, ve öte yandan, gözlemlenebilir davranış için belirli tahminlerde bulunmayı sağlayabilecek durumda değillerdir.[83] Kempski, nomolojik tin bilimlerinin, eylem olanaklarını analiz etkiklerine, yani eylemlerin stratejik amaçlı rasyonelliğin koşullarını yerine getirmek için, verili bir konumda ve verili düzenleyici ilkelere göre nasıl gerçekleşmeleri gerektiği üzerine bilgi verdiklerine ilişkin hiçbir kuşku bırakmamaktadır. Ama yine de tin bilimleri salt buyurucu değil, betimleyici amaçlarla da bilgi veriyor görünmektedirler. Çünkü gerçek eylem süreçleri olası eylem sahasına işaret edilerek açıklanabilirler. Kempski böylelikle Max Weber'in, amaca göre irrasyonel olan davranış biçimlerininin, ideal tipten sapmalar olarak ele alınması önerisine uymaktadır. Felix Kaufmann'ın yaptığı, bir yanda idealize edici temel kabullerden kazanılan ve buna

---

[82] Kempski, "Zur Logik der Ordnungsbegriffe," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, s. 209 vd., alıntı s. 230.

[83] Krş. Kempski, "Die Logik der Geisteswissenschaft und die Geschichte," *Brechungen*, a.g.y., s. 79, özellikle s. 96 vd.

uygun empirik çürütme hükmü sayesinde vazgeçilen kuramsal yasalar ve öte yanda bilinen test koşulları altında deneyimde başarısızlığa uğrayabilen empirik yasalar biçimindeki ayrımın da, ancak, stratejik eylem yasaları bir biçimde empirik analiz için kullanılır olduklarında, yani betimsel bilmeye katkıda bulunduklarında bir anlamı vardır.[84] Bu kavrayış, ancak Kantçı varsayımlar altında belirli bir inandırıcılık kazanır. Aşkınsal bilincin başarıları, empirik bilinç için ne denli önemsizlerse, özgür bir kişi olarak eylemlerimi belirlediğim pratik aklın yasaları da, bu eylemlerin görüngü dünyasındaki sonuçları için o denli önemsizdirler. Bu yüzden empirik eylemlerin yasalı bağlamı, eyleyenlerin zeki, yani akılla meşrulaştırma istemi altında eylemeleri gereken varlıklar oldukları göz önünde bulundurulmadan analiz edilemez: eyleyenler itham altındaki özgürlüğün zorlaması altında davranırlar. Yine de bu tür düşünüşler, yöntembilgisel kabullerle sistematik olarak bağlantılandırılmadıkları sürece, keyfi kalırlar.

Sosyalbilimsel normativizmin zayıflığı açıkça ortadadır. Temel kabuller, arı düzenleyici ilkeler altında idealize edilmiş bir eyleme ilişkindirler; bu kabullerden, empirik açıdan zengin içerikli yasa hipotezleri türetilemez. Ya analitik önermelerin tümdengelimli yeniden biçimlendirilmeleri söz konusudur, ya da türetmelerin açıkça yanlışlanabildikleri koşullar, *ceteris paribus* [Latince, diğer şeyler eşit olmak üzere, y.n.]-özel hükümleriyle devre dışı kalmışlardır. Arı ekonomi biliminin yasa önermeleri, gerçeklikle ilişkili olmalarına karşın, kısıtlı bir bilgi içerikleri vardır, çoğun hiç bilgi içerikleri yoktur.[85]

---

[84] F. Kaufmann, 1944'te, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*'nin (Viyana 1936) bütünüyle yeniden gözden geçirilmiş İngilizce basımını yayımladı: *Methodology of the Social Science*, 2. basım, N. Y., 1958; krş. özellikle Bölüm VI, X, XVII.

[85] L. Robbins (*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2. basım, Londra 1946), arı ekonomideki yasa önermelerinin analitik biçimine dikkat çekiyor.

Rasyonel seçme kuramları, empirik-analitik bilme iddiasını yerine getirmek istediklerinde, modelci Platonculuk suçlamasına maruz kalıyorlar. Hans Albert bu argümanları bir kez daha biraraya getirdi.[86] Asıl nokta mantıksal varsayımların, empirik koşullarla karıştırılmasıdır. Getirilen eylem düzenleyici ilkelere, sınanabilir hipotezler değil, ekonomi öznelerinin ilkesel olarak olanaklı eylemleri üzerine kabuller gözüyle bakılmaktadır. Yine de empirik içerikli önermeler kazanmaya yönelik, temellendirilmemiş bir beklenti içinde, koşullu önermelerin biçimsel türevleriyle sınırlı kalınmaktadır. Albert'in eleştirisi ilk planda totolojileştirici işlemlere ve mazeret formüllerinin bağışıklaştırıcı rolüne yöneliktir.

Normatif analitik işlem biçimlerine yönelik bu eleştiri, rasyonel eylemin genel kuramlarının bedelinin empirik olarak sınanabilir ve betimsel olarak anlamlı bilgi içeriği olduğunda, yani pahalıya mal olduğunda diretmektedir. Açıkçası, Kempski'nin, matematik ekonomi kuramını 'anlayıcı' bir ekonomi bilimi olarak gerekçelendirilişi, Schmoller'in arı ekonomi biliminin hazır terzilerine yönelik eleştirisinde de içerilmiş olan bir istemi: ekonomik eylemde bulunan öznelerin kurumsallaştırılmış eylemlerinin olgusal bağlamını gözönünde bulundurma istemini, ihmal etmiştir. Bu istem, ekonomi sürecinin, idealize edilmiş eylemlerin varsayımsal normatif bağlamından yeniden inşa edilmesiyle yerine getirilmiş olmaz. Albert, arı ekonominin daha yeni normativizmine karşı, bir iktisat kuramının, sosyal rol taşıyıcıların eylemleri üzerine kabullerde bulunması gerektiği yönündeki eski bakış açısını geçerli kılıyor. İktisat kuramının sistematik bir biçimde ele aldığı takas ilişkileri, sosyal gruplardaki kişilerin etkile-

[86] Hans Albert, "Modellplatonismus, Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens," E. Topitsch (hz.), *Logik der Sozialwisenschaften*, a.g.y., s. 406 vd.; ayrıca bkz. H. Albert, *Probleme der Theorienbildung*, H. Albert (hz.) *Theorie und Realität*'e giriş yazısı, a.g.y., özellikle s. 22-38.

şimleridirler: "Ekonomik düşünmenin merkezi düşüncesi, çok kökten bir anlamda sosyolojik bir düşüncedir: yani, malların, belirli hukuksal yaptırım mekanizmalarıyla desteklenen bir sistem içinde üretimi ve dağılımının, bir toplumun kişileri ve grupları arasındaki ticari ilişkileri, gereksinimlerin doyurulması açıdan önem taşıyan bir biçimde, yarı otomatik olarak düzenlediği düşüncesidir. Yani, toplumun, pazara uygun bir biçimde örgütlenmiş bir kesimindeki olayların belirli etkilerinin analizi söz konusudur. Burada, tüm önemli olaylar, ekonomi öznelerinin, belirli düzenleyici ilkelere göre sonuçlanan kararlarına dayandırılmaya çalışılır. [...] Burada her şeyden önce, ticari ilişkiler sahasından başka, güdü yapıları, düşünüş biçimleri değer yönelimleri gibi etmenler ve ilgilenilen davranış biçimlerinin, her durumdaki sosyal bağlamı, söz konusudur. [...] Bu etmenlerin önemi, toplumun özel alanlarıyla sınırlı görünmemektedir. Ama, arı kuramcıların modellerinde çoğun bu tür etmenler yer almazlar. Bu modellerde daha çok, açıkça kişilerin ruhsal ve bedensel özelliklerinden ve her şeyden önce onların sosyal ortamlarının ticari olmayan bileşenlerinden bütünüyle ya da en azından büyük ölçüde bağımsız olmaları gereken tepki işlevleri postule edilir."[87]

Takas ilişkileri sistemi, toplumun bütününden o denli az yalıtılmıştır ki, iktisat öznelerinin sosyal davranışları, kurumsal bağlamdan, yani güdülenimin ekonomi dışı örneklerinden bağımsız olarak ele alınamaz: "Ekonomi dışı denilen etmenlerin etkisine karşı bağışık olmak, genel olarak deneyime karşı bağışık olmaya götürür."[88]

E. Grunberg, çok önceleri, benzer düşünüşlerden yola çıkarak, iktisat kuramının bağlayıcı olmayan kuruluşlarının, empirik-analitik

[87] H. Albert, "Modellplatonismus," a.g.y., s. 421 vd.

[88] H. Albert, a.y., s. 422; ayrıca bkz. T. Parsons, "Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns," Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied 1964, s. 136 vd.

bir davranış biliminin zeminine geri çekilmeleri gerektiği sonucuna varmıştı.[89] Kuramsal bir deneyim bilimi olarak ekonomi, yalnızca bir iktisat sosyolojisi biçiminde, empirik olarak anlamlı içerikleri olan kabullere ulaşabilir. Bunun ötesinde, sosyolojik yasaya uygunlukları, sosyalpsikolojik küçük gruplar araştırmasının yasalarına dayandırmayı deneyebilir. Grunberg, fizyolojik, kimyasal ve fiziksel eşbiçimlilikler hakkındaki önermelere dek indirgemenin zorunlu görülebileceğini dışlamamaktadır.[90]

3.2 Böyle uç değişkeleri bir yana bıraksak ve ılımlı indirgemeciliğin istemleriyle sınırlı kalsak bile, ekonomini biliminin, özel bir sosyoloji olarak kavranılması doyurucu değildir. Bir yandan sosyalbilimsel normativizme yönelik argümanlar tartışma götürmez, ama öbür yandan, alternatif öneri, yani ekonomi biliminin daha katı kuralları olan davranış bilimlerine eklenmesi önerisi, aslında iktisat kuramının yönelimine karşılık düşmemektedir. Bu kuram, herhangi bir sosyolojinin ya da sosyal psikolojinin yapabildiğinden daha farklı bir sınıftaki bilgiler sunmak istemektedir. İktisat bilimsel modellerin empirik içeriksizliği eleştirisi, ekonomik bilimsel araştırmanın pratiğini değil, esas olarak yanlış bir özanlayışı hedef almaktadır. İktisadi açıdan rasyonel eylemin kuramları, empirik eşbiçimlilikler hakkında bilgi verme biçimindeki yanlış iddiadan vazgeçtikleri anda, bu eleştiri nesnesiz kalır. Kempski'nin, arı düzenleyici ilkelere altındaki eylemler şemasının yardımıyla arı ekonomiyi yorumlayışı da, iktisat kuramını, karar verme mantığı açısından yorumlama çabası olarak anlaşılabilir. Ama Kempski, sosyal eylemin normatif-analitik bilimlerinin, empirik-analitik bilimlerler eş tutulup tutulamayacakları sorusunu görmezlikten gelmektedir. Kuramlarında, idealize edilmiş eylem

[89] E. Grunberg, "Notes on the Verifiability of Economic Laws," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, a.g.y., s. 137 vd.

[90] Grunberg, a.g.y., s. 149.

hakkında temel kabuller yer alan bilimler, normatif-analitik davranmaktadırlar. Arı düzenleyici ilkelere göre eylem hakkındaki bu kabuller, koşullu, yani empirik olarak sınanabilir hipotezlerin ayırıcı özelliğine sahip değillerdir; bu kabuller hipotetik olarak koşulsuz geçerlidirler ve bu yüzden normatif-analitik bilmenin olası geçerliliğinin anlamını da saptarlar. Bu bilme, empirik eşbiçimlilikler üzerine bilgiler –birinci dereceden teknik olarak kullanılır bilgi– içermez, tersine, yalnızca gerektiğinde birinci dereceden teknik bilginin kullanılmasını gerektiren stratejilerin amaçlı-rasyonel seçimi üzerine bilgiler içerir; bu tür bilgileri, ikinci dereceden teknik bilgi olarak görebiliriz.

Bu arada G. Gäfgen, rasyonel eylemin ekonomik önemi üzerine, Neumann ve Morgenstern tarafından geliştirilen matematik oyun kuramına atıfta bulunarak, iktisat kuramını sistematik bir biçimde genel bir stratejik eylem kuramıyla ilişkilendiren incelemeler sunmuştur.[91] Karar verme kuramının, uyum sağlayıcı davranışla işi yoktur. Elbette her davranış belirli bir duruma uyum sağlama bakış açısıyla ele alınabilir. Ama o zaman bir davranışın stratejik eylem olarak yargılanabileceği yani, uyum sağlama yeteneğinin eyleyen özne için en iyi bir doyum durumuna götürüp götürmediği analitik bakış açısı devre dışı bırakılmış olur. Uyum sağlayıcı davranış, kullanılabilir tekniklerin yanı sıra, karar verme hesabının veriler örgüsüne bir dış koşul olarak girebilir. Bu hesap, sadece, eyleyenden ve onun önem taşıyan çevresinden oluşan bir durumu, tanımlanmış bir karar verme düzenleyici ilkesinin ve bir değer sisteminin kullanılmasıyla, yeni bir konuma aktaran stratejik eyleme ilişkindir. Değer sistemi, eyleyenlerin alternatif kararlarının önceden görülebilir sonuçlarının nasıl değerlendirilebileceğini söyleyen öncelik kurallarını içerir. Karar verme düzenle-

[91] G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1963; Ayrıca bkz: O. Morgenstern, "Die Theorie der Spiele und des wirtschaftlichen Verhaltens," A. E. Ott (hz.), Preistheorie, Köln 1965, s. 437.

yici ilkesi, sonuçların değerlendirilmesi temelinde, değişik stratejiler arasında hangi seçimin yapılması gerektiğini söyler. Her değerlendirmeye başka bir düzenleyici ilke karşılık gelir. Karar verme kuramının normatif olarak getirdiği, eylemin rasyonelliği, amaçların gerçekleştirilmesinin alternatif yolları arasında bir seçimin rasyonelliğidir. Bu rasyonellik, araçların teknolojik uygunluğuna dayanmadığı için, biçimseldir. Ve bu rasyonellik yalnızca, eyleyenlerin kendilerini bağlayan değerlendirme kuralları ve düzenleyici ilkeler sistemine göre ölçüldüğü için, öznel bir rasyonelliktir.

Pareto'nun, iktisadi seçme edimlerinin psikolojik olarak temellendirilmesinden kaçınma önerisi, iktisat kuramının, karar verme mantığı açısından yorumlanmasının en önemli ön koşuluydu. Bu yorumun, klasik en iyileştirme kabullerini, olası karar düzenleyici ilkeleri yelpazesinde, sınır durumları olarak önemsizleştirme üstünlüğüne sahipti. Ayrıca, şimdi seçme eylemleri, ikitisat öznelerinin eksik bilgili oldukları, yani, her durumda değişkenlerin yalnızca bir bölümünü denetleyebildikleri durumlar için de hesaplanabilirler. Genel rasyonel seçim ya da stratejik eylem kuramı, verili bir araç sayısının belirli bir alternatif araç kullanımına izin verdiği, burada bu alternatiflerden her birinin, değişik hedefler için belirli yerine getirme derecelerini kesinlediği tüm olası seçme durumlarına ilişkindir.[92] İktisat kuramı, ekonomik seçme durumlarıyla ilişkili olan özgül bir karar verme kuramı olarak ele alınabilir. Tekil ve kollektif bütçelerin, ticari işletmelerin ve iktisat politikasal birliklerin pazar açısından önem taşıyan davranışlarını hesaplar.[93]

---

[92] Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, *a.g.y.*, s. 46: "Burada hedefler, sadece nesnel yerine getirme sınırlamasıyla değil, bir hedefin yerine getirilmesinin bir başka hedefin önemini yükseltebilmesi (hedeflerin bütünleyiciliği) ya da düşürebilmesiyle (hedeflerin ikame edilebilirliği) de doğrudan doğruya bağlıdır."

[93] Yalnızca tekil iktisat kuramlarının, stratejik eylemin daha genel bir biçimine

Arı ekonominin, karar verme mantığı açısından yorumu, iktisadi stratejik eylemin genel kuramları için, empirik-analitik iddiadan vaz geçer. Gäfgen, karar verme modellerinin deneyimbilimsel açıdan betimleyici kullanımını bir kez daha inceliyor ve "karar verme kuramının gerçi tekil iktisadi davranış üzerine zayıf önermelerde bulunduğu, ama bu zayıf önermelerin bile, yalnızca sınırlı bir empirik geçerliliğe sahip olabildikleri"[94] olumsuz sonucuna varıyor. Karar verme kuramı, birinci dereceden teknik olarak değerlendirilebilir bilgi vermemektedir. Yine de, iktisat kuramı, tüm stratejik eylem kuramları gibi, buyurucu amaçlarla kullanılabilir. O zaman, normatif bir karar verme yardımı hizmeti görür ve ikinci dereceden teknik olarak değerlendirilebilir bilgi sunar. Bu kuramın olanak verdiği bilgiler, empirik isabetlilik açısından 'doğru' ya da 'yanlış' olamayacakları için, empirik sınama gerektirmezler. Daha çok, tümdengelimli olarak 'geçerli' ya da 'geçersiz' olan koşullu buyrukların (yasa, yasak ve izin önermelerinin) statüsündedirler. Bu yüzden, kuramın betimleyici bir kullanımından kaçınmak gerekse de, "bu modelden, belirli aktörlere, modele göre bir eylem önermek için her zaman yararlanılabilir, modelde vurgulanan eylem düzenleyici ilkeleri için, doğru eylemin normları olarak etik (sosyal) geçerlilik istenilerek, varlık tümceleri yerine gerek tümceleri türetilebilir"[95] Gäfgen iktisat kuramını, iktisadi danışmayı aksiyomatik-tümdengelimli bir biçimde temellendiren biçimselleştirilmiş bir sanat öğretisi olarak ele alıyor.[96] Empirik-analitik yasa bilgisi nasıl teknolojik önerilere çevrilebiliyor ve tekniklerin üretil-

---

sokulabilecekleri görülmektedir. Buna karşılık, bu durum, toplam iktisadi dolaşım kuramları için söz konusu değildir. İşlevselci bir çerçeve kullanan sistem araştırması için, bkz. ileride, 5.2. altbölüm, s. 201 vd.

[94] Gäfgen, a.g.y., s. 63.

[95] Gäfgen, a.g.y., s. 51.

[96] Ayrıca, şu derleme kitaptaki Gäfgen'in giriş yazısına bakın: G. Gäfgen (hz.), *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, Köln 1966.

mesi için kullanılabiliyorsa, normatif-analitik önermeler de, verili tekniklerde, değerlerde ve hedeflerde, olası stratejilerin seçilmesini belirleyebilen stratejik önermeler biçimini alabilirler.

Karar verme kuramı, genel bir sosyal eylem kuramıdır; yine de eylemlerin üç bir varyantına, amaçlı rasyonel eylemde bulunan öznelerin eylemine ve etkileşimine ilişkindir. Bu yüzden empirik bir analizde kullanılamaz. Bundan, empirik-analitik olarak kullanışlı sosyal eylem kuramlarının, eylemin yönelimselliğini genel olarak görmezden gelmeleri ve kendilerini uyarılmış davranışla sınırlamaları gerektiği sonucu çıkar mı? Pozitivist açıdan, sosyal eylemin kuramsal bir deneyim bilimi, ancak yasa önermelerinin sadece gözlemlenebilir davranış değişkenleri bağlamına uzanmaları koşuluyla olabilir. Bu kuram, eyleyenlerin yöneldikleri, öznel olarak kastedilmiş anlamı soyutlamalıdır. Böylelikle, genelleştirici bir davramış bilimi, tarihsel okulun, arı kuramın içeriksizliğine yönelik eleştirisini hesaba katacaktır, ama sadece, anlayıcı bir stratejik eylem kuramına kolaylık gösteren bir istem karşılığında: yani sosyal olgulara anlayıcı bir yaklaşma karşılığında hesaba katacaktır.[96a]

Ama sosyalbilimsel indirgemecilik, sosyal eylemin, sosyalbilimsel normativizm temelinde kazanılamayan, betimsel olarak kullanıla-

[96a] Buradan sonra, amaçlı rasyonel eylemin normatif kavramını, yönlendirilmiş psikolojik davranış empirik kavramıyla bağlantılandırma yönündeki ilginç bir denemeyi bir yana bırakıyorum: Miller, Galanter, Pribram, *Plans and the Structure of Behaviour*, N. Y. 1960. Yazarlar etki ve tepkinin yansıma yayı modelinin yerine, test-işlem-test-çıkış biçimindeki geri besleme modelini koyuyorlar. Gözlemlenebilir bir davranış, bir planın uygulanmasının sonucu olarak ele alınıyor. Verili bir değer sistemi belirli bir durumda uygulanabilir planlar arasından bir seçmeye karar veriyor. Bkz. özellikle Bölüm 4: "Values, Intentions, and the Execution of Plans," a.g.y., s. 59 vd. Açıkçası ben, bu "öznel davranışçılık" gibi, değer sistemlerinin ve palanların, yani davranışın niyetsel çatısının, aynı zamanda eylem kuramsal yaklaşımın yorumbilgisel zorluklarına bulaşmadan empirik bir tanıda bulunabileceğini düşünmüyorum. Ayrıca bkz., aşağıda Bölüm III.

bilir kuramları için yeterli bir temel midir?

4. Yönelimsel Eylem ve Uyarılmış Davranış

Günümüzde, toplumsal süreçlerin kesin deneyimbilimsel bir analizi için iki kuramsal yaklaşım vardır: etiyolojide ve sosyal psikolojide yerleşmiş olan bir genel davranış bilimi ve kültür antropolojisinde ve sosyolojide egemen olan bir eylem kuramı. Davranışsalcı yaklaşım, kuramsal temel kabullerin seçilmesini, yasa hipotezlerinin bir uyarı ve davranış tepkileri bağlamıyla ilişkilendikleri ölçüde sınırlandırırken; eylemselci yaklaşım yönelimsel eylem üzerine önermelerin yapıldığı kategorisel bir çerçeve saptıyor. Öğrenme kuramı (Skinner, Miller, Dollard), bilişsel uyumsuzluklar üzerine kabuller (Festinger), küçük grup davranışı kuramları (Lippit), davranışbilimsel tipte genel kuramlar kurma yolundaki ilk başarılı denemelerdir. Buna karşılık eylem kuramı, daha çok, sosyalbilimsel araştırmada genel yönelimlere hizmet etmiş ve şimdiye dek, orta erimde bile olsa asıl kuramlara değil, empirik genellemelere götürmüş olan kategorisel bir çatı gösteriyor.[97]

Eylemkuramsal yaklaşım, Max Weber tarafından formüllendirilmiş bulunmaktadır. Weber, sosyal eylemi, öznel olarak anlamlı yani öznel olarak kastedilmiş bir anlama yönelik ve böylelikle de güdülenmiş bir davranış olarak kavramaktadır. Bu eylem, ancak eyleyenin yöneldiği hedefler ve değerlerle ilşkili olarak uygun bir biçimde ele alınabilir. Buradan çıkacak yöntemsel kural, W. I. Thomas tarafından, sosyal olguların öznel yorumunun temel ilkesiyle saptanmıştır: ancak eyleyen bir öznenin kastettiği anlam, onun kendisinin yorumladığı bir duruma yönelen bir davranışa ulaşmayı upuygun içerir. Sosyal

[97] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1957, özellikle Bölüm II, s. 85 vd.

eylem, konumun toplumsal olarak bağlayıcı bir tanımlanışından bağımsız değilidir. Bu yüzden gözlemlenebilir sosyal davranışın, eyleyenin, dolaysız gözlemden yoksun perspektifi üzerinden kavranması, bu demektir ki 'anlaşılması' gerekir.[98] Öznel yorumun, ya da daha iyi bir deyişle anlayıcı yorumlamanın temel tümcesi sosyal olgulara ulaşmaya, verilerin saptanmasına dayanmaktadır. Denetlenen gözlemin yerine simgelerin anlaşılması geçmektedir; çünkü öznel olarak kastedilmiş anlam sadece simgelerin bağlamları içinde verilidir. Demek ki bu temel tümce eylem bilimlerinin deneyim temelini tanımlamaktadır. Deneyim burada, öznelerarasılığı ancak araçsal eylemin bir başarı denetimi ile (genelde deney içinde) bağlantılı olarak güvencelenen özel anlam algılamasına değil, dilsel iletişime bağlıdır: "Anlama düzleminde bilimsel araştırma esas olarak, örneğin nesnelerin ölü olması durumunda tek yanlı bir süreç olsa bile, anlamlı bir iletişim sürecidir. Aslında, nesnenin, kendisiyle söyleşiler yapılmak üzere ulaşılabilir olması her zaman istemeye değer bir durumdur; kendisinin yazılı anlatımları, kendisi hakkındaki haberler her zaman ikinci dereceden uygundurlar – bu yüzden, Brütüs'le, Sezar'ın ölümü hakkında söyleşi yapma fırsatı, son derece değerli olurdu."[99]

Sosyal bilimlerde, veriler olarak yönelimsel eylemlerden vazgeçmek istemiyorsak, o zaman, verilerin ulaşılabilir olduğu deneyim sistemi, iletişim içermeyen gözlem değil, dilsel iletişimdir.

Yine de, yönelimsel eylemin bir sınır durumu vardır ki bu, öznel olarak kastedilmiş anlamın, önce kültürel gelenekten yola çıkılarak benimsenmesi, somut anlam olarak iletişim içinde açıklanması ve anlaşılması, böylelikle 'deneyimlenmesi' gerekmeyen stratejik eylemdir. Stratejik eylemin yöneldiği anlam, her zaman ölçülebilir ya da en

[98] W. I. Thomas, *The Unadjusted Girl*, Boston 1927.

[99] T. Parsons, "Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften," *Max Weber und die Soziologie Heute*, a.g.y., s. 50.

azından karşılaştırmalı olarak belirlenebilir büyüklüklerin maksimize edilmesi ya da en iyileştirilmesi kuralı olarak açıkça tanımlanabilir. Buradaki açıklık, amaçlı rasyonel eylemin bir düzenleyici ilkesini saptayan önermenin biçimiyle ve ulaşılmaya çalışılan amacın sözdizimsel içeriğini oluşturan imlemin evrenselliğiyle güvencelenmiştir. Stratejik eylem çoğun, kurumsal çerçevenin ölçüsüne göre çeşitli biçimlerde işlemselleştirilebilen zenginlik ya da erk kategorilerini hedefler. Zenginlik, fiyatlarda ya da mallarda, yani gereksinimi doyurmanın potansiyellerinde ölçülebilir; erk, seçim oylarında ya da silahlarda, yani iktidarın meşrulaştırılmasının ya da fiziksel yok etmenin potansiyellerinde ölçülebilir. Eylem düzenleyici ilkelerin formüle edilmesi için kullanılan yüklemlerin imlem içeriği, yani zenginliğin ve erkin anlamı, elbette antropolojik açıdan derinlere kök salmış ve bu yüzden evrensel olarak yaygınlaşmış deneyimleri dile getirir, öyle ki bu dilegetirimlerin önce durumdan duruma aydınlığa kavuşturulmaları, eyleyenlerin kendileriyle ya da onların eylemlerinin anlaşılır olduğu geleneklerle iletişimde açıklanmaları gerekmez. Stratejik eylemin sınır durumunun, öznel olarak kastedilen anlamın monologsal bir biçimde saptanabilmesi avantajı vardır: bu anlam 'açıkça' anlaşılabilir, yani kendisine, yorumbilgisel bir çaba gösterilmeden ulaşılabilir. Bu alanda, anlamanın deneyim zemini gündelik dildeki iletişimin bağlantı sisteminden adeta bütünüyle kopmuştur, öyle ki biz ondan görünüşte 'içe bakışsal' olarak emin olabiliriz; ama gerçekte stratejik eylemin 'açık' anlamı da, her zaman iletişime girebildiği ve iletişimin bir partneri tarafından ötekinin gözlemlenebilir davranışına, yorumlanalarak atfedilebildiği için 'anlaşılabilir bir anlam'dır.

Stratejik eylem, normal durumda iletişilebilir bir anlama yönelik olan sosyal eylemin yalnızca sınır durumudur. Bu anlam somuttur, kültürel bir geleneğin aktarılmış anlam içeriklerinden kaynaklanır ve sosyal eylemi güdülediği ölçüde, toplumsal olarak bağlayıcı normla-

rın tanımına girmiştir. Durkheim toplumsal normları (Freud'un, güdüleri sansürleyici işlevleriyle açıkladığı) ahlaki kurallar olarak kavramıştır. Buna karşılık G. H. Mead toplumsal normları, sosyal roller olarak anlamaktadır. Her iki durumda da yönü belirleyen anlam, duruma özgü davranış biçimlerinin zorunlu bir grup beklentisi biçimine sahiptir. Sosyal eylem, normlara uymaktır. Eylemi belirleyen normlar kolektif davranış beklentileridir. Bu beklentiler, kültürel geleneğin, kurumsallaşmış eylem için önem taşıyan bir kesitidirler. Bu kesit, sosyal bir grubun gündelik dilde telaffuz edilen dünya imgesini ve böylelikle bu grup içindeki olası iletişimin çerçevesini saptayan bir simgeler bağlamıdır. Bu yüzden sosyal eylem yalnızca, içinde sosyal grupların özanlayışının dile geldiği geleneksel kültürel örnekler sistemiyle bağlantılı olarak vardır. Eylem bilimlerinin yöntembilgisi, kültürel geleneği yorumbilgisel olarak benimseyen, anlamı anlamanın sorunsalından kurtulamaz.

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

4.2. Theodor Abel, ünlü olmuş bir makalesinde, güdülenimleri anlamayı analiz ediyor.[100] Abel, beylik bir gözlemden yola çıkıyor: bir komşu, havanın soğuduğu bir Nisan gününde, yazı masasının başından kalkıyor, bir odunluğa gidiyor, şöminesini yakmak ve yeniden işinin başına geçmek üzere odun kesiyor. Davranışından öyle 'anlıyoruz' ki, komşu, üşüdüğü için ateş yakmıştır. İki olaya, gözlemle

[100] T. Abel, "The Operation called Verstehen," H. Albert, *Theorie und Realität*, a.g.y., s. 177 vd.

doğrudan doğruya ulaşabiliriz: sıcaklığın düşmesi ve şömine ateşinin yakılması. Bu olayların, ilkin yalnızca mekan ve zaman koordinat sistemi içinde oluşturulmuş olan dışsal bağlantılarını, araya bir davranış düzenleyici ilkenin eklenmesiyle anlaşılır kılıyoruz. İlkin, ilk olayı (başlangıç koşulunu) öznel bir etkiye ve ikinci olayı (eylem başarısı) bu etkiye bir tepkiye tercüme ediyoruz: sıcaklığın düşmesine, üşüme 'içsel durumu', şömine ateşine de bir ısınma durumu bağlanıyor. Sonra, gözlemlenen bu iki olayı, öznel olarak amaçlı bir biçimde değiştirilmiş bir durumun bileşenleri olarak yorumlanması ve gözlemlenen olayın bağlantısını, eylemin kendisini 'anlamak' için, bir davranış düzenleyici ilkenin (örneğin üşüyen bir kişi ısınmak istiyor) uygulanması yeterli oluyor. "Elimizdeki olayın yorumlanmasında örtük olan adımları belirleyerek, anlama ediminin ayırt edici nitelikleri olan iki noktayı ortaya koyduk. Birisi, verili bir durumda gözlemlenen unsurların 'içselleştirilmesi'dir; öteki ise bu unsurlar arasındaki bağlantıyı uygun kılan bir davranış düzenleyici ilkenin uygulanmasıdır. Böylelikle, kişisel deneyim temelindeki bir genelleştirmeye uygulayabilirsek, verili bir insani edimi 'anlarız'. Durumun olgularını 'içselleştir'ebildiğimizde, böyle bir davranış kuralını uygulayabiliriz."[101]

Abel, anlamayı, bir davranış düzenleyici ilkenin araya eklenmesi olarak anlıyor. Bu düzenleyici ilkeler sorunsuzca vardırlar. Genel önermeler biçimindedirler, ama kesinlikle empirik olarak sınanmış yasalar değildirler. Kendini gözlemleme temelinde apaçıklık iddiasındadırlar. İnsanın üşüdüğünde ısınmak istediğini, korktuğunda dikkatli davrandığını, düşmanlarından nefret ettiğini, zarara uğramaktan kaçındığını, avantajlar aradığını vb. vb. basitçe biliriz. Anlama edimi bu tür beylik kurallara yöneliyor değil, yalnızca onlardan yararlanıyor görünmektedir.

[101] Abel, a.g.y., s. 181. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Bu arada, daha az beylik kuralları basitçe apaçık olarak varsayamayız. Bu durum, Abel'in tartıştığı ikinci örnekte görülmektedir. Kırsal bir beldede, belirli bir zaman dilimindeki hasat başarısı ve evlenme sıklığı bağlantısı, gelirdeki bir azalmanın korku uyandırdığı ve korkunun, yeni bağlantılara girmeye hazır olmayı hızlandırdığı kabulüyle anlaşılır olmaktadır. Bu durumda, davranış düzenleyici ilke kesinlikle sorunsuz değildir. Evlilik bağı kurmanın, ilk planda, iktisadi yük açısından yargılanması gerekmez; insanın kendi ailesi de, tam da güvensizlik durumlarında, güvenlik vaad eden bir yakınlık grubu olarak aynı ölçüde ulaşmaya değer görülebilirdi. Kötü hasatlarda, çiftçilerin ailesel alanda nasıl davrandıkları, açıkça geleneksel değer tasarımlarına ve kurumsallaşmış rollere bağlıdır. Bu tür kültürel örnekler ve toplumsal normlar betimsel olarak kavranılmalıdırlar. Görünüşte içe bakışsal olarak kesin olan davranış kuralları sınıfına dahil değildirler. Onların semantik içeriğininden, yorumbilgisel anlam anlama yoluyla emin oluruz.

Weber, anlamanın, nesneleştirilmiş imlemlerin simgesel bağlamlarına yöneldiği bu tür durumlarda, değer yorumundan söz etmiştir. Gözlemci gözlemlenebilir bir davranışı, ancak geçerli normların simgesel içeriği anlamı anlama yoluyla açıldığında, söz konusu normlar açısından öznel olarak anlamlı bir davranış olarak kavrayabilir.

Yorumbilgisel anlamı anlama ve güdülenimi anlama arasındaki ayrım, anlama işleminin, bir davranışa verili durumda bir davranış düzenleyici ilke uygulamakla bitmediğini göstermektedir. Bu uygulama, daha çok, öznel olarak kastedilmiş anlamın kültürel gelenekten yola çıkılarak aydınlatılmasını gerektirmektedir. Geleneksel anlam içeriklerinin yorumbilgisel olarak anlaşılması, bunların toplumsal normların tanımlanışına da girmelerinden ve böylelikle eyleyen öznelerin yönelimlerine alınmalarından bağımsızdır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, eylemi yönlendiren anlamla ilişkili olarak, eylemin

kendisini de anlamlı güdülenmiş bir eylem olarak anlayabiliriz. Abel, yabancı kültürlerin ya da uzak dönemlerin eylemlerinden örnekler seçmiş olsaydı; anlayanın, beylik olmayan davranış düzenleyici ilkeleri, anlamlı bir biçimde güdülenmiş davranışa uygulayabilmek için, önce onlardan emin olması gerektiği, gözünden kaçmayacaktı. Davranış düzenleyici ilkeler kesinlikle içe bakış gibi bir şeyle verilmiş değillerdir, daha çok, simge anlama düzleminde, tıpkı fiziksel olayların doğrudan gözlem düzleminde oldukları gibi, deneyim nesnesidirler.

Yine de Abel'in, örneklerin seçimini sınırlaması raslantısal değildir. Analizini, gereksinimleri olan bir organizmanın bir ortama uyum sağlaması olarak kavranabilen, yani bir etki tepki şemasına sokulabilen davranış biçimleriyle sınırlamaktadır. Başlangıç koşulları bir uyaran olarak, açık davranış uyum sağlama tepkisi olarak ve son durum uyarılmış bir davranışın sonucu olarak kavranmaktadır. Sonra, olayların psişik durumlara tercüme edilmesi, sonunda uyarı yoluyla ortaya çıkan gerilim durumunun ve uyum sağlama yoluyla ulaşılan gevşemenin öznel kavranmasını araya ekler. Başlangıç koşulunun ve son durumun içselleştirilmesi denilen şey, uyum sağlayıcı davranış olarak gözlemlenen aynı olayın, amaçlı rasyonel eylem olarak da kavranılabileceği biçimde bir davranış düzenleyici ilkenin uygulanmasına izin verir: "'Davranış düzenleyici ilkeler' dediğimiz genelleştirmeler, iki duygu durumunu birlikte tekbiçimli bir sıralanışa yöneltirler ve onlar arasında işlevsel bir bağımlılık olduğunu ima ederler. Alıntılanan durumlarda görülebileceği gibi, işlevsel bağımlılık, verili bir insani eyleme atfettiğimiz duygu durumunun, etkileyici bir durum ya da olay tarafından uyandırıldığını varsaydığımız bir duygu durumu tarafından yönlendirilmesinden oluşur. Endişe, uyarmayı; soğukluk duygusu, sıcaklık arayışını; güvensizlik duygusu, güven vaat eden bir şey özlemini yönlendirir."[102]

[102] Abel, a.g.y., s. 184. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Davranış düzenleyici ilkelerin sıradanlığı, Abel'in yalnızca araçsal eylem olarak da yorumlanabilecek uyum sağlayıcı davranışı gözönünde bulundurmasıyla açıklanıyor. Bu durumlarda, öznel olarak kastedilen anlam, doyumun özel biçimlerini (teknik kurallara ek olarak) gösteren, uyarılabilir ruhsal ve bedensel gereksinim durumlarına göre belirlenir. Abel, böylelikle, anlamayı, onun yardımıyla, ister araçların amaca yönelik rasyonel bir örgütlenmesi olsun (komşu ısınmak için odun temin eder ve şömineyi yakar); isterse de stratejilerin amaca yönelik rasyonel bir seçilmesi olsun (çiftçiler, gelir düşmesi koşullarında uyanan korkularının artmaması için ek yükümlülüklerden kaçınmaya çalışırlar) uyum sağlayıcı bir davranışın yorumlanabileceği bir işleme indirgiyor. Ama bu indirgemede açıkça, sosyal bir eyleme yöneltilmiş güdülenim anlaması eksiktir. Çünkü amaçlı rasyonel davranış biçimleri sadece iletişimsel eylemin sınır durumlarıdırlar. Bu yüzden verili durumlarda amaçlı rasyonel uyum sağlama için davranış düzenleyici ilkeler de eylemi belirleyen normların sınır durumlarıdırlar. Bunlar, sosyal grupların, kesinlikle apaçık verilmiş olmayan, tersine bir güdülenim anlamasının temeline konulabilmeden önce kendi açılarından anlamı anlayıcı bir açıklama gerektiren davranış beklentileridirler.

Abel'in analizi, anlamanın asıl olarak ne sunduğunu eleştirel bir biçimde açıklama amacındadır. Abel, tinbilimsel yöntembilgilerinin, anlamayı eylemlerin açıklanışı için bir ikame olarak meşrulaştırmak istediklerini vurguluyor. Bu sav dayanıksızdır, çünkü güdülenimi anlama, kabullerin empirik isabetliliğini sınamak için yapılan bir işlem değildir; olsa olsa hipotezlere götürebilir. Verili koşullarda bir davranışa eklenebilen gelişigüzel her düzenleyici ilke, anlaşılırlık arzusu için aynı ölçüde yeterlidir. Anlamanın kendisi yoluyla, rakip yorumlardan birinden yana karar verilemez. Yorumlar, bildik yoldan bir teste tabi tutuluncaya dek keyfi kalırlar. Daha Max Weber bile, bu du-

ruma yanlış anlamaya yol açmayacak bir biçimde işaret etmişti: "Bir eylemin verili bir durumdaki anlamının ortaya konulması [...] nihayetinde, yorum amacıyla bulunulmuş, binlerce olayda güvenli olarak görünmüş olsa bile, ilkesel olarak her zaman empirik doğrulama gerektiren bir hipotezdir."[103] Abel bir adım daha atıyor; sosyal eylemi esas olarak uyum sağlama davranışı şeması içinde ele aldığı için, gözlemlenebilir davranışın yönelimsel yorumu dışsaldır. Güdülenimi anlama gerekli değil ama ek bir yöntemsel adımdır; bu adımın, bize, nesnel süreçleri kişisel deneyimimizin ufkuna katabildiğimiz için verdiği doyum bir yana, olsa olsa bulgusal bir anlamı vardır. Gözlemlenebilir bir olayı, bir düzenleyici ilke ekleyerek kendimiz için anlaşılır kıldığımızda, sınanabilir hipotezlere çevrilebilen tahminlerde bulunmuş oluruz: güdülenimi anlama, hipotezleri yaratan imgeleme bir itilim verir.[104] Ama bilgi psikolojisel yorum yöntembilgisel bir yorumla karıştırılmamalıdır.

Bu argüman doğrudur; ama anlama, nedensel açıklama amacıyla değil, sadece sosyal olgulara ulaşma olarak kullanıldığı sürece, nesnesizdir. Rol eyleminin anlamı anlayıcı açıklanışı, eylem kuramı çerçevesinde, yalnızca verilerin saptanmasına yarar: kırsal bir beldede, çiftçinin ve evlilik kurumunun değişik rolleri, kendi başlarına hiçbir şey açıklamazlar; etkileşimlerin betimlenmesine yararlar. Rollerin empirik bağlantıları üzerine kabuller, bildik sınanma işlemlerini gerektirirler. Anlamanın yöntemsel temel ilkesini, ancak, sosyal olgulara öznel bir yaklaşmanın zorunluluğunu tartışan bir eleştiri konu edinebilir. Eylem kuramının kategorisel çerçevesinden yararlanan bir

---

[103] M. Weber, *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.g.y., s. 100. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[104] Abel, a.g.y., s. 186 "Hipotezleri formüle ederken, bir 'önsezi' ya da 'sezgi' ile başladığımız, kabul edilmiş bir olgudur. Şimdi, bizi insan davranışına ilişkin kesin hipotezlere götüren önsezilerin, Verstehen (anlama) işleminin uygulanmasından kaynaklanıyor olmaları çok olası görünmektedir."

anlayıcı sosyoloji, analitik amaçlar için anlamayı, ancak, yasa kabullerinin, anlaşılabilir büyüklüklerin yaklaşmaları açısından formüle edilmeleri gerektiğinde ister – ama sosyal eylemin yasaya uygunluklarının analizinin mantıksal biçimi açısından, anlama işlemi olmasa da olur.

Bu, dar anlamda davranışsalcı argüman, sosyal eylemin öznel kavranılışına yönelir. Etiyolojide, hayvansal davranış araştırmasında, nesnel işlemler kendilerini kanıtlamışlardır; hedefe yönelik uyum sağlayıcı davranış, yönelimlerle bağlantı kurulmadan kavranabilir ve analiz edilebilir. Nagel, davranış bilimlerinin kuramsal yaklaşımının, 'bilinç'in ya da içsel durumların varlığını dışlamadığını vurguluyor. Ama zihinsel durumlar ve psişik olaylar, fiziksel durumlara ya da olaylara sıfat gibi ya da zarf gibi davrandıklarında, açık davranış, sosyal eylemin bütünü hakkındaki kabuller için yeterli bir temel oluşturur. Yönelimsel eylemin yadsınması gerekmez, ama, içinde kendini açığa vurduğu gözlemlenebilir davranışı incelemek yeterli olur. Nagel, öznel olarak anlamlı bir eylemin, zorunlu olarak özanlayışın kategorileri içinde, bu demektir ki, eylemi yönlendiren kuralların ya da kültürel örneklerin öznel olarak kastedilmiş anlamıyla bağlantılı olarak kavranılması gerekmediğini kanıtlama yükümlülüğünü yerine getiriyor. Tam tersine, kültürel olarak aktarılmış anlam içeriklerinin ya da değer yönlendirimlerinin yalnızca gözlemlenebilir davranışın değişkenlerinde açıkça belirlenebilecekleri karşı savunu savunuyor: "Anlatmak istediğim şu ki, bir topluluğa belirli bir değerler şeması atfetmek, o topluluğun üyelerine belirli tavırlar atfetmektir. Fakat bir tavır, kendimiz ya da başkaları söz konusu olduğunda, içe bakışsal olarak yerleştirilebilecek bir şey değildir. Bir tavır, eğilim ya da henüz ortaya çıkmamış bir özelliktir; ve kuramsal statüsü açısından, fizikteki viskoziteyle ya da elektrikteki dirençle karşılaştırılabilir; bu ikisinden farklı olarak, sosyopsikolojik amaçlar için,

ancak istatistiğin terimleriyle kullanışlı bir biçimde tanımlanabilir. Herhangi bir olayda kavram, ancak insanların bir koşullar karışımına açık tepkilerinden elde edilen apaçık verilerin sistemli bir örgütlenişine etki edebildiği ölçüde ve ancak bu tür tepkilerdeki düzenliliklerin formüle edilişini olanaklı kıldığı ölçüde, bilişsel olarak bir değer taşır."[105]

Eylem kuramının, sosyal açıdan bağlayıcı davranış beklentilerinin kültürel anlam bağlamlarından yola çıkarak açıklanmaları gerektiği savına karşı, Nagel, davranış normlarını, davranışın kendisinin terimleriyle dile getirmenin zorunlu olduğunu öne sürüyor: sosyal davranışı belirleyen toplumsal normların sözdizimsel içeriği, ancak davranış değişkenleriyle bağlantılı olarak açık bir biçimde tanımlanabilir.

4.3. Öznel olarak kastedilmiş anlam hakkındaki önermelerin, nesnel davranış hakkındaki önermelere dönüştürülmesi, elbette mantıksal kaygılarla karşılaşır. A der ki 'p', tipindeki yönelimsel önermeleri empirik bir dilin dilegetirimlerine tercüme etme yolundaki her doğrudan çaba başarısızlığa uğramak durumundadır.

Empirist bir dil yayılmacıdır: bu dilde, iki yüklem, aynı çaptaki sınıfları tanımladıklarında eşit önemdedirler. Bu çerçevede, bir zihinsel durumlar sınıfı, bu durumlara düzenli olarak eşlik eden davranış değişkenleri sınıfıyla eşanlamlı olur. Ayrıca empirik diller, doğruluk işlevselliği koşulunu yerine getirirler: tümceler, daha karmaşık tümcelerde yalnızca onların doğruluk koşulları olarak ortaya çıkabilirler, yani toptan önermelerin doğruluk değerleri, kendi argümanlarıyla belirlenir. Ama yönelimsel önermeler açıkça, doğruluk değerleri sadece

[105] E. Nagel, "Problems of Concept and Theory Foration in the Social Sciences," H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, a.g.y., s. 159, burada s. 172; ayrıca bkz.: Nagel, *Structure of Science*, a.g.y., Bölüm 13, IV, s. 473 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

mantıksal biçimden ortaya çıkacak biçimde kurulamazlar. Bu tür önermeleredeki yönelimsel nesne (yani kastedilen, istenen, umulan, korkulan, dile getirilen,tartışılan, sorgulanan ya da savunulan nesne durumu) bir bütün olarak önermenin doğruluk koşullarını yerine getirmez: yönelinen içeriğin doğruluk değeri zaten belli değildir. A R p bir tümce ise ve burada R, tüm yönelimsel dilegetirimlerin sınıfını kapsıyorsa, o zaman p, S için bir doğruluk fonksiyonu içinde argüman değeri olarak görünmez.[106] *Belief sentences* denilen tümcelerin statüsü hakkındaki kapsamlı tartışmayı burada ele almayacağım. Yönelimsel önermelerin empirist bir dile tercüme edilişinde karşılaşılan zorluklar, olaylar hakkındaki tümcelerin, görüşler hakkındaki tümcelerle bilim mantığı açısından eş tutulamayacaklarını, yanlış anlamaya yer bırakmayacak biçimde göstermektedir. Buradan, olayların simgesel serimlemelerinin, yöntembilgisel olarak, empirik olayların kendileriyle aynı düzlemde ele alınamayacakları sonucu çıkmaktadır. Yönelimsel içeriklerin ve öznel olarak kastedilen anlamın, beden dünyası ile tersine çevrilebilir açık bağlılaşıklıklar içinde olan zihinsel durumlara ve psişik olaylara dayandırılabileceklerine ilişkin metafizik kabul, tutarlı değildir. Yeni Kantçılıkta değerlerin ya da simgesel biçimlerin (aşkınsal bilinç ürünlerinin empirik dilegetirimlerinin) bilgi kuramsal konumu sorununu oluşturan şey, yakın dönemdeki pozitivizmi, tipler kuramının yöntembilgisel bir uygulanmasına zorlamaktadır: yönelimsel önermelerin ilişkili oldukları nesne durumları, olgular basamağında değil, nesne durumları hakkındaki tümceler basamağında yer alırlar. Bu yüzden, zaten dilsel olarak kurulmuş bir

---

[106] Bkz. A. Pap, *Analytische Erkenntnistheorie*, Viyana, 1955, s. 13 vd; R. Carnap, On Belief Sentences, McDonald (hz.), *Philosophy and Analysis*, Oxford 1954, s. 129 vd.; Wittgenstein'ın *Tractatus*'u ile bağlantılı olarak: K. O. Apel, *Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie*, a.g.y., s. 241-249; görüngübilimsel yaklaşım açısından: H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1959, özellikle Bölüm 5: "The thesis of extensionality."

nesne alanıyla ilişkili olan, iletişimsel eylemin deneyimbilimsel kuramları, üstdilsel kuramlar olarak kavranabilirler. Gerçi bu sonuç ancak, Wittgenstein'ın başlattığı pozitivizmin özdüşünsemesi temelinde, dilbilimsel doğrultudaki felsefe tarafından çıkarılmıştır.

Bu sonuçtan kaçınmak için, yakın zamanlardaki davranışsalcılık, eski davranışsalcılığın katı istemlerini[107] değiştirmiştir. Önceleri, yönelimsel içeriklerin, doğrudan doğruya fiziksel olaylar hakkındaki önermelere tercüme edilmesinin, içe bakışsal denilen deneyimleri bütünüyle ihmal etmeye olanak vereceği düşünülürken; şimdi, indirgemeye zorluk çıkartan dilin boyutu, nesne alanı içine katılmaktadır: "Günümüzde, davranışsalcı olduğu söylenenler, genellikle deneysel öznelerin içe bakışsal bildirimlerini kabul ederler; öznenin kişisel psişik durumlarına ilişkin önermeler olarak değil, ama öznenin verili koşullarda gösterdiği gözlemlenebilir sözel tepkiler olarak; ve buna göre, içebakışsal bildirimler, psikolojik genelleştirmelerin üzerinde temellendirilebilecekleri nesnel veriler arasında içerilmişlerdir."[108]

Dilsel iletişim, organizmanın öteki davranış biçimleriyle empirik olarak sınanabilir nedensel ilişkiler içinde olan bir sözel davranış olarak kavranır: dilsel simgelerin kullanılması, uyum sağlayıcı davranışın bir bölümüdür. Bu yüzden davranışbilimsel program, dilin davranışsalcı bir kuramını gerektirir. Ch. Morris, pragmatik (Peirce, Dewey, Mead) ve pozitivist (Carnap) okulların ön çalışmalarına dayanarak, işaretlerin ve simgelerin kullanımına ilişkin genel bir kuramın çerçevesini vermiştir.[109] Morris, dilsel iletişimi, simgelerin, simgelerce yönetilen davranışla olan işlevsel bağlamından yola çıkarak kavrıyor. Simgelerin yönettiği bu davranışı, hayvanlarda gözlemlenen

---

[107] Bkz. J. B. Watson, *Behaviorism*, N. Y., 1930.

[108] Nagel, *Structure of Science*, a.g.y., s. 477. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[109] Ch. Morris, *Signs, Language and Behaviour*, N. Y., 1955; ayrıca bkz. K. O. Apel, "Sprache und Wahrheit," *Philos. Rundschau*, Yıl: 1959, s. 161 vd.

işaret denetimli davranıştan türetiyor. Buna göre, sözel davranış, organik gelişmenin belirli bir aşamasından itibaren, uyum sağlayıcı davranışın işlev sahasına girer ve kesin deneyimbilimsel bakış açılarıyla incelenebilir.

Organizmaların ortamlarına uyum sağlama sürecinde, işaretlerin davranışı yöneten bir işlevleri vardır. Verili bir durumda, bir A olayı düzenli olarak, bir B olayıyla aynı biçimde, uyum sağlayıcı bir davranışa yol açıyorsa, A'ya B'nin işareti diyoruz. İşaretlere tepki veren organizma, yorumcudur. Yorumlama için belirleyici olan, organizmanın işarete tepki vermesini sağlayan ruhsal ve bedensel gereksinim durumlarıdır ve tepkilerin uyduğu davranış şemalarıdır. Neden olunan tepkinin hedefi olarak uygun olan her nesne, işaret edilen olaylar sınıfına girer. İşaret edilen bir olayın tahmini için yeterli olan tüm empirik koşullar, işaretin imlemini birlikte oluştururlar.[110] Böylece, davranışı denetleyen işaretler, verili bir durumda varlığını sürdüren bir organizmanın uyum sağlama devinimlerini ortaya çıkartan doğal nedenlerin ikameleridirler. Morris, doğal işaretlere sinyaller diyor. Yorumcunun kendisi, doğal işaretlerin yerine geçen işaretler ortaya koyuyorsa, jestlerden söz ederiz. Böylesi jestler ancak, bir iletişimde, jestleri üreten organizma için ve yorumcu için aynı imlemi taşıdıklarında, semantik anlamda bir imlem kazanırlar. G. H. Mead özdeş imlemli bu jestlere simgeler diyor; bu jestlerin, Cassirer'in anladığı anlamda, serimleyici bir işlevleri vardır. Bir dil, dil topluluğunun tüm katılımcıları tarafından üretilmiş, durumdan bağımsız olarak aynı biçimde yorumlanabilen ve kurallara göre birleştirilebilen işaretlerden oluşur. Ama dilsel iletişim sonra sistematik olarak düzenlenmiş, verili bir grup içinde sabit imlemleri olan simgelerin dönüşümlü kullanımlarıyla örtüşür. Bu arada semantik içerik, simgeler tarafından yönetilen, gözlemlenebilir davranış biçimlerine göre belirlenir. Tüm

[110] Morris, a.g.y., s. 17.

tepkiler uyum sağlayıcı davranış olarak betimlenirler. Bu yüzden sözel davranış uyum sağlayıcı davranışın işlevi olarak incelenebilir ve bu davranışın değişkenleriyle dile getirilebilir.

Yine de imlemi eşit simgelerin tanımında bir zorluk ortaya çıkar. İmlemlerin özdeşliği bir grup içindeki öznelerarası görüş birliğine dayandırılamaz. Dil davranışsalcılığı çerçevesinde simgeler zaten, dil topluluğunun gelişigüzel üyeleri buna aynı davranış biçimleriyle tepki verdiklerinde aynı semantik içeriğe sahiptirler. Dilsel iletişim düzleminde, konuşmaya katılanların tümünün, ortaya koydukları işaretler, aynı imlemi bağlantılandırmaları istmi, verili koşullarda, bu işarete eşbiçimli olarak tepki gösterdiklerinde yerine getirilmiş olur. Morris, tek bir organizmanın tek başına uyum sağlama süreci modelinden yola çıkıyor. Tüm iletişim süreçlerini bu unsurdan türetiyor. Bu yüzden bir simgeye eşbiçimli monologsal yanıtlarla dilsel olarak sağlanan etkileşim arasında inandırıcı bir ayrım yapamıyor: "Organizmaların, işbirliği yapmaksızın yiyecek arayan iki köpek örneğinde olduğu gibi, aynı davranış ailesinin tepki-dizisini göstermesi yeterlidir. Eğer iki köpek bile yiyecek için rekabete giriyorsa, çözümlemelerimiz her iki organizmanın üretebileceği yiyeceğin göstergelerinin ortaya çıkmasına izin verecek ve hangi organizmanın söz konusu işaretleri verdiğinden bağımsız olarak benzer yorumları ortaya çıkartacaktır. Yiyeceği tehlikelerden korumak için organizmalar işbirliği yapmak zorunda olsa bile, bu, esas olarak bir sosyal hedef değil, yalnızca benzer tepki dizileridir (ve benzer bireysel hedeflerdir). Aynı davranış ailesinin tepki dizileri, benzer gösterge araçlarını ve benzer yorumlamaları tehlikeden korumak için zorunludur, ama böyle tepki-dizileri işbirliği yapan sosyal edimler olmaksızın olanaksızdır."[111]

Bu argüman, simgelerin dilsel iletişim için varsayılan imlem eşit-

[111] Morris, a.g.y., s. 44. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

liğinin, zaten tepkilerin kendinde eşbiçimliliğiyle değil, tersine ancak aynı yanıt davranışının karşılıklı beklenilmesiyle yerine geldiğini kabul eden G. H. Mead'in dil kuramına karşı çıkıyor: "Dilin insan deneyiminin gelişmesindeki can alıcı önemi, uyaranın, bir konuşmacı birey üzerinde, bir başkası üzerinde olduğu gibi etkili olması gerçeğinde yatar."[112] Bir simge, iki birey için, ancak konuşan ötekinin tepkisini ve öteki de konuşanın beklentisini aynı ölçüde önceleyebildikleri zaman aynı imlem içeriğine sahiptir: imlemlerin özdeşliği, gözlemcinin saptadığı eşbiçimli tepkilerle değil, tersine, konuşan tarafların bizzat üzerinde anlaştıkları bir davranış tepkisi beklentisi sayesinde, yani davranış beklentilerinin öznelerarasındalığında kurulur. Mead, dilsel iletişimi roller içinde bir etkileşime dayandırır, ama burada role uygun davranış, yönelimselliği zaten içermektedir. Bir simgenin imlemini anlamak, bir partnerin rollerini üstlenmek, yani onun davranış tepkisini önceleyebilmek demektir. Ama, bunun tersine olarak, simgelerin yönettiği davranış, Morris'in anladığı anlamda işaret denetimli bir uyum sağlama davranışı değil, yönelimsel eylemdir, yani bir başkasının beklentisini izleyen bir davranıştır. Onun rolünü kendine mal eder. Roller içinde etkileşim, eyleyenlerin *paylaştığı* bir tepkiler beklentisinin, öznelerarasında kastedilmiş anlamıyla bağlılaşıktır.

Simgelerin imlem içeriği, davranış *biçimleriyle* değil, davranış *beklentileriyle* tanımlanır. Bu yüzden simgelerin kullanılması, yalın davranışa dayandırılamaz. Oysa Morris, sözel davranışı, uyarılmış davranıştan ve yönelimsel eylemi sözel davranıştan türetebiliyor: dilsel iletişim, beklenilen rollere göre karşılıklı bir eylemi olanaklı kılıyor; ama roller içindeki etkileşim, dilsel iletişimin koşulu değildir. "(Mead) zaman zaman rol-almadan anlamlı simgenin önkoşulu olarak söz eder, zaman zaman da böyle simgeleri olası kıldığını söyler. Rol-

[112] Mead, *Mind, Self, Society*, a.g.y., s. 69. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

almanın iki anlamını biliyorsak, belirsizlik hiç olmazsa kısmen çözülmüştür: bunlar, bir insanın basitçe bir göndermeye tepki verdiğindeki anlam, ve bu göndermeye başka bir insanın vereceği türdün vereceği tepkiyle özdeşleşmesindeki anlamdır. İlk anlamdaki rol-alma dil göstergeleriyle ilgilidir, ama bizim önceki açıklamamıza yeni bir unsur ekler; ikinci (ve daha yaygın) anlamdaki rol-alma karmaşık göstergeleri (ve belki de dili) gerektirir gibidir, çünkü başka birisinin imlenmesini ve yorumcunun kendisininkine benzer tepki verme eğilimindeki birisine atfedilmeyi gerektirir. Ayrım önemlidir, çünkü ikinci anlamda, başkasının rolünü almanın, dil göstergelerinin oluşumunu açıklamayı gerektirdiğine ilişkin bir kanıt yoktur."[113]

Morris'in yaptığı ayrım, dilin davranışa indirgenmesinin mantıksal zorluklarını bertaraf etmiyor, tersine onlara şimdi tam açıklık kazandırıyor. Morris, Mead'le görüş birliği içinde, dilsel iletişim için, simgesel imlemlerin değişen durumlarda sabit ve dil topluluğunun gelişigüzel üyeleri için özdeş olmaları gerektiği kıstasını getiriyor. Bu kıstası, bu tür iletişimlere her zaman zaten katılmış olanların içsel bilgisinden ediniyoruz: konuşanlar olarak, normların, onları ortak bir biçimde izleyebilmemize dayanan özenlerarası geçerliliğini deneyimliyoruz. Yönelimlerin ya da yükümlülüklerin ortaklığı, üzerinde iletişim kurduğumuz zemindir; bu yüzden bir imlemin özdeşliği öncelikle simgesel olarak dile getirilmiş bir davranış tepkileri beklentisi üzerinde öznelerarası bir görüş birliğine göre ölçülür. İmdi, imlemlerin özdeşliğinin bu öznel kavrayışının yerine nesnel bir kavrayış konulmalıdır: ancak eyleyenlerin başarılı bir etkileşimi ile kendini koruyabilen bir roller öznelerarasılığının yerine, şimdi, gözlemlenen davranış biçimlerinin özdeşliği geçer. Bir işaretin imlemi, işaretin uyardığı davranış biçimlerindeki kıstaslarda yeterince saptanabi-

[113] Morris, a.g.y., s. 45 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

lirse, o zaman, değişik organizmaların eşbiçimli olarak tepkide bulundukları bir simge, bu yorumcu için aynı imlemde olma koşulunu yerine getirir. Aslına bakılırsa, yine de bu tanım, imlemin özdeşliğinin ne demek olduğunu önceden bildiğini söyleyebilen gözlemci için yalnızca bir yorum saptar. Gözlemci, kendisi de özdeş bir bakış açısını koruyabildiği, yani öznelerarası geçerli bir kuralı izleyebildiği için davranış biçimlerini bir kıstasa göre benzer ya da yeterli benzerlik durumunda eşit olarak tanılayabilir. Böylelikle, yorumlanan davranış düzleminde kanıtlanamayan bir önanlama gözlemcinin yorumuna zaten girmiş olur. P. Winch, Morris'in tutumunu benimseyen P. F. Strawson'la[114] bir tartışmasında, bu argümanı şöyle geliştirmektedir: "Strawson, hiç insan toplumunda bulunmamış bir ıssız ada sakininin, kendi kullanımı için bir dil düzenleyeceğini, mantıksal bir olasılık olarak rahatlıkla hayal edebileceğimizi öne sürüyor. Strawson, ayrıca, bu dili kullananı gözlemleyen bir (B) gözlemcisinin dilin sözcüklerinin ve cümlelerinin kullanımıyla konuşmacının eylemleri ve çevresi arasında bir bağlantı olduğunu gözlemleyeceğini de düşünebileceğimizi söyler. [...] Böylece B gözlemcisi, konuşmacının öznel dilinin sözcüklerinin (kurallara uygun kullanılan) anlamları hakkında hipotezler biçimlendirebilir. Zamanla bu dili konuşabilecek duruma gelebilir: her pratik, aynı zamanda diğerinin pratiğini kontrol etmeye de yarar. Ama bu şansı sonuca varmadan önce (dilin kullanımı paylaşılan bir yaşam biçimi olmadan önce), dilin sözcüklerinin anlamı olmadığını, kullanılmadığını söyleyebilir miyiz? (A.g.e., s. 85) Strawson'a, böyle bir şey söylemenin saçmalığı çok açıktır. Onun konumunun ikna edebilme gücü, Wittgenstein'ın ilkelerine göre kavranamaz olduğu için tanımlanamaz olması gereker bir durumun tutarlı bir betimlemesin vermeyi başarmış görünmesi olgusunda yatar. Ama bu yalnızca görünüştedir, gerçekte Strawson bütün sorunun kanıtlan-

[114] P. W. Strawson, "Critical Notice," *Mind*, Cilt. LXIII, s. 84 vd.

dığını varsayar. Onun betimlemesi, başlangıçta, sorundaki kesin olarak uygulanabilir terimleri içeren tartışmanın ışığında meseleye bir katkı olarak geçersiz kılınmıştır: 'dil', 'kullanım', 'sözcükler', 'cümleler', 'anlam' gibi terimler ve tırnak işaretlerinin yararı olmaksızın hepsi. B gözlemcisinin, onun öznel dilindeki sözcüklerin (kurallara uygun kullanılan) anlamları hakkında varsayımlar biçimlendirebileceğini söylemek, anlam, dil, kullanım, vb. kavramlarına ilişkin olarak onun öznesinin neler yaptığını söylemedikçe anlamsızdır. Onu belirli davranışlar yaparken ve belirli sesler çıkarırken gözlemleyebileceğimiz – başka bir bağlamda başka birileri tarafından yani mir insan toplumunca uygulanabilecekleri – olgusundan hareketle, bu koşullarda betimlemenin bütünüyle meşru olması, onun etkinliklerinin de meşru biçimde betimlenebilir olduğu anlamına gelmez. Ve B'nin, onun öznesinin pratikleriyle kendesininki arasında bağ kurabilmesi, Strawson'un bakış açısını kesinlemez."[115]

Bu zorluk da yine, kuramsal düzlemle nesne düzlemi arasındaki yansımalı ilişkiden kaynaklanır, ama bu ilişki, dilin uyarılmış davranışa indirgenmesiyle devre dışı bırakılacaktır. Bu mantıksal zorluktan çıkışın tek bir yolu vardır: yöntembilgisel kuralların, empirik araştırmanın içine katılması. Araştırmacının iletişimi de sözel davranış olarak kavranabilir, kuramların gerçekliğe uygulanması nesne alanında bir davranış analizine dahil edilebilir. Bu, davranışbilimsel dil kuramının, davranışbilimcinin iletişimine doğalcı bir biçimde dayandırılması olurdu. Böylece, davranışsalcı yaklaşım, empirik olarak sonuçlandırılabilir bir soruya bağlı kılınırdı. Bu öneriyi benimsediğimizde, davranışbilimsel modelin değeri, artık bir araştırma stratejisinin başarı kıstaslarına göre ölçülmez, tersine bir teste tabi olur: ancak, dilin ortaya çıkışını, davranışsalcı araştırmacının kendi sözel

[115] P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra 1958, s. 34 vd. (Almanca basımı Frankfurt/M. 1966). [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

davranışı da dahil olmak üzere sözel davranışın gelişigüzel biçimlerinin, yeterli elverişlilikte bir biçimde öngörülebilecekleri biçimde nedensel analitik olarak kavramak başarılabilirse bu model anlamlıdır.

4.4.B. F. Skinner bu denemeyi, dili öğrenme kuramıyla yaptı. Bu kuram, dil işaretlerinin kullanılması kurallarının öğrenildiği koşulları vermekteydi.[116]

N. Chomsky, Skinner'e yönelik ayrıntılı bir eleştirisinde, dil öğrenme sürecinin, öğrenme kuramı çerçevesinde yeterince kavranılamayacağını kanıtladı. Chomsky, davranış araştırmasında kullanılan etki ve tepki, ödül ve ceza, güçlendirme ve zayıflatma kavramlarının, sözel davranışa uygulandıklarında işlemsel açıklıklarını yitirdiklerini ve aslında yalnızca zihinselci dil analizinin geleneksel dilegetirimlerini belirsiz bir biçimde tercüme ettiklerini gösteriyor. Skinner, dilin unsurlarının her defasında örgütlendiği kuralların sentezleyici başarısını dikkate almıyor. Tam da dili davranışa indirgeme denemesinin başarısızlığa uğraması, gramatik kuralların asıl rolünü öne çıkarıyor: bu kurallar doğrudan doğruya gözlemlenebilir sözel davranışlarda açığa çıkmazlar ve dışsal etkilere davranış tepkilerinin ard arda sıralanmasından ve işaretlerin buna uygun bir biçimde biraraya getirilmesinden türetilemezler. Iyi bildiğimiz gramer bize, doğru kurulmuş tümceleri yanlış tümcelerden ayırd etme, verili durumlarda yeni tümceler ortaya koyma ya da anlama ve dilin yansımalı, eğretilemesel ya da ironik kullanımının çift anlamlılığını, yani dil kullanımının çift anlamlılıklarını üretme ve çözme yetisi verir. Dilin bu yaratıcı başarımları, içselleştirilmiş bir gramer kuralları aygıtıyla bağlantılı olarak analiz edilebilir ama deneme ve yanılma şemasına göre biriktiril-

[116] B. F. Skinner, *Verbal Behaviour*, N. Y. 1957; bir dil davranışı öğrenme kuramının geçen sürede daha da sağlamlaştırılmış hipotezleri, Miller ve Dollard'ın 1941 yılında yaptıkları temel bir incelemeye (*Social Learning and Imitation*) dayanıyorlar.

miş deneyimlerden türetilemez. "Sürekli yeni sözcük sıralanışlarını okur ve işitiriz; onları tümceler olarak tanırız ve onları anlarız. Tümceler olarak kabul ettiğimiz ve anladığımız yeni olayların, herhangi basit biçimsel (ya da semantik ya da istatistiksel) benzerlik görüşüyle ya da gramatik çerçevenin özdeşliğiyle tanıdığımız öteki tümcelerle ilişkili olmadıklarını göstermek kolaydır. Bu durumda genelleştirme sözü, bütünüyle anlamsız ve boştur. Öyle görünüyor ki, bir tümce olarak yeni bir birimi, herhangi basit bir biçimde bir başka tanıdık birime karşılık geldiği için değil, her bireyin her nasılsa bir biçimde içselleştirdiği bir gramer tarafından üretildiği için tanırız."[117]

Chomsky, grameri sentezsel ya da kendi deyişiyle üretimsel başarımlar bakış açısından kavrıyor. İçselleştirilmiş bir sistem olarak gramer, her defasında, simgelerin kullanılması için ve simgelerin yeni bileşimleri için uygun kurallardan oluşan uygun bir takımın seçilmesini olanaklılaştırır. Bu üretimsel bakış açısıyla, gramer adeta "aşkınsal başarımların" timsali olarak görülür. Gerçi kendisi de bir öğrenme sürecinin ürünüdür, çünkü çocuklar çevrelerinin dil sistemi içinde önce büyümek zorundadırlar. Ama gramer bir kez içselleştirildikten sonra, açıkça, olası öğrenme süreçlerinin koşullarını kendisi saptar. Kendisine vakıf olanı; gerçeğin olası yorumlama biçimleriyle, yani dünyayı kavrama şemalarıyla ya da öğrenme modelleriyle donatır. Dil öğrenme, dilsel açıdan zaten gerekli olan öğrenme süreçlerinin (davranışlar, tutumlar) aşamasından başka bir aşamada gerçekleşir. Çocukların, olağanüstü karmaşık olan dil yapılarını hızlı bir biçimde öğrenmelerini gözlemleyen Chomsky, adeta organik bir biçimde bir 'genel olarak dil' sistemiyle donatıldığımızı tahmin ediyor. Chomsky kabul ediyor ki: "Öğrenen tarafından içselleştirilen grame-

[117] N. Chomsky, "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behaviour*," Fodor ve Katz (hz.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, 1964, s. 547 vd., alıntı s. 576. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

rin yapısı, halihazırda hiç beklenmedik bir derecede, onun deneyiminin genel karakterinin bir yansısı olabilir. Bu da, organizmanın, belirli bir dilin kazanımına katkısı olarak, dilinin, varolan dilbilimsel veri temelinde seçilmiş gramerinden üretici sistemlerin bir sınıfının hayli sınırlı bir karakterize edilişini getirmesine benzemez değildir."[118]

Nasıl olursa olsun, her durumda, dili kullanan, dili anlayan ya da dili öğrenen kişilerin davranışlarının analizi, bundan bağımsız olarak kavranılan dilin gramer kuralları ile bağlantılı olarak gerçekleştirilmediğinde, başarı şansı yoktur. "Fiili dilbilimsel performansın incelenmesinin, yalnızca, öğrenene kazanılmış ve konuşmacının ya da işitenin kullanımına konulmuş iyi bir üretici gramer anlayışına sahip olmamıza dek genişletilebileceğini varsaymak çok doğal gözükmektedir." (a.g.y., s. 52).

Chomsky bu noktada dil davranışsalcığını reddederek şuna işaret ediyor: "Dilin, bir dizi 'sözel alışkanlık' ya da 'aynı dili konuşanların zorunlu bir biçimde bir diğerini anımsattığı sözel davranışa ilişkin mevcut eğilimlerinin bir karmaşası' (Quine) olarak yaygın karakterize edilişi bütünüyle yetersizdir. Birilerine ait dilin bilgisi, dilsel alışkanlıklarda ya da eğitimlerde doğrudan yansımaz ve aynı dil ya da lehçeyi konuşanların, kişiliklerine, inançlarına ve sayısız başka dildışı unsurlara bağlı olarak sözel tepki eğilimlerinde aşırı derecede farklılık gösterebileceği açıktır." [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Dilsel iletişim, sadece uyarılmış davranış düzleminde kalınarak yeterince kavranılamaz. Gramatik model ancak, dil davranışsalcılığının kendisini türetmek istediği öğrenme süreçlerinin çerçevesini saptar. Öte yandan, adeta aşkınsal bir rol oynayan kurallar sistemi, bir doğa sabiti değildir. Bu sistemin kendisi de, kuralların ve böylelikle

[118] N. Chomsky, "Current Issues in Linguistic Theories," Fodor ve Katz, a.g.y., s. 50 vd., alıntı s. 113. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

bireylerin toplumsallaşmasını sağladığı süreçlerde, toplumsal dönüşüme tabidir.

Dili davranışa indirgeme çabası sorunlu olarak kalmaktadır. İletişimsel eylemi, uyum sağlayıcı davranışın belirlemeleri içinde bütünüyle dile getirmek, ilkesel nedenlerle başarılamamaktadır. J. Bennett, bir tür düşünce deneyimi yoluyla aynı sonuca varıyor. Arıların danslarının sinyal davranışlarından yola çıkıyor ve idealize edilmiş bir arı davranışını, dilsel iletişim modeline yaklaştırmak için adım adım yeni kabullerde bulunuyor.[119] Yazar, arı masalının sonunda, hayvanlarını dille donatıyor: düzenli, işaretle ve etkiyle denetlenen davranış tepkilerinin yerine, normlara uygun davranışlar geçiyor. Bennett, dilsel iletişimin kıstası olarak, normlara aykırı davranışı gösteriyor. Masal arıları ancak kendi davranışlarını simgesel olarak yöneten kuralları çiğneyebildiklerinde, yani düzenleyici ilkelere ya da beklentilere göre davranabildiklerinde, 'arı dili' deyiminin kesin bir anlamı vardır. Bu arada, masalın titizlikle kurulmuş adımları, arıların bu aşamaya ulaşabilmeleri için, serimlemenin gözlemlenebilir davranışın vokabülerinden dışarıya çıkması gerektiğini gösteriyor. Normatif olarak yönetilen eylem, işaretlerle denetlenen davranıştan farklı olarak, geçerlilikleri nesnel bir biçimde, doğa yasasıyla değil, katılan yorumcuların kabul etmeleriyle, öznelerarasında güvencelenmiş kuralları gerektirir. Bu yüzden, bir yorumcunun geçerli kurallara göre davranışı, davranış, sinyal ve çevre arasındaki yalıtılmış bir ilişkiden türetilemez. Normlar, her zaman ortak kabul etmeye dayanırlar, yani, tüm katılanların evreni için imlemin özdeşliğini belirli bir zaman diliminin ötesinde, süreklilik içinde gerektirirler: ancak zaman içinde sürekli ve özneler arasında geçerli, bu anlamda sabit imlemler, dil olarak kurulabilirler.

[119] J. Bennett, *Rationality*, Londra 1964.

A. MacIntyre da, bir yandan Marx ve Pareto'nun, diğer yandan Max Weber'in görüşlerine yönelttiği eleştiride, bu tür düşünüşlerden yola çıkıyor: söz konusu görüşlerin tümü, sosyal eylemlerde öznel kanılarla açık davranış arasında nedensel bir ilişki bulunduğunu vurgular görünüyorlar.[120] Eyleyen öznelerin düşünceleri ve davranışları arasında, düşünceler ya da davranış biçimleri bağımlı değişkenler olarak ele alınsalar bile, empirik bir bağlantı bulunmalıdır: inançlar ve fikirler sosyal yaşamı etkilerler; ve sosyal yaşam inançları ve fikirleri etkiler. MacIntyre, sosyal eylem açısından bu değişken sınıfları arasında analitik bir ayrım yapmanın anlamlı olduğuna karşı çıkıyor. Gerçi yönelimsel içerikler, içlerine yönlendirici olarak girdikleri eylemlerden bağımsız olarak incelenebiliriler: simgesel bağlamlarda, eylemlerden bağımsız bir varoluşları vardır. Ama bunun tersi geçerli değildir. Eylemler, onları yönlendiren yönelimler bağlantıları kurulmadan kavranamazlar, yani düşünceler gibi, böyle bir şeyden bağımsız olarak incelenemezler. Bağımsız olarak tanılanabilir büyüklükler olmadıkları için, aralarında empirik bir ilişki olamaz. Birbirleriyle ilişkileri, sözcüklerdeki işaretler ve imlemlerin aralarındaki ilişki gibidir. Eylemler yönelimleri, dil simgelerinin kendi imlemlerini dile getirdikleri biçimde dilegetirirler, ya da daha doğrusu, serimlerler. İşaretler, simgeselleştirilmiş içerikleri olmadan kavranamayacakları gibi, eylemler de yönelimsel içerikleri olmadan kavranılamazlar, ya da uzun süre işaretler *olarak* ya da eylemler *olarak* tanılanamazlar. Ama yönelimler, eylemlerden bağımsız olarak yalnızca dilsel anlatımlarda görünüyorlarsa, düşünce ve davranış ilişkisi, yalnızca simgeselleştirilmiş anlam ile, eylem olarak yorumlanabilece-

[120] A. MacIntyre, "A Mistake About Causality in Social Science," Laslett ve Runciman (hz.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1964, s. 48 vd. Yazarın, Marx, Pareto ve M. Weber hakkında verdiği sorunlu yorumun üzerinde durmuyorum.

ğini kabul ettiğimiz gözlemlenebilir bir davranış arasındaki ilişkiyi yansıtır. Bu ilişki empirik değil, içsel bir ilişkidir. Belirli düşüncelerin özgül davranış biçimleriyle 'uyum içinde' olup olmadıklarını sınamak için, empirik-analitik tutumdan çok yorumbilgisel tutuma uygun düşen işlemler yaparız:, gözlemlenen bir davranışı eylem olarak anlamaya izin veren, varsayımsal olarak kabul edilmiş yönelimin, dilegetirilen ya da bildirilen düşüncelerle örtüşen tümcelerde formüle edilip edilemeyeceğini sınarız. Bu anlamda davranışlarının ve düşüncelerin 'tutarlılığını'sınarız. "Eylemler inançları açıkladığından ve eylemler inançlarımız için bir araç olduğundan, beyanlarda ifade edilen inançlarla tutarlı olup olmamasına göre betimlenebilirler. Eylemler de, ifade edilen sözler gibi, önermeler, kavramlar ve inançlar alanına aittir; ve inancın eylemle ilişkisi dışsal ve rastlantısal olmayıp, içsel ve kavramsaldır."[121] Eyleme, yönelimlere, bu yönelimleri dile getirilen tümcelerden türetilebilecek denli bağlıysa, bunun tersi olarak, bir öznenin, yalnızca yönelimini esas olarak betimleyebileceği eylemleri yapabileceği savı da doğrudur. Eylemenin sınırları, kendine yönelik olası atıfların yapılabildiği alanla belirlenmiştir. Bu alan, sosyal grupların özanlayışının ve dünya görüşünün içinde dile geldiği dilin yapılarıyla belirlenmiştir. Yani eylemenin sınırları, dilin sınırlarıyla çizilmiştir. Tüm önemli incelemeler, yönelimsel önermelerin mantıksal irdelenmesi, dil davranışının empirik analizi, dil öğrenmenin dilbilimsel analizi ve düşünceler ve davranış biçimleri arasındaki ilişkinin yöntembilgisel incelenmesi, bir sonuçta uyuşuyorlar: yönelimsel eylemlerin uyarılmış davranışa indirgenmesi olanaklı değildir. Ama, sosyal eylem alanında başarılı davranışbilimsel analizlerin bulunduğu olgusu bununla çelişiyor. Davranış bilimlerinin stratejisini, ilan ettiği özanlayışı ile karıştırmazsak, bu çelişki aydınlanmış olur.

---

[121] MacIntyre, a.g.y., s. 52; ayrıca bkz. ileride, Bölüm IV, 9.2. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Davranışbilimsel program, hayvan ve insan davranışlarının, doğa olaylarının fizikte analiz edildiği aynı yöntemsel kurallara göre analiz edilmesini, yani salt içe bakışsal olarak ulaşılabilir olduğu söylenen anlamın dikkate alınmamasını gerektirir. Ama gerçekte, işlemin gözlemlenebilir davranışla kısıtlanması, bu postula için henüz yeterli değildir. Çünkü, kuramsal yaklaşıma, yönelimsel bağlamlara bir ön müdahale, farkında olunmadan sızmıştır: davranışın kendisi anlaşılır davranış olarak tanımlanır, yalnızca görünüşte 'nesnel'dir. Davranış, hep kendi deneyimlerimizden araya eklediğimiz bir durumun çerçevesi içinde yorumlanır. 'Davranış biçimleri' olarak adlandırdığımız, gözlemlenebilir olaylar sınıfı, öteki olayların sınıfından, anlaşılır bir bağlamı açıklayan bir bağlantı sistemiyle ayrılır. Bu bağlantı sistemi, bir organizmanın başlangıç durumu, çevresi (varoluş koşulları ve uyarıcı etkiler) ve organizmanın son durumu arasında işlevselci bir bağlam oluşturur: bu büyüklükler birbirlerine gözlemlenebilir bir davranış tepkisiyle bağlıdırlar. Bu bağlam, doğrudan gözlemin ulaşamadığı bir gereksinim doyurulması bakış açısından, işlevselci bir bağlamdır. Bir gereksinimi doyurmanın ne demek olduğunu, her zaman anlamışızdır; ama bunu sadece gözlem yoluyla anlamayı asla öğrenemeyiz. Kendi deneyimimiz çevresindeki bu yorumlama kendi başına gelmez. Davranış olarak kavranabilen olaylar sınıfının sınırlandırılmasının kıstaslarını *geçici olarak* verir; ayrıca verili bir organizma için olay sınıflarının sabit imlemi hakkındaki kuramsal kabullere izin verir. Böylece biyolojik davranış araştırması, düşman, av, yavru ya da cinsellik "imleyen" neden olucu etkileri hesaba katar. Öğrenme kuramı, özgül güdü doğrultularından bağımsız olarak, her zaman organizmadan ceza ya da ödül olarak ayırd edilen iki uyarı sınıfını hesaba katar. Böylelikle davranış her iki durumda da yönelimsel bir bağlamda temellenir.[121a] Davranışbilimsel hipotezler, yönelimsel içerik-

[121a] Burada, davranış analizi alanında bir yanda içgüdü kuramcılarının, öbür

lerden bütünüyle arındırılmış olaylara dayanamazlar.

Öte yandan hayvansal davranış düzleminde, yönelimsel olanın momenti henüz davranış biçiminden kopmuş ve simgesel bağlamlara yükselmiş değildir. Ancak yönelimsel içeriklerin dil içinde bağımsızlaştırılması, eylemeyi olanaklı kılar. Türe özgü imlemleri adeta alttan alta tanımlayan ve seçilmiş çevre koşullarında saptayan az ya da çok katı bir devindirici sistem, tek anlamlı çevre bağlılaşıklıklarından ancak kültürel düzeyde kopar; ancak bundan sonra kendince, yeni tanımlamaların değişken imlemlerini içeren bir dil sistemine tabi olabilir. *Sinyal edilen* imlemler, gereksinim konumlarına bağlılarken ve önceden seçilmiş dürtü nesnelerini yalnızca gösteriyorlarken dil sistemlerinde bağımsızlaşmış *simgesel* imlemler, geriye dönük olarak, gereksinimleri yorumlama gücüne de ulaşmışlardır. Eylem kuramı, bir eyleme sürecinin, eyleyenlerin kendi yorumundan yola çıkarak kavranılması gerektiği kabulünde, bu nesne durumundan yola çıkmaktadır: eylem güdüsü, devindirici sistem düzleminden dilsel iletişim düzlemine uzanmaktadır. Buna karşılık, davranış araştırması, sosyal eylem için, dilsel simgelerin yine simgeler olarak, simgeleştirilmiş anlamla yapılan güdülenimlerin yine devindirme güdülenimleri olarak, yönelimsel eylemlerin yine etkiyle uyarılmış davranış biçimleri olarak kavrandıkları bir yaklaşımı bağlayıcı kılmaktadır. Bu-

---

yanda davranışsalcı öğrenme kuramcılarının, birbirine rakip yaklaşım biçimlerini bir yana bırakıyorum. Uyarı-yanıt kuramlarının psikolojik bağlantı sistemi içeriksel açıdan daha yoksuldur ve bu yüzden indirgemeci bakış açılarıyla ulaşılabilir bir araştırma stratejisine izin verir. Biyolojik bağlantı sistemi, daha özgül bir biçimde ele alınmıştır. Evrim kuramsal kabullere dayanır ve sadece türün korunmasına yarayan öğrenim süreçlerini dikkate alır. Bkz. D. S. Lehrmann, "Problems Raised by Instinct Theories," *Quart. Rev. Biol.* Cilt 28, 1953, s. 337-365; buna karşılık K. Lorenz, "Phylogenetische Anpassung und adaptive Modifikation des Verhaltens," *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Ges. Abhandlungen Cilt II, Münih, 1965, s. 301-358; aynı yazarın: *Evolution and Modification of Behaviour*, Chicago 1965.

na da, anlamın ve anlamı anlamanın devre dışı bırakılmasıyla değil, tersine sadece yine de dilsel olarak açılan ufkun, radikal bir biçimde az sayıda unsura indirgenmesiyle ulaşılır. Bu arada indirgenen bileşenler de dilsel iletişimin ufkuna ilkesel olarak bağlı kalırlar: gereksinimlerin doyurulmasının ve doyumdan yoksun bırakılmasının soyutlamalarına ödül ve ceza dersek, şimdiden, bir geçerli değerler sistemine dayanmış oluruz; düşmana, ava ve cinselliğe işaret ederek, niteliksel olarak ayırdığımız dürtü yönleri bize ne denli temel olarak görünürlerse görünsünler, dilsel olarak yorumlanmamış dürtüler gibi bir şeye asla ulaşamayız.

Davranışsalcı yaklaşım biçiminin, sosyal yaşama evrenimizdeki deneyimlerin, gündelik dilde dilegetirilmiş bir önanlamasıyla, itiraf edilmeyen ama kopmaz bağı, insan davranışının davranışbilimsel kuramlarının neden olanaklı olduğunu da inandırıcı kılıyor. Gerçi dil davranışa indirgenemez, ama davranışın gizli yönelimselliğinin dilsel iletişime bağlı önanlamasını varsayarak, davranış araştırmasının tutumundaki yönelimsel eylemi analiz edebiliriz. Davranış bilimleri yöntemsel olarak, kültürel birlikte yaşama için özgün olan momentleri dikkate almadıklarından, verdikleri bilgiler de ancak verilebilir sınırlar içinde bir anlam taşırlar. Eylemin davranışa indirgenmesi için bu bedeli ödemek istemiyorsak, yönelimsel eylemin genel kuramlarına bağlı kalmalıyız. Bu kuramların, sosyal olaylara giden yolu, anlamı anlama yoluyla açmaları gerekir.

5. İşlevselciliğin Üç Biçimi

5.1 Davranışsalcı yaklaşım biçiminin avantajı, kuram oluşumunda ilkesel güçlüklerin ortaya çıkmamasıdır. Davranışkuramsal temel kabulleri benimsersek, doğa bilimlerinde olduğu gibi işlem yapabiliriz: her ikisinde de, empirik eşbiçimlilikler hakkında kabullerin türetilmesi ve sınanması söz konusudur; nesne alanlarının yapısal farklılık-

ları göz önünde bulundurulmaz. Buna karşılık nesne alanı, yönelimsel eylemler olarak yalnızca anlamı anlayıcı yorumlama yoluyla kavranabilen sosyal olguların sınıfıyla tanımlanıyorsa, kuram oluşumu da bundan etkilenmeden kalamaz. İletişimsel eylemin genel kuramları nasıl olanaklı olabilirler?

Sosyal eylemi, geçerli normlar altında bir eylem olarak kavrıyorsak, eylemin kuramları, etkileşimlerin akışını önceden söylemeye izin veren normlar bağlamıyla ilişkili olmalıdırlar. Normlar önce simgeler biçiminde var oldukları için, eylemin sistemlerini, dilsel iletişimin koşullarından türetmek akla yakındır. Dilin sınırlarının eylemin sınırlarını belirledikleri yerde, dilin yapıları, olası etkişelim kanallarını gösterirler. O zaman, iletişimsel eylem bağlamlarının analizi için, sosyal olgulara giden yolu zaten açan o anlamı anlamanın sistemli bir biçimde genişletilmesi yeterli olur. Burada, dil analizinin ya da dil yorumbilgisinin işlem biçimlerini kullanabiliriz. Dilbilgisi verili bir toplumdaki iletişimlerin gramer kurallarına yönelirken, yorumbilgisi bundan da öte, bir dilbilimsel çerçeve içerisinde bir toplum tarafından kültürel olarak benimsenen gelenekleri ele alır.[122]

Ne var ki bu prosedürler, anlayıcı bir sosyalbilim için çok ayrıntılıdırlar – bu yoldan giderse, sosyolojinin tin tarihinde ya da karşılaştırmalı dil bilimi içinde erimesi gerekirdi. Dil analizinin ve dil yorumbilgisinin, sosyal eylem alanını kaplayıp kaplamadıkları kuşkuludur. Geçerli normlar tanımı içine her zaman bir parça kültürel gelenek girer; ve etkileşimleri yöneten iletişim bağlamı elbette bağlayıcı bir gramerin kurallarıyla saptanmıştır. Ama aktarılmış ve sistemli bir biçimde düzenlenmiş simgelerden oluşan bu sistemler açık-

[122] Bu konuya bir sonraki bölümde yeniden döneceğim. D. Hymes'in yayımladığı bir okuma kitabı, kültür antropolojisinde ve sosyolojide dilbilimsel incelemelerin önemi ve genişliği hakkında, çok güzel bilgi veriyor: *Language in Culture and Society*, N. Y. ve Londra 1964. Ayrıca: Cl. Lévi-Strauss, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt/Main 1967.

ça, bir kısım eylemin kurumsallaştırılması için kullanılacak olan malzemeyi sunarlar. Amerikadaki Weber okumaları sayesinde günümüz sosyolojosinde yaygın olan Max Weberci dil kullanımıyla, sosyolojinin, yorumbilgisel bilimlerin değer yorumlamalarını bir ölçüde varsaydığını ama kendisinin, kültürel gelenekleri ve değer sistemlerini, ancak bunlar eylemi yönlendirmek için normatif bir güce ulaştıkları ölçüde ele aldığını söyleyebiliriz – sosyoloji yalnızca kurumsallaşmış değerlerle ilgilenmektedir. Sorumuzu şimdi daha özgül bir biçimde sorabiliriz: kurumsallaşmış değerlere (ya da geçerli normlara) göre genel eylem kuramları nasıl olanaklı olabilir?

Bu türde genel kuramlar ne salt gözlemlenebilir olayların empirik bağlamına ne de sadece simgeleştirilmiş anlamın içsel bağlamına uzanan temel kabullerden yola çıkmalıdırlar. Çünkü geçerli normlar bir yandan, gözlemlenebilir davranışın değişkenleri içinde yeterince dile getirilemeyen, kurumsallaşmış anlam bağlamlarıdırlar; öte yandan da olası kararların tümdengelimli bir biçimde verilebilmelerini sağlayan, stratejik eylemin arı düzenleyici ilkeleri biçiminde de değildirler. İstenen kuramlar, geçerli normların empirik bağlamı hakkında kabullere izin vermelidirler. Bu bağlam, bir yandan normlara göre eyleyenlerin öznel olarak kastetikleri anlamın ötesine geçer; ama, normların gerçek bir bağlantısı olarak, bu anlamla, anlamlı olma momentini paylaşır. Bu bağlam eyleyen özneler tarafından amaçlanmamıştır ve bununla birlikte yönelimseldir. Kurallarda ve rollerde kurumsallaştırılmış olan anlamın açık olduğunu, bu rollerin nesnel bağlamının anlamının ise gizli kaldığını da söyleyebiliriz. İletişimsel eylemin açıklanması için uygun olan yasa kabulleri, böylelikle kendi açılarından gizli bir biçimde anlamlı olan gramer kurallarıyla, sosyal rollerle ve empirik koşullarla ilişki içindedirler. Bu sonuç, sosyal olguların anlaşılırlığından çıkmaktadır.

Eyleyerek yönelinen ve dilde de, eylemlerde de nesneleştirilen an-

lam, sosyal olgulardan, olgular arasındaki ilintilere geçer: sosyal eylem alanında, yönelinilmemiş olduğu halde yine de anlaşılır bir empirik eşbiçimlilik yoktur. Ama yasa hipotezlerinde öne sürülen ortak değişkelerin bu anlamda anlamlı olmaları için, yönelimsel bir bağlamın parçaları olarak kavranmaları gerekir. Basit yapılı, alışılageldik bir deneyimbilimsel kuram çerçevesinde, çeşitli yasa hipotezleri birbirleriyle sadece mantıksal bir bağıntı içindedirler; bu bağıntı kesinlikle tek tek yasalarda öne sürülen değişkeler arasında gerçek bir bağlamı dilegetirmez. Bu yüzden, içinde empirik eşbiçimliliklerin anlamlı olarak göründükleri, bir nesnel bağlamın varlığının ek olarak kabul edilmesi gerekir; bu kabul, işlevselci bir kabul biçiminde yapılacaktır. Sosyal eylemin genel kuramlarının, bileşenleri, sistemin tanımlanmış bir durumu için ya da sürekli bir durum değişimi için verilebilir fonksiyonları yerine getiren sistemlerle ilişkili olduklarından yola çıkılmaktadır. Bu işlevselci kabul, gerçekliğin içinde sistematik bir bağlamı vurgulamakta ve bunu yalnızca analitik amaçlarla yapmamaktadır. Tekil değişkenler arasında, yasa önermeleriyle formüle edilen, alışılageldik bir işlevsel bağlamı, ek olarak, bir sistemi korumanın kapsayıcı işlevselci bağlamından yola çıkarak anlamlı olarak yorumlamaya izin vermektedir.

Bu tür nesnel-yönelimsel bağlamlar için önerileri, tarih felsefesinden biliyoruz. Bu bağlamlar, hedefini eyleyen bireylerin ötesine koyan, bir toplam öznenin niyetine atfedilirler. Bu plan teleolojik olarak kavranabilir; o zaman, temelinde, bir amacın uygun araçlarla gerçekleştirildiği araçsal etkinliğin *zanaatçı modeli* vardır. Bu plan diyalektik olarak da kavranabilir, o zaman temelinde, bir yazarın, oyuncunun rolünü oynaması aracılığıyla deneyimi saydamlaştırdığı, iletişimsel eylemin *sahne modeli* vardır. Kapalı bir üretim süreci durumu, gözlem yoluyla tanılanabilirken, dramatik olayın deneyimi yalnızca konuşma yoluyla açıklanabilir. Yönelim birincisinde başarılı bir yapı-

ta, ikincisinde çözücü bir sözcüğe doğrudur. Her iki yönelim de tarih felsefesel yorumlar için uygundurlar, ama dünyatarihsel bir nesnenin eksikliğini duymaması gereken deneyimbilimsel bir işlevselcilik için elbette uygun değildirler.

Bir başka model de biyolojiden geliyor: her bir organizmanın yeniden üretilmesi, amaçlı etkinliği içermeyen amaca uygunluğu,yani nesnel-yönelimsel bir bağlamı güvenceliyor görünmektedir. Bu örneğe göre sistemler, değişen ortamlarda kendilerini ayarlayarak, kendilerini koruyan, örgütlenmiş bütünlükler olarak kavranabilirler. Kendilerini düzenleyen sistemlerin uyum sağlayıcı davranışı araçsal eylem olarak da yorumlanabilir; ama eyleyen bir öznenin kabul edilmesi gereksizdir. Kendini koruma yönelimi sadece sistemin unsurları içinde değil, adeta 'kendinde' nesneldir, çünkü, bireylerin ve grupların arkasında iş gören bir toplam özneye atfedilerek meşrulaştırılması gerekmez.

Sosyal bilimler bu işlevselci yaklaşım biçimini biyolojiden aldılar. Bu durum sorunsuzmuş gibi görünüyor, çünkü sosyal eylem alanında, organizmaya denk düşen bir model olan örgütlenme vardır. Gerçi toplumsal örgütlenmeler planlanabilir ve düzenlenebilirler, ama sonra kendilerini, kendilerini düzenleyen sistemler biçiminde yeniden üretirler. Nasıl ki stratejik oyunlar, karar verme kuramının kuramsal çerçevesini veriyorlarsa, toplumsal örgütlenmeler de sistem araştırmasının çerçevesi için model oluştururlar. Ne var ki doğada, organizmanın toplumsal düzenlemelere oluşturduğu türden bir prototip, toplum oyunları için yoktur. Daha eski Alman sosyolojisindeki ve Durkheim'daki yaklaşım biçimlerinden sonra, ilkin İngiliz kültür antropolojisi (B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown) empirik analiz için işlevselci bir çerçeve seçmiştir.[123] Biyoloji örneği gözler önünde-

[123] B. Malinowski, "The Functional Theory," *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill 1944; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Soci-*

dir. "(Bir organizmanın) yaşam-sürecinin soluk alma, sindirim, vb. gibi yinelenen herhangi bir parçasını ele alırsak, onun işlevi, bir bütün olarak organizmanın yaşamında, yaptığı katkı oranında, kısmen rol oynar. Burada kullanılan terimler gereğince, bir hücre ya da organın bir etkinliği, bu etkinliğin de bir işlevi vardır. Midesel sıvıların salgılanmasından, midenin bir işlevi olarak bahsettiğimiz doğrudur. Burada kullanılan terimler gereğince, bu, midenin bir 'etkinliği', yiyeceğin proteinlerini kan tarafından alınıp dokulara götürülecek bir biçime değiştirilmesi 'işlevi'dir. Yinelenen bir fizyolojik sürecin işlevinin, onunla organizmanın gereksinimleri (örneğin, varolmanın gerekli koşulları) arasında bir karşılık düşme bulunduğunu söyleyebiliriz. [...] Organik yaşamdan sosyal yaşama dönersek, bir Afrika ya da Avusturalya kabilesi gibi bir topluluğu incelerken, sosyal bir yapının varolduğunu gözleyebiliriz. Ayrı ayrı insanlar, bu örnekteki özsel birimler, belirli bir sosyal ilişkiler kümesince bütünleşik bir bütüne bağlanırlar. Bir sosyal yapının sürekliliği, organik bir yapınınki gibi, birimlerdeki değişimlerle yok edilmez. Bireyler, ölerek ya da başka bir yolla toplumdan ayrılabilirler; diğerleri topluma girebilir. Yapının sürekliliği, tek tek insanların etkinliklerinden ve etkileşimlerinden ve onları birleştiren örgütlü gruplardan oluşan sosyal yaşam sürecince sağlanır. Topluluğun sosyal yaşamı, burada, sosyal yapının işlevini yerine getirmesi olarak tanımlanmıştır. Bir suçun cezalandırılması ya da bir cenaze töreni gibi yinelenen bir etkinliğin işlevi, bir bütün olarak sosyal yaşamda rol oynar ve böylece de yapısal sürekliliğin sağlanmasına katkıda bulunur."[124]

Kültür antropolijisinin esas olarak ilgilendiği ilkel topluluklar, göreli olarak sınırlanabilir ve nispeten statik birimler avantajını sunarlar. Bu arada, R. K. Merton ve özellikle T. Parsons, sosyalbilimsel

---

ety, Londra 1952.

[124] Radcliffe-Brown, a.g.y., s. 179 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kuramlar için işlevselci çerçeveye son biçimini verdiler.[125] Bu gelişme içsel bir tutarlılığı izliyor; çünkü sosyal eylemi niyetsel bir eylem olarak kavradığımızda, basit yapılı genel kuramlar işe yaramazlar.[126] Ancak, kültürel örnekleri ya da değerleri kurumsallaştıran toplumsal normlar, kendini düzenleyen sistemler içindeki yapılar olarak kavrandıklarında, toplumsal süreçler, organize olmuş davranış beklentilerinin anlaşılabilir empirik bağlamı hakkında kabuller olarak analiz edilebilirler. Sonra onların, tanımlanmış bir sistem durumunun korunması ya da değiştirilmesi için sürekli sahip oldukları işlevler, bireylerin ve grupların açık, yani öznel olarak da anlamlı eylemlerinin örtük anlamlı empirik bağlamının anlatımıdırlar. Toplumsal normların empirik bağlamı hakkında kabuller, işlevselci çerçeve olmadan, yalnızca, bu normların ancak gözlemlenebilir davranışın değişkenleri içinde dile getirilmiş, yani sosyal eylemlerin davranışa indirgenmiş ve niyetsel içerikten arındırılmış olmaları koşuluyla olanaklıdır. Bu bizim varsayımımızla çelişir.

Parsons, toplumsal sistemleri, kurumların işlevsel bağlamı olarak kavrıyor. Bu bağlam içinde, sisteme adeta yukarıdan giren kültürel değerler, sosyal eylem için zorunlu kılınmışlardır. Kültürel geleneğin dağarından yola çıkarak tanımlanan kuralların ve rollerin normatif geçerliliği, sisteme, kişilik belirtileriyle birlikte adeta aşağıdan giren devindirici enerjilerin yeterli bir biçimde entegre edilmesiyle güvencelenir. Kurumlar, davranışı yönlendiren değerleri, yorumlanmış ge-

---

[125] T. Parsons, *The Social System*, Glencoe 1964 (1951); R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1964 (1949); Parsons ve Shils, *Toward a General Theory of Action*, N. Y. 1962 (1951).

[126] İşlevselci olmayan bir biçimde kurulmuş eylem kuramının analitik çerçevesi için bir öneriyi (Max Weber, Mannheim ve Myrdal'la bağlantılı olarak) John Rex veriyor: *Key Problems of Sociological Theory*, Londra 1961, özellikle Bölüm V, s. 78, vd. Rex, beni, bu çerçeve içinde rasyonel olmayan eylemin genel kuramlarının olanaklı olduklarına ikna edemiyor.

reksinim konumlarıyla uzlaştırırlar (güdüleyici gücü ya da potansiyeli olan değer yöneltimleri). Kurumlar, gruplar ve bireyler için bağlayıcı olan rollerden ve normlardan oluşurlar. Kurumlar, ancak ortamın dış koşullarına karşı bir (denetim değerleri ve içsel koşulları olan) sistem olarak sınırlanabildiklerinde işlevsel bir bağlam içinde yer alırlar.

Parsons, daha yakın dönemdeki incelemelerinde, sibernetiğin dilinden yararlandı.[127] Denetim değerleri, sistemin içinde koruduğu denge durumunu tanımlarlar. İçsel koşullar, bir sistemin üzerinde çalışması gereken devindirici potansiyeli belirlerler. Dışsal koşullar, bir sistemin, denetim altında tutmadığı sürece, uyum sağlaması gereken ortamı tanımlarlar. Her sistemin, gerekli bir durumu korumaya ya da elde etmeye eğilimli olduğu kabul edilir. Her sistem durumu, dört boyut içinde birbirlerinden bağımsız olarak değişen değerlerin yardımıyla betimlenebilir. Burada, sistemi korumanın bağlı olduğu dört temel işlevin yerine getirilmesi için gereken ölçüler söz konusudur; verili hedeflerin gerçekleştirilme derecesi için değerler, dış koşullara uyum sağlama esnekliği değerleri, entegrasyonun derecesi için değerler ve var olan kurumsal modelin kararlılığının ölçüsünün değerleri: "Bir eylem sisteminin özne oluşunun dört zorunluluğu 'hedefe ulaşma', 'uyum', 'bütünleşme' ve 'modelin bakımı'dır. Bunlar, bir sistemin ya da birimlerinin birbirleriyle ilişkisinin durumunun betimlenebileceği anlamında bir uzamın boyutlarıdır, bu boyutların her birine 'uzaklığına' ya da 'yakınlığına' göre referansın doyum noktalarına bağlıdır; durumdaki bir değişiklik bu değişkenlerin değerlerin-

[127] T. Parsons, "An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action," S. Koch (hz.), *Psychology, Study I* Cilt 3, N. Y. 1959, s. 612-712; aynı yazarın: "On the Concept of Influence," *Public Opinion Quarterly*, Bahar 1963, s. 37 vd.; aynı yazarın: "Strukturell-funktionale Theorie heute," *KZSS*, 1964, H. I, s. 30 vd.; ayrıca: *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied 1964, D. Rüschemeyer'in sunuşuyla.

deki artış ya da azalış olarak betimlenebilir."[128]

Kurumlar, bileşenlerinin değişimi, denetim değerleriyle saptanmış bir sistem durumunu etkilemeleriyle ölçülebildiği zaman, işlevsel bir bağlam içindedirler. Sistemin, onların aracılığıyla kendini dengede tuttuğu yönetme mekanizmaları, sibernetik kurallar modeline göre çalışırlar: ekonomik sistemdeki para gibi, genel aracılar, kendileri kısıtlı bir enerjiyle donatılmış olsalar bile, oldukça büyük enerjisi olan sistemleri yönetirler. Parsons, erk ve kamuoyu gibi aracıları da, para türünden yönetme dilleri olarak kavramaya çalışıyor. Bu aracılar kurumlardaki olayları ve kurumların birbirleriyle ilişkilerindeki değişiklikleri, sistemin denetim değerlerine uyulacak biçimde düzenlerler.

Az sayıdaki bu değinmeler, sosyalbilimsel bir sistem araştırmasının işlevselci yaklaşım biçimini karakterize etmek için yeterli olmalıdır. Parsons, bu yaklaşım biçimini toplam ekonomik dolaşım ve siyasal istenç oluşumu süreçlerine göre biçimlendirdi.[129] Açıkçası, toplumsal örgütlenme alanları, canlı organizmalar gibi kendi kendini düzenleyen sistemler olarak anlaşılabilir ve analiz edilebilirler. Sistem araştırmasının mantığı iki durumda da örtüşüyor ve örgütlenmenin ve organizmanın benzerliği, işlevselcilik bakış açısıyla yanıltmıyorsa, Parsons sosyal eylemin genel kuramlarının olanaklılığının koşullarını kanıtlamış demektir. Ancak, pozitivist taraf bunu haklı nedenlerle tartışacaktır.[129a]

---

[128] Parsons, Koch, a.g.y., s. 631. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[129] Krş. Parsons ve Smelser, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londra 1956; Parsons, "Voiting and the Equilibrium of the American Political Systems," Burdick ve Brodbeck (hz.), *American Voting Behaviour*, Glencoe 1959, s. 80 vd.

[129a] Sosyoloji cephesinden (Dahrendorf, Lockwood, Rex) işlevselci yaklaşım biçimine, yalnızca dolaylı olarak yöntembilgisel bir önemi olduğu için yöneltilen itirazları bir kenara bırakıyorum. Toplumsal çatışmaların ve sosyal yapıdaki dönüşümlerin, işlevselci çerçeve içinde yeterinde analiz edilemeyecek-

5.2 Hempel ve Nagel, işlevselci açıklamanın mantıksal biçimini incelediler. Her defasında iki varsayımın yerine gelmesi gerekir: bir sistemin empirik olarak elverişli bir sınırlanışı ve belirli bir sistem durumunun tanılanması, ayrıca, sistemin, değişen dış koşullarda da bu denge durumunda kalmaya eğilim gösterdiği kabulü. İşlevselci bir analizin görevi, sistemin denge durumunu etkileyen değişkenlerin bağlantılarını, bu eşdeğişken büyüklüklerin öteki değişkenlerle birlikte, sistemin içinde ve dışında nasıl bağlantılı olduklarını saptamak için, kavramaktır. Denge durumu bir P olayıyla karakterize edilirse, bir A unsurunun ya da unsurlar bağlantısının, denge durumunun korunması için üstlendiği işlev şöyle dile getirilebilir: "C örgütlenmesindeki ve E çevresindeki her S sistemi, P sürecindedir; C örgütlenmesindeki ve E çevresindeki S, A'ya sahip değilse, S P'ye dahil olmaz; bundan dolayı, C örgütlenmesindeki S'nin A'ya sahip olması gerekir."[1.30] İşlevselci açıklama, sistemin bir parçasının, belirli bir sistem durumunun korunmasında neden olduğu *sonuçlar* üzerine bir önermede bulunmayı olanaklı kılıyor: bu teleolojik önerme, teleolojik olmayan bir biçime de sokulabilir. O zaman, bir sistemin ayırt edici denge durumu için yeterli *koşulları* da verir. Her iki önerme de, tümdengelim yoluyla kazanılırlar ve eşdeğerlidirler; her ikisi de tanılanabilir büyüklükler arasındaki, aynı, empirik olarak sınanabilir nedensel bağlantıyı saptarlar. Bu bakımdan, işlevselci açıklamanın mantığı, nedensel açıklamanınkinden farklı değildir.

Bu eşdeğerliliğe karşın, işlevselci yaklaşım biçimi, nedensel anali-

---

leri savı, zor dayanabilir. Elbette, Parsons'un sistem dengesindeki bozuklukları esas olarak dış koşullara dayandırmakla ve durumların işlev bozukluğunun içsel nedenlerini hesaba katmamakla yaptığı, yöntembilgisel olarak temellendirmediği sınırlanmaya yönelik eleştiri elbette önemlidir. Krş. R. Mayntz, *On the Use of the Equilibrium Concept in Social System Analysis*, Transactions of the 5th World Congress of Sociology, Cilt IV, 1964, s. 133 vd.

[1.30] E. Nagel, *The Structure of Science*, a.g.y., s. 403. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

tik yaklaşım biçimiyle gelişigüzel bir biçimde değiştirilemez. Çünkü tüm bedensel sistemle, değişen ortamlarda belirli denetleme değerlerini koruyacak biçimde örgütlenmiş değillerdir. Özellikle canlıların örgütlenmesi, bu tür kendi kendini düzenleyen mekanizmalar bakış açısı altında bir analizi akla yatkın kılıyor. Böylelikle işlevselci inceleme biçimi, amaca uygunluk eylemlilik içinde olmayan bir amaçlılık modeline göre örgütlenmiş bir nesneler sınıfına uygun düşüyor: "Erekbilimsel bir açıklamanın her zaman için, açıkça iddia ettiği her ne ise, erekbilimsel olmayan eşdeğer bir açıklamaya dönüştürülebileceği varsayımını ele alırsak, böyle iki açıklama arasında yine de olacak farklılıkları daha açık hale getirelim. Farklılık şöyle ortaya çıkacaktır: Erekbilimsel açıklama, özel süreçlerin vardığı noktalar ve ortaya koyduğu sonuçlar, özellikle de, bir sistemin çeşitli kısımlarının, sistemin genel niteliklerini ve davranış modlarını sürdürmesine yaptığı katkılar üzerinde odaklanacaktır. Şeylerin ait olduğu, belirli seçilmiş 'bütünler' ya da bütünleşik sistemlerin bakış açısından şeylerin işleyişini gözleyecektir; ve böylece de, bu gibi bütünlerin parçalarının karakteristikleriyle ilgili hale gelir, ta ki, parçaların bu özelliklerinin, bu gibi bütünlerin ayırt edici özelliği olduğu varsayılan çeşitli karmaşık niteliklere veya etkinliklere uygun olana dek. Öte yandan, teolojik olmayan açıklamalarsa birinci olarak doğrudan, belirli süreçlerin hangi koşullarda başladığını ya da sürdürüldüğünü, ve bir sistemin belirli kapsamlı özelliklerinin süregiden görünümlerinin bağlı olduğu unsurlara dikkat eder. Çok sık olarak bu sistemlerin bileşenlerini oluşturan kısımlar olarak tanımlanan daha temel unsurların sonuçları olarak kompleks sistemlerin bütünleşik davranışlarını gözler önüne sermek isterler; ve böylece de, karmaşık bütünlerin neredeyse tamamen temel unsurların varsayılan karakteristiklerine bağlı olan özellikleriyle ilgili hale gelir. Kısaca söylemek gerekirse, erekbilimsel açıklamayla erekbilimsel olmayan açıklama arasındaki

ayrım, hali hazırda öne sürüldüğü gibi, formüle edişteki vurgulardan ve bakış açılarından birisidir."[131]

Bilimlerin mantıksal birliğini savunan bir pozitivist için, kendi kendini düzenleyen bir sistemin değişkenleri arasındaki ve de sistem ile ortamı arasındaki nedensel ilişkilerin, gerçekliğin içindeki bir anlama ya da amaca gönderme yapılmadan analiz edilebilmeleri önemlidir. Teleoloji, bir formüllendirme konusudur ve konunun formüllendirilmesi değildir. Hempel de işlevselciliği, bu bakış açısıyla, kendini, hipotezler oluşturmanın verimliliği sayesinde bulgusal olarak kanıtlayan yararlı bir araştırma stratejisi olarak kavrıyor. Ama, araçsal eylem örneğine göre, amaçlı olarak *yorumlayabileceğimiz*, kendi kendini düzenleyebilen sistemlerin anlaşılırlık momenti, işlevselci işlem biçiminin dışında kalıyor.[132] Bu durum, biyolojik araştırmalar için elbette geçerlidir. Nagel ve Hempel, sosyalbilimsel analizler için işlevselci yaklaşım biçiminin, tam da anlaşılırlık momenti uygun olduğunu görmüyorlar. Anlayıcı sosyolojinin ilgilendiği olguların anlamlı yapılanmasının, genel bir sosyal eylem kuramına, ancak olgular arasındaki ilişkiler de anlaşılır ise izin verdiğini göstermiştik. Bu koşullarda işlevselci çerçeve salt analitik bir önem taşımakla kalmaz; daha çok kuramsal düzlemde nesne alanın bir özelliğini, yani toplumsal sistemin bağlamının, bir özneye atfedilmeyen yönelimselliğini temsil eder.

Gerçi pozitivistler, davranış biliminin modeline saplanıp kaldıkları için, bu nesne durumu karşısında kördürler; ama işlevselci işlem biçimlerini mantıksal olarak açıklayışları, sosyal bilimler için kritik bir noktayı gün ışığına çıkarır. Biyolojide, işlevselci bir açıklama

---

[131] E. Nagel, *The Structure of Science*, a.g.y., s. 421. vd. [Metinde İngilizcedir, – y.n.]

[132] C. G. Hempel, "The Logic of Functional Analysis," L. Gross (hz.), *Symposion on Sociological Theory*, a.g.y., s. 271 vd., özellikle s. 299 vd.

için yukarıda anılan koşullar, genel olarak bir zorlukla karşılaşılmadan yerine getirilebilir. Organik bir canlı, baştan itibaren sınırlı bir sistemdir; ve bir organizmanın yaşamını yeniden ürettiği durum, yaşamsal önem taşıyan bir dizi süreç sayesinde (metabolizma/madde değişimi) kolayca tanılanabilir. Buna karşılık sosyolojide her iki koşul da zorlukla yerine getirilebilir ya da hiç yerine getirilemez. Toplumsal sistemlerin ortamlarına karşı sınırlanmalarında, ustaca tanımlamalarla üstesinden gelinebilecek, pragmatik bir zorluk çıkabilir; yine de, sistem birimleri tanımlama aracılığıyla salt ortaya konmakla kalmayıp, öncelikle oluşturulmuş oluyorlarsa, kesin empirik-analitik anlamda bir sistem araştırmasının olanaklı olması bana kuşkulu görünüyor.

Bir başka zorluk olan, bir denge durumunun yeterince elverişli bir biçimde tanılanması, ilkesel özelliktedir. Toplumsal yaşamın yeniden üretimi, organik yaşamda olduğu gibi betimsel olarak kavranabilen değerlerle saptanmış değildir. Fiziksel olarak yaşamda kalma, toplumsal sistemlerin korunması için gerekli ama asla yeterli olmayan bir koşuldur. Toplumsal süreçlerde, canlılardaki organ işlevleri gibi, sistemin bir denge durumunda sürdürülmesini tanımlamak için yeten, yaşamsal önemdeki işlevleri bulmak da zordur. Bunun zorluğu açıktır: tarihsel yaşamın ve yaşamda kalmanın ölçütü, bir toplumsal sistem içinde geçerli olan yorumlara bağlıdır; ama bu yorumlar da kendilerince, sistemin ve ortamının nesnel koşullarına bağlıdırlar. Parsons, toplumsal sistem bütününü, tek tek sosyal olgular gibi kavrama yanılgısına düşüyor. Bir sistemin dengesini tanımlayan denetim değerlerinin, toplumsal normları gösteren kültürel değerlerle aynı biçimde 'verili' olduklarını vurguluyor: "Yöneten unsurların, ilksel normatif ve kültürel bağlamları olduğunu söyleyebiliriz."[133] Aslında

[133] Parsons, *Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie heute*, a.g.y., s. 37.

bir toplumsal sistemin ulaşması gereken durum için parametreler, bir organizmanın parametrik olarak belirlenmiş denge durumuyla aynı biçimde sağlanamazlar. Yani, verili bir sistem için anılan boyutlarda sağlanan empirik değerler, optimal bir değerle ilişkili olamazlar. Böylesi denetim değerleri 'yok'tur; olsa olsa, politik bir istenç oluşturmak için 'buluna'bilirler. Ama bu yalnızca biraraya gelmiş toplum üyelerinin, sistemin verili yeniden üretilme koşulları hakkındaki bilgiler temelinde, genel ve kamusal tartışması koşuluyla olanaklıdır. Ancak o zaman, nesnel, yurttaşların bilgisinden ve istemesinden şimdiye dek uzak kalmış denetim değerlerini içeren bir değerler sistemi hakkında, göreli bir görüş birliği oluşabilir. Böyle bir iletişimde, o zamana dek kabul edilmiş kültürel değerler, yalnızca ölçüt işlevini görmekle kalmazlar; kültürel değerlerin kendileri de tartışmaya konu edilirler. Kullanılabilir tekniklerle ve uygulanabilir stratejilerle karşı karşıya getirilerek, verili ve değişebilir koşulların dikkate alınmasıyla, pragmatik bir biçimde sınanabilir ve ideolojik bileşenlerinden arındırılırlar.

Parsons'un toplumsal sistemler için ortaya koyduğu denetim değerleri, gerçek değil olası işlev koşullarıyla ilintilidirler. Bu değerler, ilkin hipotetik olarak kabul edilebilir bir istenç oluşturma süreci içinde oluşmaları gereken değerlendirme kurallarına bağlıdırlar. Bu standartlar olmadan, *goalattainment*, *integration*, *adaption* ve *patternmaintenance* için olgusal olarak ulaşılabilen değerleri, bir denge durumu için denetim değerlerinde ölçebileceğimiz bağlantı sistemi elimizde olmaz. Nagel'in, sosyalbilimsel işlevselciliğe yönettiği eleştiriyi, zorlayıcı buluyorum: "Önerilen açıklamalar, sürdürüldüğü ya da değiştirildiği iddia edilen durum, alışılmıştan daha kesin bir biçimde formüle edilmedikçe, tözsel içeriği olmayan sistemi sürdürürken ya da değiştirirken, sosyal bir sistemde çeşitli kısımların işlevlerini göstermeyi amaçlar. Bundan da, işlevselcilerin bazen, 'gerekli bir

uyum' ve 'içsel tutarlılık'la parçaların 'birlikte çalışmasıyla' üretilen sosyal sistemlerin 'bütünleşik' karakteriyle ya da 'işlevsel birimi'yle ileri düzeyde ('aksiyomlar' ya da hipotezler biçiminde incelense de) ilgilendiği ya da bir toplumda 'çalışan bütün'de rol oynayan 'yaşamsal işlevi' olan ve 'vazgeçilemez' her öğenin, anlam, belirsizlik ve hatta yanlış açısından uygun bir şekilde yargılanamayacağıyla ilgilendiği çıkar. Betimlemelerin, bir sosyal sistemde varsayıldığı gibi sürdürülen durumların belirsizlikten uzak saptanmalarına yetecek kesinlikte betimlemelerin yokluğu durumunda, bu iddialar, her sonucuyla karşılaştırılabilir olduğundan empirik denetime tabi olamazlar."[134]

D. Rüschemeyer,[135] bilim mantıksal düşünüşten sonuçlar çıkarıyor; işlevselci analiz için şu koşulları formüle ediyor: ilkin, üzerinde önermelerde bulunulması gereken toplumsal sistem, kendi sınırları içinde empirik olarak saptanmış olmalıdır; ikincisi, kendini koruma eğilimlerinin kabul edildiği sistem durumu işlemsel olarak saptanmış olmalıdır; üçüncüsü bu durumun işlevsel gereklilikleri tanılanmış olmalıdır; dördüncüsü, aynı gerekliliklere hangi alternatif olayların denk düştükleri belirlenmelidir. Rüschemeyer, sosyal bilimlerde ikinci ve üçüncü koşulların (ve bunlara bağlı olarak dördüncü koşulun) yalnızca normatif bir saptama ile yerine getirilebileceklerini görmüyor. Sınırlanabilir toplumsal sistemlerde bir denge durumunu betimsel olarak kavrayamayız; olsa olsa, böyle bir sistem durumu için denetim değerlerini pragmatik bakış açısıyla saptayabiliriz. Sistem araştırması ekonomi alanında böyle işlem yapmaktadır. Organizmalardan, aynı biçimde 'saptanmamış' örgütlenmelere geçerken, işlevselciliğin betimleyici iddiasından vazgeçmeliyiz. Ama böylelikle, Par-

[134] E. Nagel, a.g.y., s. 530. Krş. W. G. Runciman'daki benzer eleştiri: "Social Science and Political Theory," a.g.y., s. 109 vd., ve J. Rex, "Key Problems of Sociological Theory," a.g.y., Bölüm IV, s. 60 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[135] T. Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, önsöz, a.g.y., s. 20.

sons'un empirik-analitik bir niyetle önerdiği şey, normatif olarak bir sistem amacı varsayıldığında, toplumsal donanımların işleyişini inceleyen sistem araştırmasına girer. Teknik buyruklar, stratejik eylem kuramlarında varsayımsal düzenleyici ilkelerin aldığı mantıksal konuma geçerler. Empirik olarak sağlanan veriler hesaplamaya ne kadar girerse, o kadar büyük bir bilgi içeriğine sahip olan önermelerin statüsü, her iki durumda da aynıdır: sistem araştırması da karar verme kuramı gibi, buyruksal olarak kullanılabilir bilgileri, yani ikinci aşamadaki teknik bilgi dediğimiz şeyi üretir. Biyolojik bilimlerde yaygınlaşan sistem araştırmasını, empirik-analitik niyetle, nesne alanına bakarken, bilincinde olsun ya da olmasın, normatif-analitik işlem yapmak zorunda olan bir sistem araştırmasından ayırt etmek uygundur.

5.3 İşlevselci eylem kuramlarının, mantıksal bir biçimde, normatif-analitik bilimlerin geçerliliğine indirgenmesi doyurucu değildir. İşlevselciliğin anlamı ve sınırları hakkındaki tartışmalar,[136] her türlü çekinceye karşın, empirik-analitik açıdan kullanışlı bir çerçeve bulma çabasını gösteriyorlar. Daha eski, tarihsel doğrultudaki sosyoloji de empirik niyetli bir sistem araştırmasıydı. Tahmin ediyorum ki, sosyal eylemin *genel* kuramlarını kurma iddiasından vazgeçerek, toplumsal sistemlerin, tarihsel açıdan zengin içerikli bir işlevselci araştırılmasına ulaşabiliriz. Bu işlem biçimi, salt tartışmalı bir bilimsel geleneğe değil, aynı zamanda açıkça çok yaygın olmayan bilimsel bir pratiğe de (burada Mills'in, Marcuse'ün, Riesman'ın, Schelsky'nin ve Dahrendorf'un çalışmalarını düşünüyorum) uygun düşer. Bu noktada, *toplum analizinin yeniden tarihselleştirilmesi* yolunda karşımıza çıkacağı-

[136] Krş. Don Martindale (hz.), "Functionalism in the Social Sciences: The Strength and Limits of Functionalism," *Anthropology, Economics, Political Science and Sociology*, Philadelphia 1965; ayrıca I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, Londra 1964; R. Brown, *Explanation in Social Science*, Londra 1963, özellikle Bölüm. IX, s. 109 vd.

nı gösterebileceğimiz zorluklardan sadece ikisini tartışmaya sunmak istiyorum.

İlk zorluk, rol sistemlerinin analizinin, kültürel denilen değer sistemlerinin kavranmasını gerektirmesidir. Toplumsal normların eylem yönlendirici anlamı, ilgili bir kültürel gelenekten kaynaklanır. Sosyal bilimler, geleneksel anlam içerikleriyle, ancak bu içerikler kurumların içine girdiği ölçüde ilgilenirler; ama bu yüzden anlamı anlama sorunsalı, işbölümü yapılarak, tarihsel-yorumbilgisel bilimlere kaydırılamaz. Yorumbilgisel sorunsal böylelikle devre dışı bırakılmış olmaz; olsa olsa, düşünsenmemiş başlangıç aşamalarına itilmiş olur. Değer sistemleri, olgular olarak betimsel bir biçimde kavranacaklarsa ve davranışın arı düzenleyici ilkeleri olarak kurulmayacaklarsa, yöntemsel açıdan, sosyal bilimciler için, belgelerin tarihçi için ve metinlerin imleminin filolog için oluşturduğu sorunun aynısını oluştururlar. Kurumsallaştırılmış değerlere de, sosyal grupların gündelik dil biçiminde aktarılmış, az ya da çok telaffuz edilmiş, sürekli tarihsel olarak somut dünya imgesine dahildirler. Parsons, bir değer evrenselciliğinin basitleştirici bir biçimde kabul ederek, geleneksel anlamın kavranışılını sorunsalından ayırıyor. Buna göre, değer sistemlerinde nesneleştirilen imlem içerikleri, biricik kültürlerde ve geleneklerde yer almış değillerdir; daha çok, çeşitli kültürlerde ve dönemlerde aynı kalan ve sadece değişik kombinasyonlarda ortaya çıkan temel değer bileşenlerinden oluşurlar.[136a] Bu temel kabul, kurumsallaşmış

[136a] Parsons, gelişigüzel değerlerin sınıflandırılması için bakış açılarını, her sosyal eylem için temel olan değer yönelimi modellerinden (pattern-variables) alıyor. Değerlerin evrenselliği savı, bu temel yönelim kategorileri şemasının eksiksizliğinin kanıtlanmasını gerektiriyor. Parsons, bu kanıtlamayı dört temel yönelim (universalism/specifity; performence/affectivity; particularism/diffuseness; quality/neutrality) ve kendi kendini düzenlemiş bir sistemin dört işlevi (adaption, goal attainment, integration, pattern-maintenance) arasında sistematik bir ilişki kurarak yapmayı deniyor. Bu arada, büyük teknik bütçe, temel değer yönlendirimlerinin ve gerekli sistem işlevlerinin birbirine

bilimlerin değer sisteminin özerkliğinin vurgulanmasıyla birlikte, eylem kuramlarının, geleneksel anlamın yorumbilgisel bir benimsenmesi kaçınılmaz boyutunda, Max Weber'in değer yorumlaması adı altında en azından dikkate aldığı bir sorunsalı ortaya koymaları gerekip gerekmediği sorusunu ortadan kaldırıyor. Kendi konumunun arkasına geçilemez değer ilişkilerinden öte, tarihsel olarak nesnelleştirilmiş kültür imlemine yönelmesi gereken değer yorumlamasına, anlamanın yorumbilgisel başlangıç durumuyla geri beslenmesi bağlıdır. Sökün eden yorumbilgisel sorunsala basit bir biçimde sırtını dönmeyen bir sosyal bilim, kendi kuramlarının temel kabullerine tarihsel konumların bir önanlamasının kaçınılmaz olarak girdiğini görmezlikten gelemez. Bu durum, toplumsal sistemlerin tanılanmasını kolaylaştırabilir; ama bununla, bir denge durumunun tanılanması için henüz çok şey kazanılmış olmaz. Çünkü kültürel değerler toplumsal sistemin yönetilmesine yaramazlar, sistemin içinde de, kendi içlerinde düşünsenmemiş hedefler görevini yerine getirirler. Ancak değer sistemleri içindeki ütopik, pragmatik bakış açısından amaçlı rasyonel ve ideolojik içerikleri birbirinden ayrılabildiğinde, verili bir sistem için nesnel olarak olası denge koşullarını verebiliriz. Demek ki ikinci zorluk, Parsons'un önerdiği kategorik çerçevenin bu tür ayrımlar yapmaya izin vermemesidir.

Eylem kuramı çerçevesinde, eylemin güdüleri, kurumsallaşmış değerlerle, normatif olarak bağlayıcı davranış beklentilerinin özneler – arasındaki geçerli anlamıyla uyumlulaştırılır. Rol sistemlerinde izin verilmiş doyum şansı bulamayan, entegre edilmemiş devindirici enerjiler, analitik olarak kavranmazlar. Ama, sosyal roller tarafından

---

bağlanışının keyfi kaldığı konusunda yanıltıcı olamaz. Parsons bu düşünceyi "Pattern Variables Revisited" başlığıyla şu yazıya verdiği yanıtta geliştiriyor. R. Dubin, "Parsons' Actor-Continuities in Social Theory," *Am. Soc. Rev.*, Cilt 25, 1960, s. 457, vd. Ayrıca: Parsons'un şu kitaptaki sonsözü: M. Black (hz.), *Social Theories of T. Parsons*, N. Y. 1961, s. 311 vd.

soğurulmamış, güdülenimlere dönüştürülmemiş ve yaptırıma bağlanmamış olan, kınanan gereksinimlerin, yine de bir yorumlamalarının olduğundan yola çıkabiliriz. Bu yorumlamalar ya varolanın dışına çıkarlar ve ütopik öncelemeleri henüz başarılmamış bir grup kimliği olarak tanımlarlar. Ya da, ideolojilere dönüştürülerek, dürtüleri bastıran mercilerin ve yansıtmacı ikame doyumun meşrulaştırılmasına yararlar: yani iktidar konumlarının meşrulaştırılmasına ve sosyal açıdan istenemeyen, yani kolektif kendini koruma için yararsız dürtü heyecanlarının sonuçsuz kanalize edilmelerine yararlar. Bu kurallara dayanarak, bir denge durumu, bir toplumun iktidar sisteminin üretici güçlerin ve teknik ilerlemenin mevcut düzeyinin nesnel olarak izin verdiği ölçüde, ütopik içerikleri gerçekleştirip gerçekleştirmediğine ve ideolojik içerikleri çözüp çözmediğine göre belirlenir.[137] Ne var ki, bu durumda toplum artık sadece kendini koruma sistemi olarak kavranamaz; o zaman nesnel-yönlimsl bağlam artık araçsal eylemin ya da uyum sağlayıcı davranışın amaçlı-rasyonel uygunluğuyla, yani teknik rasyonaliteyle belirlenmez. Toplumsal süreçlerin işlevselliğinin ölçüldüğü anlam, daha çok, iktidar içermeyen bir iletişim düşüncesiyle belirlenir. Zanaatkar modelinin işlevselciliği, tarih felsefesine düşmeden, sahne modelinin işlevselciliğine kayar.[138]

Sosyal eylem kuramlarına ilişkin iki yaklaşım birbirini bütünlemektedir: uyum sağlayıcı davranışın düzlemi çok aşağıya, iletişimsel eyleminki ise çok yukarıya yerleştirilmiştir. Sosyal eylem, tarihsel belleğimizin uzanabildiği kadarıyla, sürekli ikisi de olmuştur – bunu kavramak gerekir. Eylemin uyarılmış davranışa indirgenmesi, dilsel iletişimin duvarlarına çarpar: yönelimselliği iz bırakmadan yok etmek mümkün değildir. Ama davranışın yönelimsel eylem düzlemine yansıtılması, düzelti gerektiren bir müdahaledir: eylemi, öznel olarak

[137] Krş. H. Marcuse, *One Dimensional Man*, Londra 1964.
[138] Krş. Aşağıda, Bölüm IV, 3.

kastedilmiş anlamdan bütünüyle türetmek de mümkün değildir. Toplumsal normlarla yönetilen eylemlerin empirik bağlamı, yönelimlerin açık anlamını aşar ve işlevlerin örtük anlamının içinde kavranılacağı nesnelci bir bağlantı sistemi gerektirir, çünkü eyleyenin yönelimi sonunda güdüleriyle örtüşmez. Geleneksel anlam içerikleri ya da kültürel değerler, denildiği gibi, kurumsallaştırılmışlardır ve böylelikle sosyal eylem için normatif olarak bağlayıcı bir güç kazanırlar. Kurumsallaştırma o zamana dek adeta boşlukta yüzen yönelimlere ya da davranış beklentilerine, yorumlanışları rollerin tanımlanışının içeriğiyle örtüşen enerjilerin ya da gereksinimlerin yeterli bir bölümünü bağlar. Değerlerin kurumsallaştırılması, dürtü enerjilerinin buna karşılık düşen bir kanalize edilmesiyle eşedeğerlidir. Temelsizce uyumsalcı varsayımlardan yola çıkmıyorsak, dürtü enerjilerinin kurallara ve rollere bağlanması her zaman, sunulan rollerin içine entegre edilemeyen, yorumlanmış gereksinimlerin bastırılmasıyla bağlantılıdır. Kurumların düşünsemeye ket vuran sertliği, entegre edilmiş ve bastırılmış gereksinimlerin orantısıyla ölçülür. Ama iki bölüm de davranışları eşit ölçüde güdülüyorlarsa, bu durum, değerlerin kurumsallaştırılmasını diyalektik olarak kavramamız gerektiğini gösterir. Bu kurumsallaştırma, yönelimsel davranış beklentilerine, öznelerarası geçerlilik ve böylelikle güdüleyici güç sağlarken, gereksinimlerin bastırılmış bölümünü hem yönelimsel olmayan davranış biçimlerinin ve şifrelenmiş eylemlerin uyaranına, hem de, bilinçli yönelimlerin üzerinde süzülen bir düşler potansiyeline dönüştürür. Bu yüzden, sosyal eylem hem geri tepen zorlamaların hem de anlamlı etkileşimlerin bir sonucudur. Eylemin, içinde geriye doğru, bölünmüş güdüler aracılığıyla sadece uyarıldığı ya da, anlamın iletişilmesi yoluyla yönelimsel olarak yönlendirildiği ilişki, sosyal eylemin özgürlük derecesini, yani kurumların gevşeklik ve tek tek kişilerin bireyselleşme derecesini belirler. Bu dereceler, tarihin o anki yığışım durumundan

okunabilir. İnsan türünün doğal zorunluluktan özgürleşimi ve yeniden üretim, tarihte yansır. Ancak bölünmüş güdüler ve derinde içselleştirilmiş kurallar, bir yanda kollektif kendini kanıtlamanın rasyonel zorunluluklarıyla ve öbür yanda işlevsiz kalmış otoritelerin irrasyonel zorlamalarıyla olan nesnel bağlantıları içinde kavrandıklarında, eyleyenlerin kafalarında, öznel açıdan anlamlı güdülerle uzlaştırıldıklarında, sosyal eylem sahici bir iletişimsel eyleme açınabilir. Ama bu açınımın boyutunu içine almayan bir kuram, düşünsemeden, apriori olarak emin olamayacağımız bir konuda kararlar alır: yani, daha çok hayvanlara mı yoksa daha çok tanrılara mı benzediğimiz konusunda yöntembilgisel kararlar alır. Yeterince aceleci bir biçimde, tanrılara benzerlikten yana karar vermiş olanlar, bundan sonra, kahramanlarını arka kapıdan yine hayvanlar dünyasına gönderirler: yönelimleri kendilerine bırakılmış olan eyleyenler, ansızın kendilerini, salt yaşamda kalma ve etkin bir uyum sağlama biyolojik temel değerlerine itaat eden bir kültürel değerler sisteminin ortasında sıkışmış kalmış bulurlar.

Pozitivizm, kendini ve bilinebilir olanın öteki boyutlarını yasaklayabilmeden önce, bu kadar çok aşırı bilgiyle uğraşmalıdır.

III. Empirik-Analitik Eylem Bilimlerinde Anlamı Anlama Sorunsalı Üzerine

Geleneksel imlem içeriklerinin benimsenmesi söz konusu olduğunda, anlamı anlama, yöntembilgisel açıdan sorun yaratır: açıklanması gereken 'anlam', bir olgu, empirik olarak bulunmuş bir olgu statüsündedir. Kendi ürettiğimiz simgesel bağlamların anlaşılmasında sorun çıkmaz. Biçimselleştirilmiş önermeler, örneğin matematiksel tümceler ya da kesin kuramlar, bizi, aktarılmış metinler ya da belgeler gibi, yorumbilgisel bir yorumlama göreviyle karşıya bırakmazlar. Onların yardımıyla verili önermeleri yeniden kurduğumuz, yani

bir kez daha kendimiz üretebildiğimiz, üstdilsel kuruluş kuralları da biçimselleştirilmiş dillere aittirler. Analitik düşünce, haklı olarak, yorumbilgisel irdelemenin karşısına yerleştirilir.[139]

Sosyal bilimler de, normatif-analitik olarak işlemde bulundukları sürece, anlamı anlama sorunsalıyla karşılaşmazlar. Davranışı düzenleyici ilkeler (örneğin, sistem araştırmasında, gerekli durumun değerleri) analitik bir biçimde ortaya konulurlar. Kuram, her defasında sosyal eylemin (ya da sistemin parçalarının davranışını) 'anlam'ını önceden saptar; bu anlam kuramsal düzlemde tanımlanır ve ilkin veriler düzleminde kavranması ve açıklanması gerekmez. –Sosyal bilimler empirik-analitik biçimde işlemde bulundukları sürece, anlamı anlama, bu yolla biçimselleştirilemez. Bu bilimler, davranış bilimlerinin modeline yöneldiklerinde, verilerin gözlemlenebilir olaylarla sınırlı olmaları yüzünden, anlamı anlama sorunsalı ortaya çıkar. Gerçi, gösterdiğimiz gibi, davranışsalcılık, anlamın ve anlamı anlamanın tam bir ikamesini başaramaz, ama dilsel ufkun az sayıda temel ve iyi işlemselleştirilmiş imlemlere radikal bir biçimde indirgenmesi yüzünden, istenen önanlamanın sorunsallaştırılması gerekmez. – Empirik-analitik eylem bilimleri, nesne alanlarının davranışsalcı bir biçimde sınırlandırılmasını göze almazlarsa, kuramları, öznel olarak anlamlı eylemin nesnel olarak anlamlı bağlamlarıyla ilişkili olur. Kuram oluşturmanın işlevselci yaklaşım biçimi buradan kaynaklanır. Bu çerçevede, anlamı anlama sorunsalı artık dışlanamaz, olsa olsa, Parsons'un değerlerin evrenselliği savının bir örnek oluşturduğu gibi, düşünsenmemiş başlangıç basamaklarına itilebilir.

Dilthey'den bu yana, tin bilimlerinin özgüllüğünü, kendini bilen öznenin, kendisi de öznelliğin yapılarını paylaşan bir nesne alanıyla

---

[139] Krş. Oskar Becker, *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*, Freiburg ve Münih 1959; ayrıca: O. Pöggeler, "Hermeneutische und semantische Phänomenologie," *Philos. Rundschau*, Yıl: 13, Kitap 1, 1965, s. 1 vd.

ilgilenmesinde görmeye alıştık. Özne ve nesnenin bu özel konumu, idealist geleneklerle de bağlantı kurularak, tinin, tinin nesneleşmelerinde kendi kendisiyle karşılaşması biçiminde yorumlanabilir. Collingwood bile hâlâ bu kavrayışı savunuyor: tarihçiler ve filologlar, olayların nesnel bir bağlamıyla ilgilenmezler, tersine onlarda kendini dilegetiren bir tinin simgesel bağlamıyla ilgilenirler. Yorumbilgisel bilimlerin yaptıkları üzerine bir düşünseme, bu yüzden öncelikle tinsel olanın kendini nesneleştirdiği oluşum sürecinin genelde nasıl düşünülmesi gerektiğini ve nesneleşeni iç dünyaya geri tercüme eden anlama ediminin nasıl bütünleyici olarak düşünülmesi gerektiğini açıklığa kavuşturmalıdır. Böylece, olası öznelerin dünyasının aşkınsal mantıksal yapısı üzerine ve anlamanın öznelerarasılığının koşulları üzerine epistomolojik incelemeler, kuramların mantıksal yapısı ve kuramların deneyimle ilişkisi üzerine dar anlamda yöntembilgisel irdelemelere üstün geldiler. Dilegetirimleri anlamanın yaşamfelsefesel olarak temellendirilmiş psikolojisinin yerine, anlamı anlamanın görüngübilimi geçti. Sonra bu sorunsal, dilsel iletişimde saptandı ve bir yandan pozitivist dil analizi dolayımı üzerinden, dilbilimsel felsefe tarafından, öbür yandan da Husserl ve Heidegger'le bağlantı kurularak, felsefi yorumbilgisi tarafından işlendi.

Elbette daha az telaffuz edilmemiş olan ve daha aşağı bir düzeyde sürdürülemeyen bu tartışmalar, analitik bilim kuramının tartışmaları olarak, sosyal bilimlerin yeni mantığı için adeta sonuçsuz kaldılar. Bu durum, özellikle Almanya'da, düşünseme felsefesinin belirli bir doğallığıyla ödünç alınmış olan idealist varsayımlara bağlıdır: kendini kendi nesneleşmelerinde kavrayan tin modeli de buna dahildir. Öte yandan, görüngübilimsel, dilbilimsel ve yorumbilgisel incelemelerin, sadece yöntembilgisinin pozitivistçe anlaşılması için uygun olan boyutta yapılmaması, alımlamayı engellemektedir. Pozitivizm, bilimlerin doğrudan düşünüş biçimiyle, kuramların kurulması ve sınanması

için yöntembilgisel kuralları, simgeler arasındaki mantıksal ilişkiler söz konusuymuş gibi tartışırken; söz konusu analizler, düşünsemenin zigzaglı düşünüş biçimiyle, yöntembilgisel kuralların, sentez kuralları olarak ele alındıkları ve olası deneyimin kuruluşu bakış açısıyla kavrandıkları, bilgi kuramsal bağlama yönelirler.

Anlamı anlama sorunsalını dolaysızca, bu aşkınsal mantıksal çerçeve içine değil, pozitivist ön kararlarla da gözden yitirilemeyen bir yöntembilgisi düzlemine almak istiyorum. A. Kaplan'ın yakın zamanda ortaya koyduğu, ve araçsalcılığın görüşlerini dikkate alan davranış bilimleri yöntembilgisi,[140] bunun için bir bağlantı noktası oluşturuyor. Dewey'e ve Peirce'e kadar geri uzanan bu geleneğin avantajı, yöntembilgisinin pozitivistçe dil analizine indirgenmesini kabul etmeden, bilimsel araştırmanın mantıksal analizine sıkı sıkıya bağlanmasıdır. Pragmatizm, yöntembilgisel kuralları hep bilimsel araştırma pratiğinin normları olarak kavramıştır. Bu yüzden bilim mantığının bağlantı çerçevesi, araştırmacının iletişim bağlamı ve deneylerini yaptığı topluluktur, yani dilsel olarak güvencelenmiş bir öznelerarasılık zemini üzerine gerilmiş bir etkileşimler ve işlemler ağıdır. Bu yüzden Kaplan, baştan itibaren kullanımdaki mantık (Logic-in Use), yeniden kurulmuş mantık (Reconstructed Logic) ayrımını koyuyor; yöntembilgisinin görevi, araştırma pratiğini biçimselleştirilmiş dilin tümdengelimli yapısı için geçerli olan soyut temel ilkelere bükmek değil, tersine, araştırma pratiğinin, kurallarını, kendi yönelimine uyarak düşünsemektir.[141]

---

[140] A. Kaplan, *The Conduct of Inquiry, Methodology for Behavioural Science*, San Fransisco 1964.

[141] Krş. Kaplan, a.g.y., s. 10: "Bu yeniden kuruluş kimi zamanlar, özellikle de daha ileri fizikteki uygulamalarda, hatta birkaç biyolojik davranış biliminde işe yarayabilir. Ama yeniden kurulmuş mantığın kendisi sonuçta bir hipotezdir. Diğer hipotezlerle birlikte, zaman geçtikçe, hipotezler olgulara 'uygun gelmekte' gittikçe daha fazla hantallaşırlar – burada, olgular kullanılan

Pragmatikçi bilim mantığı, kurucu moment karşısında, betimleyici momenti fazlasıyla göstermekle kalmıyor, bilimsel araştırma pratiğinin uyduğu kuralların statüsü hakkındaki pozitivist önyargıdan da kaçınıyor. Bu kuralları baştan gramer kuralları olarak kavramıyor, tersine bu kuralların, başka bir açıdan sosyal eylemin kurallarına benzediklerini de biliyor. Başka bir söyleyişle, pragmatikçi bilim mantığı öznel idealizmin, sentez kurallarının aşkın bilincin değişmez ve deneyimlenebilir gerçekliğinin donanımına dahil oldukları önyargısına da düşmeden, aşkınsal bir analizi dışlamıyor. Bu yaklaşım biçimi öyle liberal ki, anlamı anlama sorunsalı görüntüye giriyor. Ama bu çerçevede bile, bu sorunsalın mantıksal sonuçları görülemiyor. Bu yüzden, bu konular bütünü, talihsiz bir biçimde, geleneksel felsefenin işlenmemiş tortusuna dahil olan ve bilim mantığının gövdesinde ciddi ciddi yer alma hakkı olmayan bir Avrupa özgüllüğüymüş gibi görünüyor. Ama söz konusu sorunsal, dar anlamda yöntembilgisi düzleminde kesinlikle yayılıyor. Pozitivistçe dondurulmuş olan düşünseme yeniden yaşama döndürülecekse, yöntembilgisinin içinden çıkması gereken kapı bu sorunsaldır.

6. Görüngübilimsel Yaklaşım Biçimi

6.1 Eylembilimlerinin nesne alanı, simgelerden ve simgelerden

---

mantıkla kurulmuştur. Bu, olguların öyle yorumlanıp yorumlanamayacağı sorunu değil, daha çok, böyle yapmaya değip değmeyeceği, sonunun yeniden kurulmasının filen kullanılan anlam işlemlerine ışık tutmaya devam edip etmeyeceği sorunudur. 'Varsayımsal tümdengelimli' yeniden kurma, kullanılan mantığın bir kısmını gözetmekte başarısız olur ve tam tersi olarak, yeniden kurulan mantığın bir kısmı fiiliyatta kullanılana karşılık gelmez. Hipotezin formasyonuna daha çok ulaşır, mantıksal bir sorunmuş gibi bakılır. Öte yandan, önermesel sistemlerdeki formal çıkarımlar bilimde de o kadar az bulunur ki, mantıkçı, bir konu temelindeki yeniden kurmalarının şart koştuğu üzre, böyle sistemlerin kendisini kurması buna dayanır." [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

bağımsız bir biçimde eylemler *olarak* ele alınamayacak davranış biçimlerinden oluşmaktadır. Burada verilere giden yol, salt olayların gözlemlenmesi yoluyla değil, aynı zamanda anlam bağlamlarının anlaşılması yoluyla kurulur. Bu anlamla, duyusal deneyimi, iletişimsel deneyimden ayırabiliriz. Elbette tüm duyusal deneyimler yorumlanmışlardır; bu bakımdan, önceden gerçekleşmiş bir iletişimden bağımsız değildirler. Ve tersine olarak da, anlama, işaretlerin gözlemlenmesi olmadan mümkün değildir. Ama iletişimsel deneyim, gözlem gibi "çıplak" nesne durumlarına değil, önceden yorumlanmış nesne durumlarına yönelir: olguların algılanması değil, olguların kendileri simgesel olarak yapılanmışlardır. İki deneyim kipinden birine, davranış bilimlerinde olduğu gibi yapay düzenlemelerle ayrıcalık vermez ve öbürünü de büyük ölçüde görmezden gelmezsek, "bilimsel yöntemin evrensel uygulanabilirliği hakkındaki iddialarla azalmayan"[142] zorluklar ortaya çıkar. Eylem bilimlerinin daraltılmamış bir deneyim zemini, deneyimin öznelerarasındalığına yönelik önlemleri dışlamaz. Kesin deneyimbilimsel kuramların onaylanması için, gelişigüzel değil, standartlaştırılmış gözlemlere izin verilir. Burada, ölçme işlemlerinin yerleşmiş kuralları standart olarak yeterlidirler. İletişimsel deneyimin öznelerarasılığı, aynı biçimde, ölçme standartlarıyla yeterince güvencelenebilir mi?

İletişimsel deneyim, adından da anlaşılacağı gibi, en azından iki özneyi, sabit imlemler hakkında anlaşmanın dilsel olarak kurulmuş öznelerarasılığı çerçevesinde birleştiren bir etkileşim bağlamından çıkar. Burada 'gözlemci' de önce 'gözlenen' kadar katılımcıdır. Katılımcı gözlem durumu, bunu sorgulama tekniği denli açık bir biçimde kanıtlar. Elbette son derece karmaşık ve bilginin gerçekçiliği açısından uygunluk kabulleriyle ancak ölçüp biçmeden zararsız gösterilmiş bir gözleyen özne ve karşısındaki *nesne* ilişkisinin yerine daha karmaşık

[142] Kaplan, a.g.y., s. 136.

bir özne ve karşısındaki *oyuncu* ilişkisi geçer. Burada deneyim her ikisinin etkileşimiyle sağlanır. Deneyimin nesnelliği iki taraftan da: araçları, yanıtları çarpıtan 'gözlemcinin' etkisiyle olduğu kadar; karşısındakinin, katılan gözlemciyi yanıltan tepkisiyle de, tehdit edilir. Nesnelliğin tehlikeye girdiği durumları böyle betimlersek, şimdiden, denetlenen gözlemin bildik koşullarıyla telkin edilmiş bir perspektifi benimsemişiz demektir. Sanki, iletişimsel deneyim öznel bulanıklıklardan, yalnızca gözlemciyi etkileşime bulaştıran iddiaların, ters yönde gerçekdışılaştırılmalarıyla temizlenecek gibi görünmektedir. Ama belki de angaje olmaktan çıkmış bir gözlemcinin rolü, iletişimin deneyim alanı için yanlış bir örnektir; belki de yansıtılmış partnerin rolü buna daha uygundur. Bu yüzden psikanaliz de, terapistin hasta ile konuşurkenki rolünü, yansıtılmış partner olarak tanımlıyor. Aktarım ve karşı aktarım, klinik deneyim zemininin hata kaynakları olarak devre dışı bırakılan değil, inceleme düzeninin kurucu bileşenleri olarak, kuramın kendisinden türetilen mekanizmalardır: aktarma görüngüleri, sistemli bir biçimde üretilip yorumlanarak denetim altına alınırlar. Konuşma durumu kısıtlayıcı düzenlemelerle, görünüşte daha elverişli olan, denetlenebilir gözlem modeline benzetilemez; tersine, kuram, iletişimin kendisinden kaynaklanan, deneyimin özneler-arasılığı koşullarına dayanır.

Kaplan bu zorlukları gizlemiyor, tersine onlardan yola çıkıyor: "Davranışsal bilimdeki gözlem problemlerin çoğu (ve aşırı kuramsallaştırmanın bazı problemleri) bilim adamının paylaşılan insanlığından ve inceleme konusundan ya da daha çok, soyut 'insanlık' noktalarına göre daha zengin ve daha özgül genellemelerden kaynaklanır."[143]

Kaplan ayrıca, sosyal bilimlerin öznel olarak önceden yapılandırılmış özne alanının yalnızca veriler düzleminde değil, kuramsal düz-

[143] A.g.y., s. 136. [Metinde İngilizcedir. –y.n.]

lemde de sonuçlara yol açtığını görüyor. Kaplan, 'act meaning' dediği, eyleyenin kendisinin yöneldiği "anlam"la, 'action meaning', bir eylemin bilimadamı için, kuramsal bakış açılarıyla alabileceği "anlam" arasında ayrım yapıyor.[144] Bu ayrıma iki açıklama kategorisi karşılık düşüyor: öznel olarak kastedilmiş anlamın, sosyal olguları betimsel olarak ele alan, semantik açıklanışı; ve sosyal olguların bağlamını, bir yasa hipoteziyle bağlantılı olarak serimleyen, nedensel ya da işlevsel açıklama. Eylemi yönlendiren anlamın netleştirilişi, veriler düzlemiyle ilişkilidir, öznel olarak anlamlı eylemlerin açımlanışı kuramsal düzlemle ilişkilidir. Yine de, olguların kendisi zaten simgesel olarak sağlanmışlar ve yorumlanmışlarsa, verilerin ve kuramların arasında bir ayrımın bildik bir biçimde yapılabilip yapılamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü kuram oluşumu, nesne alanının kategorik biçimlenişiyle bağlantı kurmak durumundaysa, kuramsal bakış açıları, gözlemlenebilir olayların yanlışlanabildikleri hipotezler gibi, sosyal olguların dışında değillerdir. Öncelikle, bu koşullarda kuramsal açıklamaların da yine anlam bağlantılarının bir açıklanışı biçimini alıp almadıkları ya da hatta, nedensel açıklamalara saklanan şeyi semantik yorumların zaten verip vermedikleri belirsizdir: "Davranışsal bilimdeki açıklamalara ilişkin yöntembilimsel sorunların başka pek çoğu iki yorum türü –edimler ve eylemler – arasındaki karmaşık ilişkilerden kaynaklanır; çok sık birbirleriyle karıştırılmalarının nedenini anlamak kolaydır. Özellikle, davranışsal bilimci çoğu kez yorum çemberi denebilecek şeyi kullanır: Edim anlamları eylemlerden çıkarılır ve eylemlerin edimlerden yola çıkarak yorumlanır ve edimleri açıklamak için kullanılır. Collingwood'un tarihçiler hakkında söylediği gibi, 'Neler olduğunu bildiğinde zaten niçin olduğunu da biliyordur'."[145]

---

[144] A.g.y., s. 32.

[145] Kaplan, a.g.y., s. 362. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Simgesel olarak sağlanan davranış biçimlerinin isabetli bir biçimde betimlenmesi sorunuyla, sosyal eylemin açıklanışı, anlayıcı açıklamayla örtüşecek kadar uğraşan bir anlayıcı sosyolojinin çeşitlemelerini tanıyacağız.

Anlamı anlama sorunsalının, eylem bilimlerinin yöntembilgisi için ilineksel kalması ve sonunda, araştırmanın mantığına dokunmaması, ya da kesin deneyim bilimlerinin pozitivist modeline zorlamasızca eklenmesi alternatifi ortaya çıkıyor. Empirik-analitik eylem bilimlerinin uygulama alanı için, kuram ile gerçeklik arasındaki genel olarak vurgulanan ilişkiden vazgeçmemiz gerektiği ortaya çıkarsa, asıl yöntembilgisel alana aşkınsal olan, bilgi kuramının geleneksel yoluna girmek zorunda kalırız. O zaman, araştırma tekniklerinin ve verilerin hazırlanmasının tartışılmasının, yorumbilgisel önermelerin, dilin mantığı açısından açıklanmaları kadar az yararı olabilir. Eylem kuramlarının asıl deneyim zemini, öncelikle aşkınsal bakış açısıyla incelenmelidir: iletişimsel deneyimler genel olarak hangi koşullarda kurulmaktadırlar. Bu tür analizlerin çıkış noktası, artık bilimsel araştırmanın konumu değil, araştırma pratiğinin de içinde yer aldığı etkileşimler ağıdır. Burada genel olarak dille sağlanan eylem sistemlerinin öznelerarasındalığının aşkınsal koşulları, yani bilimsel araştırma için ikili bir değeri olan sosyal yaşama evreninin mantıksal yapısı söz konusudur.

Sosyal yaşama evreni, bir yandan bilimsel araştırmanın nesne alanıdır; bu açıdan, aşkınsal bir inceleme her empirik analizin gerçeklik yapıları hakkında bilgiler sunar. Öte yandan, sosyal yaşama evreni bilimsel araştırmanın zeminidir de; bu bakımdan, aşkınsal bir inceleme, uygulanan yöntemlerin bir özdüşünsenmesine izin verir. Gelenekte, bu türden analizlere ilişkin üç yaklaşım biçimi bulunmaktadır. *Görüngübilimsel yaklaşım biçimi*, gündelik yaşam pratiğinin kuruluşun incelenmesine götürür. *Dilbilimsel yaklaşım biçimi*, aynı zamanda yaşam

biçimlerini aşkınsal bir biçimde belirleyen dil oyunları üzerinde odaklaşır. *Yorumbilgisel yaklaşım biçimi* de, iletişimsel eylemin, dile aşkınsal olan kurallarını, etkili geleneklerin nesnel bir bağlamı içinde kavramaya izin verir – böylelikle, aşkınsal mantıksal çerçeve zaten kırılmış olur. Sosyalbilimlerdeki anlamı anlama sorunsalını yadsımayan Kaplan, bununla birlikte, bu sorunsalın bizi böyle bir düşünsemeye zorlamadığı kanısındadır. Semantik aydınlatma ile nedensel açıklama arasında bir ayrım yapılması, kuram oluşturmayı, anlamı anlama sorunsalından temizlemek için yeterli olsa gerektir. Bu ayrım, veriler düzlemiyle sınırlıdır ve, sosyal olguların, iletişimsel deneyimle sağlandıkları dikkate alınmadan, gözlemlenebilir olaylar gibi işlemsel olarak ele alınabileceklerinin görüldüğü yerde, küçümsenebilir. Çünkü sosyal olgular, yöntemsel açıdan bakıldığında, tüm öteki verilerle aynı statüdedirler. Demek ki sorun, sosyal olguları ölçüp ölçemeyeceğimiz ve nasıl ölçebileceğimiz sorusunda odaklaşmaktadır.

Ölçmeyi, deneyim nesnelerini, bir kurala göre işaretlerle ilişkilendirmemizi sağlayan işlem biçimlerinin anlatımı olarak kavrayabiliriz. Normal olarak, burada sayı sistemleri söz konusudur, ama sayılar olası ölçmelerin yalnızca bir biçimidirler; nesneleri genel olarak, her deneyim unsuruna, tersinir olarak ve açıkça bir simge denk düşmek üzere, sistemli bir biçimde düzenlenmiş işaretlerle koordine etmemiz yeterlidir. Elbette, ölçmeyi, mantıksal sınıflandırma edimiyle karıştırmamalıyız; bu edim daha çok, bir koordine etmeyi onun sayesinde yapabileceğimiz teknik işlemi içermektedir. Ölçmelerde bir standart koyarız, bu standart gerçi bir uzlaşma konusudur, ama gelişigüzel olarak seçilemez.[146] Ölçümler, mantıksal olarak, bu arada yaptığımız işlemlerin izin verdiğinden asla daha iyi olamazlar. Bu işlemler çoğun, empirik yasaların bilinmesini gerektirirler; o zaman, temel değil, 'türetilmiş' ölçmeler yaparız. Sosyal bilimlerde ölçü aracı

[146] Kaplan, a.g.y., s. 186 vd.

olarak kullandığımız her skala, kuramsal kabuller gerektirir. Bir skala, salt uzlaşmaya değil, kanıtlanmış yasa hipotezelerine dayanır; elbette bu tür ölçülerin kuruluşuna, buluşçunun spontanlığı da girer.

Yöntembilgisel açıdan, ölçmeler iki işlevi yerine getirirler. Ölçülen veriler, temel önermelerin uygunluğu hakkındaki bilimsel tartışmaların elverişli bir biçimde uzlaştırılabilmelerine yararlar; ilkesel olarak yinelenebilir ölçme işlemleri, deneyimin öznelerarasındalığını güvencelerler. Ayrıca, ölçmeler kategori oluşturmak açısından da önemlidirler. Ölçülmüş veriler, işlemler aracılığıyla daha tam olarak belirlenmiş olma avantajına sahiptirler; işlemsel tanımlamalar, gündelik dilideki irdelemelere bağlı kalsalar da, ölçme standartları gündelik dildekinden daha ince ayrımlara ve bu yüzden daha titiz betimlemelere izin verirler.

Ölçmenin kıstaslarını ve başarılarını bu soyut basamakta belirlersek, sosyal olguların ölçmeler için neden sürekli ulaşılabilir olmaları gerektiği, görülemez. Simgesel olarak sağlanmış davranış biçimleri de yapıları gereği, ölçülmüş verilere dönüştürülmeye karşı koymazlar. Kaplan, sosyal araştırmanın, son on yıllarda çok sayıda teknikle zenginleştirilmiş olan avadanlığına dayanarak, şunları öne sürüyor: "bu şeye değil, ama, onu nasıl kavradığımıza, ona dair bilgimize, her şeyden öte, araştırmamızın kullanmamızı gerektirebileceği ölçme sürecine dahil edebileceğimiz yetenek ve ustalığa dayanan bazı şeyleri ölçebiliriz. [...] Bir şeyi ölçmeye muktedir olmadığımızı söylemek, o şeyin yalnızca belli bir noktaya kadar bilinebilir olduğunu, yani ona ilişkin görüşlerimizin kaçınılmaz olarak belirsiz kalacağını söylemekle aynı şeydir."[147]

Sosyal olguların, ilkesel olarak ölçülebilir olmaları, henüz, ölçme işlemlerine nasıl tabi tutulacakları hakkında bir şey söylemiyor.

---

[147] Kaplan, a.g.y., s. 176. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Ne gündelik yaşam praksisinde, ne de bilimsel olarak örgütlenmiş deneyim çerçevesinde, yorumlanmamış deneyimlerin olmadığını biliyoruz. Ölçme standartları, gündelik dilde yorumlanmış gündelik yaşam deneyimlerinin yeniden örgütlenmelerinde ve bilimsel verilere dönüştürülmelerinde uyulan kurallardır. Bu yorumlardan hiçbiri, deneyimlenen konunun kendisiyle yeterince belirlenmiş değildir. Ama, ölçme işlemleri sayesinde, duyusal deneyimleri iletişimsel deneyimlerde olduğundan başka bir yöntemle verilere dönüştürmemiz mümkün olabilir. Belki de eylem bilimlerindeki dönüştürme yöntemleri, fiziktekilerden farklıdır; ve belki de veriler ve kuramlar burada, orada olduğundan farklı bir ilişki içindedirler?

P. Lorenzen fiziğin nesne alanının aşkınsal çerçevesini bir protofizik, yani uzamın, zamanın ve kütlenin, varsayımsal olmayan bir öğretisi biçiminde çizdi.[148] Bu öğreti, geometrinin, kinetiğin ve mekaniğin temel ilkelerini içeriyor; bu ilkeler, ölçme işlemlerine yönelik bir ideal istemler sistemi olarak kavranılabilir. Burada uzamların, zamanların ve kütlelerin ölçülmesi söz konusudur. Bu üç işlem sınıfı birarada, fiziksel ölçmeler dediğimiz şeyi olanaklı kılıyorlar. Yani, her şeyi, devinen cisimlerin ölçülmesine dayandırabiliyorlar. Protofizik olarak kavranan, aritmetikten başka bir şey gerektirmeyen, uzam, zaman ve kütle öğretisi, olası fiziksel nesneler alanının aşkınsal önanlamasını açıklıyor; sadece, gündelik olarak yapılan ölçme işlemlerinin, idealize edilmiş bağlamını belirten tümcelerden oluşan türetmeler içeriyor. Başka bir deyişle, protofizik, 'fiziksel ölçme' dediğimiz belirli bir dil oyunun gramerine son halinin verilmesidir.

Tüm fiziksel kuramlar, dilegetirimleri doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak bu dil oyunuyla ilişkili olacak biçimde formüle edilmişlerdir. Her bir test için, kuramdan ölçme yönergeleri türetilebi-

[148] P. Lorenzen, "Wie ist Objektivität in der Physik möglich?", *Methodisches Denken*, Frankfurt 1968, s. 142 vd.

lir. Sosyal bilimlerde bu süreklilik yoktur. Çünkü, kendi nesne alanının bütünsel, aşkınsal önanlamasını açıklayan, söz konusu protofizik türünden bir protososyoloji yoktur. Sosyal olguları ölçmeye yönelik soyut istem, kuramların dilegetirimlerinin ilişkili olabilecekleri, olgusal olarak uygulanmış bir dil oyununa denk düşmez. Ölçme teknikleri, durumdan duruma, sonradan kurulurlar. Kuramsal dilegetirimlerin işlemselleştirilmesi, kuramın kendisinin dışındadır. Bu işlemselleştirme ek yorumlama adımları gerektirir. Ancak bu yorumlama yolunda, iletişimsel deneyimler verilere dönüştürülebilirler. Üstelik, sağın deneyimbilimlerinde bir karşı partner de yoktur. İşlemsel kavramlar, fizikte de, yalnızca, kuramsal temel yüklemleri doğrudan doğruya deneyimle ilintili olmayan ve semantik içeriklerini uygulamanın işlemsel koşullarında tüketmeyen kuramların uygulanma koşullarını tanımlarlar; bununla birlikte kuramsal ve işlemsel dilegetirimler arasında tümdengelimli bir ilişki vardır. Özellikle Carnap, kuramsal dil ile yasa hipotezlerinin içinde formüle edilmiş olmaları gerektikleri gözlem dili arasındaki bu ilişkiyi analiz etti.

Empirik-analitik eylem bilimlerinde, kategorik çerçeve, ölçme standartları ve deneyim zemini arasında bu süreklilik yoktur. Burada ölçme araçlarını, ad hoc, burada içerilen kabullerin, sınanması gereken kuramlarla genel olarak sistematik bir ilişkilerinin bulunup bulunmadığını bilmeden, seçeriz. A. V. Cicourel bu nokta üzerinde enerjik bir biçimde durmuştur: "Yöntembilimsel sofistikasyon eksikliğimiz, sosyal görüngüleri kategorize eden karar alma prosedürlerinin, aktörler, somut kişilere dair sağduyuya uygun örtük varsayımlarda ve gözlemcinin günlük hayata dair kendi görüşlerinde bulunduğu anlamına gelir. Prosedürler sezgisel olarak 'doğru' ya da 'akla yatkın' gözükebilirler, çünkü günlük yaşamdan kaynaklanmaktadırlar. Araştırmacı sınıflandırmalarına çoğu kez, elindeki verinin uymasını beklediği ve böylece bu verinin görünüşte garanti ettiği bu kategori-

leri değerlendirebileceği kaba ikiye ayırmalarla başlar. En sonunda, Lazarsfeld ve Barton'un sözünü ettikleri ilerlemeye (sınıflama ve sıralamadan aralok ve oran ölçümlerine) uyan sınıflandırma prosedürlerini kullanabilir. Sınıflandırmanın her düzeyini betimlemek için bazı 'kurallar' olsa da, mevcut bilgimiz bizim, kuramsal ve tözsel olarak doğrulanmış türetmelere uygun kategori ve nesneyle bağlantı kurmamıza zor olanak verir; bunun yerine, kategori ve gözlem arasındaki eşleme çoğu kez, 'zeki' her kodlayıcı ya da gözlemcinin 'kolayca' kodunu çözebileceği ve kodlayabileceği, 'apaçık' olduğu düşünülen 'kuralları' esas alır. her sınıflandırma düzeyi, sağduyulu anlamları ve örtük kuramsal nosyonları kabul edilebilir 'kanıta' dönüştürmek için, daha rafine olmuş ölçüm aygıtı olur. Sınıflandırma işlemlerinin başarılı uygulanışı, geleneksel ölçüm skalaları formuna uygun olduğu varsayılan 'veri' üretir."[148a] "Gelişmiş bir sosyal kuramın olmaması, sosyolojideki bütün araştırmacıları, hem sosyologlar hem de topluluğun ya da toplumun 'ortalama' üyelerince bilinen ortak bilgiyi yansıtan sağduyu kavramlarını kullanmaya zorlar. Başlangıçtan itibaren, bilim adamlarının ve deneklerinin, herkesin az ya da çok anlayacağı ortak bir kültür biçiminde olduğunu varsayarsak, göstergelere temel alınan, kullanıma hazır anket maddelerinin 'açık' anlamları, sosyal kuramda kabaca tanımlanmış özelliklerle birleşir, ama bununla birlikte araştırma projesine ilişkin olarak kesin kabul edilir."[148b]

Cicourel şu radikal sonucu çıkarmaktan çekinmiyor: "Varolan ölçüm sistemleri ile kuramsal ve tözsel kavramlarımız arasında kesin ya da güvence verilmiş bir karşılık düşme olduğunu göstermeyişimiz, ama bir karar sonucu bağlantı kurmamız gerektiği gerçeği, araş-

---

[148a] A. V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe 1964, s. 21. vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[148b] A.g.y., s. 19. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

tırma prosedürlerini ve böylece de, bunlardan çıkacak sonuçlardan yararlanamayacağımız anlamına gelir."[148c]

İmdi, doyurucu olmayan bu durum ilkesel zorlukları değil, kuram oluşumunun doyurucu olmayan konumunu yansıtıyor olabilir. Eğer böyle olsaydı, yalnızca, bizzat temel yüklemlerden mevcut ölçme standartlarına karşılık düşen sayısal özelliklerin kazanabilmesi açısından, doğabilimsel kuramlarla örtüşen analitik bağlantı sistemlerini geliştirmemiz gerekirdi. Kategorik çerçeveyle deneyim zemininin örtüşmesi, Lorenzen'in önerisini benimsediğimizde, baştan bir protofizik yoluyla, yani temel ölçme işlemlerinin kurallarının aksiyomlar olarak ortaya çıktığı bir uzam, zaman ve kütle öğretisiyle güvencelenmiştir: fiziksel ölçmenin dil oyunu, bilimsel açıdan önemli deneyimin olası nesneleri alanını aşkınsal bir biçimde belirler. Deneyimbilimlerinde de deneyim zeminiyle analitik çerçeve arasında önceden bir uygunluk vardır; ama bu uyum bütünüyle farklı dil oyunlarıyla, yani, olası ölçme işlemlerinden bağımsız olarak, günlük yaşam praksisinin, gündelik dilde yapılmış yorumlarıyla oluşturulur. Sosyolojik kavramsallaştırma, doğrudan doğruya, bilimden önce yapılanmış iletişimsel deneyimlerle bağlantılıdır. Ölçme işlemleri sonradan, sosyal yaşama evreninin kültürel özanlayışında, bir ölçme pratiğini yani teknik olarak kullanılabilirliği kesinlikle dikkate almadan oluşmuş olan aşkınsal bir anlaşmaya uymak durumundadırlar. Bu yüzden, eylem bilimlerinin bir protofiziği olamaz. Böyle bir şeye tam olarak, sosyal yaşama evreninin yapısını aşkınsal bir biçimde belirleyen kuralların bir analizi denk düşer. Bu kurallar elbette, ölçme işlemlerine yönelik ideal istemlerle örtüşmedikleri için, kuramlar ve veriler arasındaki orantısızlık yine de kuramın kendisindeki ilerlemelere bağlı değildir. İşlemselleştirmelerin keyfiliği, yine de, ölçme sürecinin, sosyolojik kavramların ve iletişimsel deneyimlerin bilimden

[148c] A.g.y., s. 18. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

önce yerleşmiş bir uygunluğuna sonradan benzetilmesini bilince çıkarmamızla sınırlanabilir. Bu nedenle A. V. Cicourel, Alfred Schütz'ün bir yorumunda karşılaştığı, Husserl'in, yaşama evrenini görüngübilimsel olarak analiz edişine geri dönüyor.

6.2 Sosyal olguların ölçülmesi sorunsalı, iletişimsel deneyimlerin verilere dönüştürülmesiyle bağlantılıdır. Bu yüzden bu sorunsal, anlamı yorumbilgisel anlamaya dayanmayan sosyal bilimlerde, yeniden ortaya çıkar. Bu bilimler, normatif-analitik olarak işlem yaptıkları sürece, ölçülmüş veriler kuramın bağlam çerçevesi içinde, açıkça tanımlanabilirler. Ne doğrudan gözlemlenebilen, ne de dolaylı olarak devinimlerde (bir davranışa atfedilebilen devinimlerde, örneğin mal akışlarında) ölçülebilen, önemli davranış, kuramsal olarak saptanmış kurallara göre, rasyonel seçme davranışı, yani kararların göstergesi olarak yorumlanır. Ölçme standartları, bilimden önce olarak kurumsallaştırılmış sayımlara (yani rasyonel ekonominin, bürokratik iktidarın ya da teknikleştirilmiş silahlanmanın ölçütlerine) uygun düşerler. Erk ve zenginlik gibi boyutlardaki önceliklerin işlemsel olarak belirlenmesi zor değildir, çünkü hesaplanılması gereken eylem sistemleri (ekonomik dolaşım, politik tartışma, askeri çatışma), amaçlı rasyonel eylemin kurumsal alanları olarak zaten yerleşmişlerdir. Kuramlar, nesne alanında geliştirilmiş standartları alabilir ve idealleştirebilirler (örneğin fiyatlar, seçim oyları, silahlar). Bu tür standartlar sonra nesne alanını sınırlanmasının kıstasları işlevini de görebilirler: bu standartlara uyan davranış biçimleri, önemli konular olarak tanılanabilirler. Demek ki burada, ölçme işlemlerinin kuralları, protofiziktekine benzer bir biçimde, aşkınsal bir çerçeveyi saptarlar. Elbette, ölçülen veriler kendileri için var değildirler, tersine, kuramsal olarak saptanmış bir sistemdeki kararların simgeleridirler.

Kesin deneyim bilimlerinde de ölçmeler az sorun çıkarırlar, ama bunun nedeni, ölçülen verilerin, karar verme kuramında olduğu gibi,

sadece iç ilişkilerin göstergeleri olmaları değildir, tam tersine, veriler, fizikteki gözlemlenmiş olaylara yakınlaşmışlardır. Olaylarla öznel bir anlam arasındaki simgesel ilişkiler, yine de, geriye kalan imlemlerin, zorlamasızca standartlaştırılabileceği bir biçimde sınırlandırılabilirler. Kuramsal çerçevede 'ödüllendirme' ve 'yoksun bırakma' gibi kategoriler kabul edilirse, o zaman deneysel olarak üretilen, verili bir organizma tarafından ödüllendirme ya da yoksun bırakma olarak yorumlanacek etkiler, elbette ki anlamdan bağımsız veriler değillerdir. Ama, normal beslenme gereksinimini biliyorsak, 'acıkma'nın öznel anlamını, zaman birimi başına gıdadan yoksun bırakma yoluyla, elverişli bir biçimde ölçebiliriz. Hayvanlarda imlem ufku, yorumlayan dürtü sistemi karşısında henüz dilsel olarak bağımsızlaşmış değildir, henüz tarihsel bir değişken olmamıştır. Kişilere yönelik deneylerde de, dilsel ufuk, benzer bir kesinlikle ayırt etmelere girişebileceğimiz ölçüde sınırlanabilir. Yönelimsel eylemi, yönelimsel olarak devre dışı bırakmak mümkün olduğu sürece, etkiye tepki gösteren davranışın ölçülmesi sorunsuz olacak görünmektedir.

Bu arada gözlemlenen davranış biçimlerinin, beklentilerle bağlantı içinde yorumlanmaları gerektiği anda, eylemin koşulları artık eyleyenin kendisinin yorumundan bağımsız olarak verilmiş değillerdir. Uyarı ile davranış tepkisi arasına, dünyanın kavranışını ve gereksinimleri önceden biçimlendirdikleri için ortaya çıkarılmaları gereken, yorumlama şemaları girer. W. I. Thomas'ın bir kez daha açık bir biçimde üzerinde durmasından bu yana, bu durum sosyolojide çok iyi bilinmektedir. "İnsanlar durumları gerçek olarak tanımlarlarsa, durumlar bundan dolayı gerçektirler."[149]

Eylemi yönlendiren anlama, sadece iletişimsel deneyimle ulaşıla-

[149] W. I. Thomas, *The Child in America*, N. Y. 1928, s. 572; *Social Behaviour and Personality*, ed. Volkart, N. Y. 1951, s. 80 vd. – R. K. Merton sosyal eylemin öznel yorumlanışının temel ilkesini "Thomas Kuramı" olarak adlandırdı.

bilir. Bu anlamı önceden, gözlemlenebilir davranışın kıstaslarıyla saptama çabası, bir döngünün içine sokar. Çünkü eylemin simgesel içeriğiyle, yönelimsel eylem düzleminde doğrudan etki ve tepki düzeni muğlaklaştığı için karşılaşırız: benzer etkiler, eyleyenler tarafından değişik biçimlerde yorumlanırlarsa, değişik tepkiler doğurabilirler. Bununla birlikte, davranış biçimlerinin bu simgesel sağlanışına uygun düşen eylem kuramsal kavramları, uygun verilerle ilintilendirebilmemiz gerekir. Bu ilintilendirme için sabit kurllar yoktur, çünkü öçlme işlemleri, kuramsal çerçevenin içinde yerleşmemişlerdir. Düzenlenmiş veriler (davranış biçimleri ve simgeler) oluşturmak amacıyla, söyleşiler, katılımcı gözlem ve deneyler için geliştirdiğimiz ölçme standartları, aşkınsal bir çerçeveyi belirlemezler. Olası nesneler alanının kendilerine göre ölçüldüğü kurallar, her türlü ölçmeden önce, gündelik yaşamın iletişimsel deneyimi içinde kurulmuştur. Gözlemlenebilir olayların bir sonucunu, bu olaylar, rayına oturmuş etkileşim bağlamlarının anlamlı unsurları olarak tanılanabildiklerinde ve böylelikle iletişimsel eylemin bilimden önceki sınavından geçtiklerinde, sosyal eylem ya da bir eylem durumunun bileşenleri olarak yorumlarız. Bu yüzden, eylem bilimlerinde, protofizikte olduğu gibi, doğaya bakarken, olası deneyimin önemli bir kesitini önceden açıklayacak bir ölçme kuramı yoktur. Bu açıklama, ölçme işlemleriyle açıkça ilişki kurulmadan, topluma bakışta bilimden önce ve teklifsizce zaten yapılmıştır. Bu yüzden, bir yanda, iletişimsel deneyimde bir şey olarak tanılanmış olan nesneler ve öbür yanda ölçülmüş veriler arasındaki ilişkiyi ancak sonradan kurmamız gerekir. Bu ilişki ölçme işlemleriyle zaten tanımlanmış değildir. Yöntembilimciler, özellikle skala oluşturma işlemi açısından, bu durumu sık sık vurgulamışlardır: "Buna bir kararla yapılan ölçüm diyebiliriz. Genellikle bu gözlemlerle ilgi kavramı arasında olduğu varsayılan ilişkiye bağlıdır. Bu kategoriye dahil olanlar, sosyal ve davranışsal bilimlerde sık kullanı-

lan gösterilenler ve gösterenlerdir. Bu tür ölçüm çoğu kez bilim öncesine ya da sağduyuya ait bir kavram kullandığımızda, yani a priori temellerin önemli gözüktüğü, ama bizim doğrudan nasıl ölçüm yapılacağını bilmediğimiz durumlarda ortaya çıkar. Bundan dolayı, bazı başka değişkenleri ya da bununla ilişkili olduğu varsayılan başka değişkenlerin ağırlıklı ortalamalarını ölçeriz. Buna örnek olarak, sosyoekonomik statülerin ya da GSR kullanımı aracılığıyla duygu ya da bir dizi deneme yanılma aracılığıyla öğrenme becerisinin ölçümünün belirli bir ölçme kıstasına ulaşacak özneyi önvarsaydığımızı verebiliriz."[150]

C. Coombs bu nedenle bir *Theory of Data* [Veriler Kuramı] geliştirdi. Bu kuram, ölçme standartlarını kendi kuramsal çerçevesinden türetemeyen sosyologon kaçınılmaz takdir alanını sınırlandırıyor. Coombs girişiminin programını daha yıllar önce temellendirmişti: "Bu durumda çözümleme yöntemi, bu bilginin ne olduğunu ve bilginin ne gibi belirli nitelikleri olup olamayacağını belirler. 'Güçlü' bir çözümleme yöntemi kullanılan verideki bilgiye, örneğin, tek boyutlu bir skalanın oluşturulmasına olanak sağlayan özellikleri olan veri içerir. Yine açıkça, böyle bir skala, çözümleme yönteminin zorunlu sonucuysa, bundan söz konusu davranışın bir karakteristiği olduğu anlamı çıkarılamaz. – Bu durumda, veri toplama yöntemlerinin, her yöntemin içerdiği söz konusu davranışa ilişkin dayatılandan farklı bilginin türüne ve miktarına göre incelenmesi daha istenir olur. Benzer şekilde, çeşitli veri analiz yöntemlerinin, her yöntemin, onu ortaya koyacak zorunlu bir başlangıç olarak verideki bilgiye dayattığı karakteristikler ya da özellikler çerçevesinde incelenmesi daha istenir olur."[151]

---

[150] W. Torgerson, *Theory and Method of Scaling*, N. Y. 1958, s. 21 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[151] C. Coombs, "Theory and Methods of Social Measurement," Festinger ve

Coombs, ölçmelerin, önceden verilmiş nesneler için upuygunluğunun derecesini saptayabileceğimizden yola çıkar görünüyor: verilerin, salt üst üste yığılma yoluyla mı yoksa ölçme standartlarının upuygun kurulmalarıyla mı ortaya çıktıklarını sorgulayabiliriz.[152] Ancak bu seçenek anlamlı değildir. Çünkü deneyimler dönüştürülmeden, veriler ortaya çıkmaz. Ölçmenin protofiziksel kuralları adeta olası deneyimin aşkınsal koşullarını saptadıkları için, fiziksel ölçmeler, empirik sosyal araştırmadaki ölçmelerden daha zorlamasız görünürler. Empirik-analitik eylem bilimlerinde bu durum söz konusu olmadığından, burada ölçme işlemleri sonradan bir yeniden kurmanın yükünü taşırlar. Onlardaki zorlamalık momentine dokunulamaz. Cicourel bunu görmüştür: "Sosyolojik yöntemin şu anki durumu, Coomb'un, basit ya da güçlü sistemlere veri yerleştirmeye ilişkin ilk saptamalarıyla bağ kurmayı güçleştirmektedir, çünkü ölçüm skalası ile gözlemlenen ve yorumlanan objeler ya da olaylar arasındaki karşılık düşme, eğer uygunsa, bizim isteyebilmemiz olmaksızın –çok daha az belirli– dayatılmıştır. Bir kere dayatıldığında da, ölçüm çerçevesi 'veri'deki sağduyusal tepkilere 'çevrilir' ya da 'dönüştürülür'. Ölçüm işlemlerinin mantığı, arzu edilen sonucu vermesi bakımından zorunlu dönüşümleri garanti eder."[153] Verilerin elde edilmesindeki zorlukları, araştırma tekniği düzlemine geri itmiş değil, bilgi kuramsal olarak bilince yükseltmiş olması, Cicourel'in katkısıdır. Cicourel, (eylem bilimleri için var olamayacak bir protofizik yerine) gündelik ortamımızın, gündelik dilde telaffuz edilen yaşama evreninin yapılarını açıklayan bir kurama gereksindiğimizi görüyor. Ölçme işlemleriyle genel olarak neyi ele aldığımızı, sosyal yaşama evreninin

---

Katz, *Research Methods in the Behavioral Sciences*, N. Y. 1953, s. 471 vd. [Metinde Ingilizcedir, –y.n.]

[152] C. Coombs, *A Theory of Data*, N. Y. 1964.

[153] Cicourel, a.g.y., s. 22. [Metinde Ingilizcedir, –y.n.]

önanlamasına başvurmadan bilemeyeceğimizden ötürü, içinde ölçülmüş verileri kuramsal kavramlarla ilişkilendirdiğimiz, iletişimsel deneyimin aşkınsal çerçevesini, önceden düşünsememiz gerekir. Artık daha fazla el yordamıyla ilerlemek istemiyorsak, sosyal alanın bir protofiziğinin yerini, bir kültür kuramı almalıdır. Gerçi Cicourel, böyle bir yaşama evreni kuramının, yalnızca böyle yaşama evrenlerinin kuruluşlarının aşkınsal koşullarına ilişkin bir öğreti statüsünde olabileceğini çok net olarak görmüşe benzemiyor: istenen 'kültür kuramı', empirik bir kültür bilimiyle karıştırılmamalıdır. Bu çekinceyle, Cicourel'in programı yanlış anlaşılmaya yol açmayacak kadar belirgindir ve tutarlıdır: "Sosyolojide ölçüm için uygun temeller nelerdir? Yukarıda tartıştığımız literatür şunu imler: Şu anki bilgi durumumuzla, özenli ölçüm (sözcüğün tam anlamıyla, çok kesin kuramsal sistemlerin kullanımıyla elde edilir) sosyal süreçlerin özellikleri açısından sosyolojide elde edilemez. Sosyal süreçlerin kesin ölçümleri, özellikle günlük hayatta anlam sorununun incelenmesini gerektirir. Sosyal araştırma günlük hayatın sağduyulu dünyasına gönderme yaparak başlar. Anlamlar, sıradan, gün be gün kullanılan dil kategorilerinin kullanımıyla ifade edilir ve dilbilimsel olmayan, herkesçe paylaşılan kültürel deneyimler her sosyal edime biçim verir ve kesin ölçümler için gerekli karşılık düşmeyi içerirler (kavramsal olarak tasarlanmış ve empirik olarak gözlemlenmiş bir biçimde olabilir bu). Sosyal edimlerin aslına uygun ölçümleri (ki, bu, kavramsal yapıların, mevcut olan ya da inşa edilebilen parçalarına ayrılabilir ölçüm sistemlerine karşılık düşen sayısal özelliklerini verdiğini imler) dilbilimsel olan ve olmayan anlamların kullanımını gerektirir, yani kesin kabul edilemezler, ama inceleme nesneleri olarak görülebilirler. Başka bir deyişle, ölçüm, paylaşılan anlamların sınırlı network'ünü, yani bir kültür kuramını önvarsayar. Fizik bilimci gözlem alanını tek başına betimler, ama sosyal bilimlerde söylem alanı genellikle denek-

lerin önceden seçilmiş ve yorumlanmış kültürel anlamlarıyla başlar. Çünkü gözlemci ve denek her ikisinin de iletişim için kullandığı dil sistemiyle iç içe geçmiş kültürel anlamları paylaşırlar; sosyologun kullandığı paylaşılan günlük anlamlar ve belirli bir dil, sosyal edimlerin ölçümünün temel öğesi biçimindedir. Nesnelere ve olaylara ve özelliklerine anlam yüklemek için kullanılan 'kurallar' aynı olmalıdır, yani dil sistemleri bir diğerine karşılık düşen türden olmalıdır. Ama sosyolojik söylemde, 'kurallar' kesin tanımlara ve işlemsel kıstaslara yönelik ilgiye rağmen, çok nadir olarak apaçıktır. Dilbilimsel olan ve olmayan ifadelerin ve jestlerin taşıdığı dil ve anlamların kullanımını yöneten 'kurallar' karışıktır ve empirik araştırma açısından neredeyse hiç ele alınmamış bir sorun olarak kalır. Günlük hayatta ve sosyolojik söylemde nesneleri ve olayları betimleyen dilin kullanımını yöneten 'kurallar' karışıksa, o zaman, nesnelerin ve olayların özelliklerine sayı ya da rakam yüklemek de, bazı görece uygun kurallar dizisine göre, açıklık eksikliğini yansıtacaktır."[154]

Cicourel'in başvurduğu kurallar, dil oyunlarının gramer kuralları değillerdir; Cicourel, Alfred Schütz'le görüş birliği içinde, daha çok, iletişimsel eylemin, gündelik yaşama evreninde genel olarak uyduğu temel kuralları gözününde bulunduruyor: "Bu 'kurallar' ve özellikler, belirli durumlardan sosyal edimi yöneten 'normlar'ın fiili içeriğine ve tipine göre sabit kalırlar. Bu 'kurallar'ın ve özelliklerin incelenmesi, bütün sosyolojik olaylara esas oluşturan anlam yapılarının ölçümü için deneysel bir temel sağlar."[155]

Cicourel, sosyolojik araştırma tekniğinin değişik alanlarında, verilerin elde edilmesi düzleminde, nesne alanı, eyleyenlerin kendileri tarafından önceden yorumlanmış olduğu için hep yeniden ortaya çıkan zorlukları araştırıyor. Cicourel konuları, katılımcı gözlemin tek-

[154] Cicourel, a.g.y., s. 14 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[155] A.g.y., s. 171. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

niğinden sosyografik anketin tekniğine ve deneye kadar uzanan, içerik analizlerine ve soruşturmalara gömülmüş bulunan araştırmacının, iletişim katılımcısı rolünden bütünüyle çıkamayacağını kanıtlayabiliyor.[156] İletişimsel deneyimin ayrı tutulmaması gereken, özneyi ve nesneyi alttan alta bağlayan temeli, sosyokültürel bir dünyanın doğal kabul edilen durumlarıdır.Birincil yaşama evreninin, olası iletişimin koşulları olarak sorgusuzca kabul edilen değişmez özellikleri ve kurucu kuralları her zaman vardır. Bunları görüngübilimsel olarak bilinç düzeyine çıkarmak gerekir. Bu yüzden, Cicourel, gündelik yaşama evreninin yapılarının kavranmasıyla, içkin olarak iletişimsel de-

[156] Aktarma olayları, aşın nesneleştirme koşullarında bile bütünüyle devre dışı bırakılabilir görülmüyorlar. Deneyi yapan da deneklerle etkileşime giriyor. Araştırmacı ile nesnesi arasında, gelenekle aktarılmış simgelerin ve yerleşmiş yorumların öznelerarasındalığını gerektiren ölçme araçları bir yana, *ölçme araçlarının uygulanma konumu* da, her iki tarafın paylaştığı kültürel dünyanın bir parçasıdır. Özellikle Rosenthal ve çalışma arkadaşları tarafından gerçekleştirilen, deneyler üzerine deneyler, bunu kanıtlıyorlar. Deneyi yapanın cinsiyetinin, ırkının, mezhebinin, sosyal statüsünün ve kişilik özelliklerinin, deneklerin verimleri üzerinde etkili olduğu (Experimenter attributes effects), uzun süredir biliniyor. Ama, aktarma olaylarının inceliği, özellike öznel değişkenlerin etkisinde görülüyor: deneklerin verimi, hem deneyi yapanın, kendi verdiği deneysel görevleri kendisi çözme yeteneğine (Experimenter modeling effects) hem de deneyi yapanın, deneyin sonucu hakkındaki beklentilerine ve arzularına (Experimenter expectancy and data desirabilitiy effects) bağlıdır. Rosenthal, "The Effect of the Experimenter on the Results of Psychological Research" (B. A. Maher [hz.], *Progress in Experimental Personality Research*, N. Y. ve Londra 1964, s. 80 vd.) adlı çalışmasını şu tümceyle bitiriyor: "Belki de bundan çıkarılacak en zorlayıcı ve en genel sonuç, insanların, birbirleriyle hayli verimli ve etkili, programsız ve rastgele iletişime girebildikleridir. Bu iletişimin inceliği, insan çiftlerinin rastlantısal gözleminin, bu iletişim sürecinin doğasını ortaya çıkarmaktan uzak oluşudur." (A.g.y., s.111) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]. Gözlemin öncelikle kaçındığı şey, açıkça, en göze çarpmayan olayların simgesel içerik kazanmalarını sağlayan, kültürel olarak bağlayıcı kavrama şemasının delikleri son derece küçük olan filtresidir. – Ayrıca bkz. Rosenthal, Kohn vd., "Data Desirability, Experimenter Expectancy and the Results of Psychological Research," *Journ. of Personality and Soc. Psych.* III, 1, 1960, s. 20 vd.

neyimlerin ölçülmüş verilere dönüştürülmesini her zaman belirleyen bir bağlantı sistemi kazanacağını umuyor.[157]

Bu program ancak Alfred Schütz'ün kuramsal başyapıtının ışığında anlaşılır oluyor. Sosyal yaşama evreninin aşkınsal yapısı, Schütz'ü daha yirmili yıllarda ilgilendiriyordu. 1932 yılında *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* yayımlandı.[158] Schütz burada, anlayıcı bir sosyo-

[157] Krş. Cicourel, a.g.y., s. 223: "Günlük yaşamdaki sağduyusal edimlerin öğelerini kavramsallaştırmayı başaramayan sosyolojik gözlemci, gözlemleri ve sonuç çıkarmalarının, sosyal dünyadaki kendi biyografik durumuyla bilinmeyen bir şekilde etkileştiği olgusuyla zihni karışmış örtük bir aktör modeli kullanıyordur. Veri elde etmenin tam koşulları, eylemin bu sağduyusal yönlerinin yapısı, sosyolojik gözlemcinin çok açık, kesin olduğunu kabul ettiği nosyonlarken, tipik güdüleri, harekete geçiren nedenleri, rolleri, vs.'yi kullanması ve bunlara tipik anlamlar yüklenmesidir. Ama bunlar sadece, eğer çok özenli ölçümler yapmak istiyorsa, sosyologun çözümlemesi ve empirik olarak incelemesi gereken nosyonlardır. Onun şimdi inşa ettiği dağılımlar, böylesi nosyonları herkesin kabul edilen statülere ya da bazı örtük değişmezlere indirger. Bu şekilde, örneğin şehir tiplerinin, anket sorularına verilen yanıtların ya da mesleki prestij gruplarının dağılımını düzenleyen gözlemler resmin yalnızca yarısını oluşturur. Dağılım, yalnızca işlemsel prosedürlerin düzenlenmesi için gereken 'dış' ufku temsil eder. Dağılımın 'anlamı,' gözlemcinin sanki kendi biyografik durumunda kurulmuşçasına dünyayı tipikleştirmesini ve aktörün, tepkisiyle çözülmez biçimde iç içe geçmiş tipikleştirmesini formüle edişini içeren sağduyusal bilgiye dayanır. Her iki tipikleştirme kümesi de sosyolojik araştırmanın konuları olmalıdır. – Dilsel ifadelerin, eylem güdülerin gidişatının, kurumsal ve buluşsal dilin vb.'nin içsel ufku sosyologun dağılımında netleştirilmemiş olarak kalır. İkiliklere, dörtlü tablolara, sıralama skalalarına, sıfır-sıralı bağlantılara kodlanmış gözlemler, ve dağılımlar genellikle öykünün yarısını sergilerler; 'asıl yarısı' kesin kabul edilir ve 'örtük bir değşmeze' indirgenir, ve gözlemcinin, 'özenli' ölçüm ayrıntılarıyla temsil edilen 'üst-yarı'ya ilişkin betimleme ve anlam çıkarmalarını biçimlendirir. 'Asıl yarı'ya ilişkin açık kavramsallaştırma ve gözlem noksanlığı sosyolojide ölçümü eğretilemesel ve aslıyla uyumsuz yapar. Güçlük, yetkin kavramsallaştırma eksikliği ve sosyal eylemin yapısına denk düşmeyen ölçüm aksiyomlarının kullanılmasından kaynaklanır." [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[158] Viyana, 1932, değiştirilmemiş 2. basım 1960. Sosyal çevre, aynı çağda yaşayanlar ve daha önce yaşamamış olanlar hakkında en önemli analizleri içeren dördüncü bölüm, Th. Luckmann'ın çevirisiyle şimdi İngilizcede de

lojinin, Max Weber tarafından ortaya konulan temel sorunlarını, Rickert'çi çerçeveden kurtarmayı ve Husserl'e sıkı sıkıya bağlı bir yaşama evreninin görüngübilimi ufkuna almayı deniyor. Ne ki, geç Husserl'in yapıtlarıyla, özellikle de kartezyen düşünüşlerle uyum içinde olması, geriye bakıldığında yanlış bir izlenim uyandırıyor. Schütz o zamanlar yalnızca içsel zaman bilincinin görüngübilimiyle bağlantı kurabilmiş ve buradan, gündelik yaşama evreninin, Husserl'in yaşama evreni analizlerinin bakış açılarını da önceleyen bir yeniden inşasını çıkarsamıştı. Weber'in yöntembilgisel öznel anlam kavramı, verimli bir öznelliğin görüngübilimsel olarak aydınlatılması için ve sosyal eylemin öznelerarası dünyasına ulaşmak için ipuçlarını veriyor: "Sosyal bilimsel işlem biçimlerinin titizlikle ele alınmasını, yalnızca, toplumsal varlığın, şimdiye dek yeterince analiz edilmemiş olan ilk görüngülerinin böyle bir aydınlatılışı, güvenceleyebilir."[159] Bilincin görüngüsel olgularına etkili bir biçimde başvurma bugün biraz eski moda kaçıyor; ama sürgünde ortaya çıkmış çalışmaların Anglosaksonca yabancılaşmış bağlamında bile, belki anahatlar ve hatta Husserl'in terminolojisi kolaylıkla görülebiliyor. Schütz elbette pragmatik gelenekle, özellikle Dewey'le temas içindeyken, çok şey öğrendi, Parsons'un, büyük Avrupa sosyolojisini içinde eritildiği eylem kuramıyla çok ciddi bir biçimde tartıştı, ama daha yakından bakıldığında yaşama evreninin kuruluşunun analizi ana hatlarıyla değişmeden kaldı.[160]

---

bulunuyor: *The Dimensions of the Social World, Collected Papers*, Cilt II, Den Haag 1964, s. 20 vd.

[159] *Aufbau* III; ayrıca bkz. W. E. Mühlmann, *Max Weber und die rationale Soziologie*, Tübingen 1966, s. 21 vd.; aynı yazarın, " 'Wertfreiheit' und phänomenologische Reduktion in Hinblick auf die Soziologie," *Festschrift f. K. Holzamer*, Tübingen 1966, s. 457 vd.

[160] Krş. *Collected Papers*, Cilt I, Den Haag 1962'de biraraya toplanmış makaleler, özellikle de: "Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action;" "Concept and Theory Formation in the Social Sciences"; "Symbol,

Schütz gündelik etkileşimler dünyasının öznelerarasılığı üzerinde duruyor. Öznelerarasılığın bu düzleminde öteki insanlar karşısında, özneler durumundayızdır; onlarla ilişkilerimiz, doğa olaylarıyla olduğu gibi değildir, tersine, aynı iletişim bağlamının karşılıklı olarak çaprazlanmış perspektifleri ve karşılıklı rolleri içinde, birbirimizle konuşarak ve eyleyerek bulunuruz. Sosyoloji, iletişimsel deneyimin bu zihniyetinden asla tam olarak özgürleşemez, meğer ki, verilerine anlamı anlayarak ulaşmaktan vazgeçsin. Sosyoloji, kendi nesne alanının olgularını, bu olguların kuruldukları öznelerarasılık düzleminden koparamaz. Araştırma amacıyla doğayla özdeşleştirilmiş toplum da kendi kimliğinden bütünüyle vazgeçmez. Nesne alanı, sosyokültürel dünyaların öznelerarası bağlamıyla, kendinde ve öncel olarak yapılandırılmıştır. Toplumsal özneler, kendi eylem alanlarının yorumlarına öncelik verirler. Açık davranışları, bütün olarak iletişimsel eylemin sadece bir fragmanıdır. Buradan, yöntembilgisel olarak, öznel olarak yönelmiş yorum istemi doğar. Bilimsel düşünceler, eyleyenlerin kendi yorumlama şemasıyla bağlantı kurmalıdırlar. Kavramsal yapılar, gündelik yaşam pratiğini yönlendiren ve yorumlayan geleneksel önbilginin yedeklerini adeta tüketirler ve onu yeniden inşa ederler. Bilimsel yapılar bu tür ikinci dereceden yapılardır.[161]

Reality and Society"; ikinci ciltte de (Den Haag 1964), Parsons'la ilgili yazı dikkat çekiyor: "The Social World and the Theory of Social Action."

[161] Krş. *Collected Papers*, Cilt 1, s. 5 vd.: "Bu görüşe göre, eğer bütün bilimsel yapılar, sağduyusal düşünce yapılarının yerini alacak şekilde tasarlanmışsa, doğal ve sosyal bilimler arasında, asli bir fark ortaya çıkar. Doğa evreninin sektörünü, böylece de olayları ve olguları ve bu olay ve olguların topik olarak ve yorumsal olarak kendi özel amaçlarıyla ilgili özelliklerini belirlemek doğa bilimcilere bağlıdır. Bu olgu ve olaylar önceden seçilmedikleri gibi önceden yorumlanamazlar da; gerçekten uygun yapıları açığa çıkarmazlar. Aynı şekilde uygunluk doğada da mevcut değildir, insanın doğadaki seçen ve yorumlayan etkinliğinin ya da doğayı gözlemlemesinin sonucudur. Doğa bilimcinin hesaba katmak zorunda olduğu olgular, veriler ve olaylar, yalnızca onun gözlem alanında olgular, veriler ve olaylardır, ama bu alan molekül-

Yaşama evreninin yeniden kuruluşunun çıkış noktası, biyografik konumdur. Bu konum, burada ve orada, bildik ve yabancı, anımsanan, şimdiki ve beklenen biçimindeki çok boyutlu bağlantı sistemleriyle, benmerkezli olarak yapılanmıştır. Kendimi, yaşam öyküsünün bu koordinatları içinde, çağdaşlarım arasında ve atalarımızdan bize aktarılan ve bizim sonraki kuşaklara aktardığımız geleneklerin ortasında bulurum. Çocukken bu geleneklerin içinde, bunların içinden, özgül beklentilerle, biriktirilmiş deneyimlerin ve bakış açısına göre yükseltilmiş ve seçilmiş anıların temelinde kendi bireysel yaşam planımızın savaşımını vermek için büyürüz. Geleneğin elimize verdiği gündelik yaşam bilgisi, bizi doğrudan doğruya ya da potansiyel olarak ulaşabileceğimiz uzaklıktaki kişiler ve olaylar hakkında yorumlarla donatır.[161a]

Schütz 'gündelik yaşam'ı dolduran 'elimizdeki bilgi temelinden' ve 'sağduyu bilgisi'nden söz ediyor. Gündelik dildeki geleneksel önbilgi öznelerarasıdır: ötekinin bakış açısını üstlenebileceğim dünya bu bilgide kurulmuştur. Bu önbilgi, başkalarıyla ilişkilerimde ve doğal çevreyle tartışmamda tipik bir biçimde bekleyebileceklerime ilişkin

---

ler, atomlar ve elektronlara göre hiçbir 'anlam' ifade etmezler. – Ama sosyal bilimciden önce olgular, olaylar ve veriler tamamen farklı bir yapıdaydılar. Onun gözlemsel alanı, sosyal evreni temelde yapısız değildir. İnsanların yaşaması, düşünmesi ve edimde bulunması açısından özel bir anlamı ve uygun yapısı vardır. Günlük yaşamın gerçekliğinin bir dizi sağduyusal kuruluşuyla bu dünyayı önceden seçer ve yorumlarlar ve bu düşünce nesneleri onların davranışını belirlemeye, eylemlerinin hedefini, onlara ulaşmak için el altındaki araçları tanımlar – kısaca onların doğal ve sosyokültürel çevrelerindeki verimlerini bulmalarına ve bu çevrelerle uzlaşmalarına yardımcı olur. Sosyal bilimcilerce kurulmuş düşünce nesneleri, kendisi gibi olanların arasında günlük yaşamını sürdüren insanın sağduyusal düşüncesiyle inşa edilmiş düşünce nesnelerine gönderme yapar ve dayanır. Böylece, sosyal bilimcilerin kullandığı yapıların yapısı olduğu söylenebilir; bilim adamı onun davranışı gözlemler ve kendi bilim dalının işlemsel kuralları çerçevesinde açıklamaya çalışır." [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[161a] Schütz'ün eleştirisi için bkz. E. Voegelin, *Anamnesis*, Münih 1966, s. 17-60.

reçetelerden oluşur. Ama beni davranış biçimlerinin ve olayların önemi hakkında yönlendirir. Yaşama evreni, kültürel olarak belirlenmiş ve farkları vurgulayacak bir biçimde bölümlendirilmiş imlem bağlamlarında dile gelir. Bu bağlamlar, içinde sosyal eylemin kendine yön verebileceği yönelimselliğin sınırlarını belirtirler. Eylemin ve gerçekten güdüleyen yorum şemasının olası tasarımlarının sınırlarını belirlerler. Anlayıcı sosyolojinin tip kavramları bu tiplemeler temeline bağlanırlar. Kuramsal çerçeve de, araştırma tekniği de, sosyokültürel dünyanın görüngübilimsel olarak görünür kılınmış bölümlenişini zedeleyemezeler.[161b]

6.3 Anlayıcı sosyolojinin görüngübilimsel temellendirilişi, deneyimbilimlerinin genel bir yöntembilgisinin çerçevesini kırar. Bunun verilerin araştırılması için yapılan özel işlem biçimleriyle bir ilgisi yoktur: anlayıcı sosyoloji, zaten sosyal olguların upuygun ölçülmesini dışlamak değil, önce olanaklı kılmak istemektedir. Ama şimdi sosyoloji doğa ve davranış bilimleri karşısında kendi statüsünü kazanmaktadır. İlke olarak, aşkınsal araştırmalarla aynı düzlemde yer almaktadır; sosyolojinin empirik olarak ele aldığı, kendi içlerinde çaprazlanmış sosyal yaşama evrenlerinin önceden yapılandırılmış ilişkilerinin nesne alanıdır. Sosyal gerçeklik, öznelerarasılık düzleminde geçen olayların adıdır.

Schütz, Nagel ve Hempel'le bir tartışmasında, bu öznelerarasılık düzleminin, bu düzlemi kuram oluşumu aşamasında tartışmadan varsaymak zorunda olan pozitivizmin ellerinde çözüldüğünü anımsatıyor: "Naturalizm ve mantıksal empirizmin bütün biçimleri, sosyal bilimlerin kendisine has nesnesi olan bu sosyal gerçekliğe kesin

---

[161b] P. L. Berger ve Th. Luckmann (*The Social Construction of Reality*, N. Y. 1966) Schütz'ün, gündelik yaşam dünyasının görüngübilimine bağlanarak ve Mead'in Ben-kimliğinin sosyal psikolojisiyle ilişki içinde, antropolojik olarak temellenmiş bir toplum kuramının ana hatlarını bir bilme sosyolojisi biçiminde tasarlama yolunda iddialı bir girişimde bulundular.

gözüyle bakarlar. Öznelerarasılığın, etkileşimin, *iletişmenin* ve dilin, basit bir biçimde, bu kuramların açıklanmamış temeli olduğu varsayılır. Hep olageldiği gibi, sosyal bilimcinin, bilimsel araştırmasına başlamadan önce temel sorununu çözdüğü kabul edilir. Şurası kesindir, diye vurgular seçkin filozof Dewey olanca açıklığıyla, araştırmanın tamamı sosyal kültürel matriks içinde başlar ve biter; Profesör Nagel'in de, bilimin ve bilimin kendini düzeltme sürecinin sosyal bir girişim olduğu olgusunun tamamen farkında olduğu kesindir. Ama insan davranışını denetlenebilir duyumsal gözlemle betimleme ve açıklama postulatı, B bilim adamının, A bilim adamının gözlemsel bulgularını ve bundan çıkardığı sonuçları denetleme ve doğrulama sürecini betimleme ve açıklamasından kısa süre önce sona erer. Böyle yapmak için B, A'nın ne gözlemlediğini, araştırmasının amacını, gözlemlenenin neden gözlemlenmeye değer bulduğunu, yani hali hazırdaki bilimsel sorunla bağlantısını biliyor olmak zorundadır. Bu bilgiye genellikle anlama denir. İnsanlar arasında olabilen bu karşılıklı anlamanın nasıl olduğunun açıklanması göründüğü kadarıyla sosyal bilimciye kalmıştır."[162]

Anlayıcı sosyoloji, araştırma süreçlerinin katılımcıları tarafından, empirik-analitik bilimlere yaslanılarak, anlaşma zemini olarak varsayılan şeyi, kendi asıl alanı ilan ediyor. Araştırmacının iletişim bağlamı ve deney yaptığı topluluk, gündelik dilde telaffuz edilmiş önbilmenin öznelerarasılığında yer alır. Sağın deneyim bilimleri bu soruşturulmamış ufkun içinde kalırlar; bu ufku konu edinmek, sosyolojinin görevidir. Bu yüzden sosyoloji, kuramsal kabullerin tasarlandıkları, tartışıldıları ve sınandıkları, dile içkin, yerleşmiş etkileşimler düzlemini, olguların dile aşkınsal düzleminden aynı biçimde ayıramaz: bu aşkınsal düzlem aynı zamanda sosyolojinin verilerinin düzlemidir. Görüngübilimsel yaklaşımla, öncelikle, yeni Kantçılığın da zo-

[162] *Coll. Papers I*, s. 53. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

ünlü olarak vardığı paradoks sonuç yeniden ortaya çıkar. Anlayıcı sosyoloji gibi bir kültür bilimi, verimli öznelliğin aşkınsal bir bilinci onlarda dışa vurduğu nesneleştirmelerle ilgilidir. Olgular simgesel olarak verilmiş oldukları halde, mantıksal kurallara göre üretilmezler, öncelikle raslantısal olarak bulunurlar. Bu yüzden olgularını nesnelci bir biçimde doğa olayları düzlemine yansıtmayan bir sosyolojiden, aşkınsal tutumda empirik bir analiz istenir.

Schütz Amerika'da, yaşama evreninin kuruluşu üzerine yaptığı analizleri benimseyen, ama onun aşkınsal mantıksal aşamasını sorun edinmeyen öğrenciler buldu; bu öğrenciler Schütz'ün kuramlarını deneysel olarak sınadılar. Cicourel, özellikle H. Garfinkel'e kadar uzanan testlerden söz ediyor.[61] Garfinkel, yaşama evreninin yapılarını, eyleyenin gündelik yaşamın durumunu ve kendi kendini onlara uyarak tanımladığı genel yorumlama kuralları olarak anlıyor. Bu kurallar, toplumsallaşmış bireyin içinde yaşadığı dünya kadar kararlı ve akıcıdırlar. Bu kuralları yaşam tarihsel bir durumun sosyal düzeninin aşkınsal koşulları olarak kavrayabiliriz. Bu kurallar, olayların normalliğinin ölçüldüğü bireysel odaklanma noktasını saptarlar. Bir kişinin sosyal yaşama evreninin aşkınsal yapısı, bu kişi için nelerin 'perceivedly normal' olduğunda belli olur: "Normal olaylar nosyonu araştırmacının dikkatini şu nedenlerle çeker: (1) günlük olayların tipikliği ve ortaya çıkışlarının benzerliği, (2) geçmişteki olaylarla karşılaştırma yolları ve gelecek olayların nasıl değerlendirilebileceğine dair getirdiği öneriler, (3) aktörün olaylara atfettiği raslantısal anlam, (4) olayların bir aktörün ya da toplumun araçlar-amaçlar ilişkisine uygunluğu, ve (5) olayların bir aktörün ya da toplumun doğal ya

[61] H. Garfinkel, *The Perception of the Other: A Study in Social Order, Doctor Dissertation*, Harvard 1952; aynı yazarın, *A Conception of and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Action*, el yazması (1975); bkz. Cicourel, *a.g.y.*, s. 165-170 ve s. 204-208.

da ahlaki düzenine ilişkin zorunlu varsayımları. Aktörün çevresini algılayışının kökleri kültürel olarak tanımlı bir dünyadandır. Hareket etmenin uygulamalı ve zorunlu normları ya da kuralları, tipiklik, karşılaştırılabilirlik, benzerlik, raslantısallık, anlam, araçlar-amaç şeması ve doğal ya da ahlaki düzenin doğasıyla değişebilir."[164]

Garfinkel'in, sosyal yaşama evreninin kararlılık güvenceleyen temel modelini yalıtmak için yaptığı araştırmaların basit bir stratejisi vardır. Garfinkel, ne teklifsizce gündelik yaşam deneyiminde, ne de biçimsel olarak oyun kuralları (satranç ya da briç) aracılığıyla normal oldukları gösterilmiş durumlardan yola çıkıyor ve koşulları, deney kişisi için önce anormal, sonra yön şaşırtıcı ve sonunda kaotik durumlar ortaya çıkıncaya dek sistemli bir biçimde değiştiriyor: bir dünyanın denetimli bir biçimde çöküşünün, bu dünyanın kararlılık koşullarını açığa çıkarması bekleniyor.

Bu tuhaf deneylerin mantıksal değerini belirleyebilmek için, üstlenmeleri beklenen işlevi anımsamak gerekir. Cicourel, bu yöntemle, sosyal olgular ve bu olguların üzerine geçirilmiş ölçme araçları arasındaki uyuşmazlığı yakalayıp, iletişimsel deneyimin içkin iddiası için yeterli olabilmeyi umuyor. Deneklerin kendi yorumlama kurallarını borçlu oldukları dünyanın kuruluş düzenini her defasında açığa çıkarmak başarılabilirse, o zaman bu kurallarla gözlemci arasındaki tercüme süreci ortadan kalkabilir. Deneyi yapan kişi sonra, deneyin düzenlenişini tanımlamak için, daha baştan bu kurallardan yararlanabilir: "Eğer deneysel değişkenler, denek tarafından, deneyi yapanın kast ettiği şekilde kabul edilmiyor ya da algılanmıyorsa, deneyi yapan ve denek(ler) için ortak, teme bir düzen işleminin süregittiği varsayılabilir. Deneyden önce mevcut olan bu ortak düzen, deney sırasında geçici olarak 'düşürülür' ya da 'askıya alınır' ve deney sona

[164] Cicourel, *a.g.y.*, s. 207. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

erdikten sonra yeniden devreye girer. Eğer deneysel düzen, ortak düzenin simülasyonu ise, deneysel düzen yalnızca ortak düzenin özelliklerine yapılan göndermelerle anlaşılabilir. Kurucu düzen ya da kurallar kümesi, aktörü anlam yapılarına atama yapma temeliyle donatır, bu durumda o, neler olduğunu ya da neler olageldiğini anlayabilir."[165]

Cicourel, yaşama evrenlerinin aşkınsal yapısının deneysel olarak kavranışını, elverişli bir biçimde ölçme yapan sosyal araştırmanın ön koşulu haline getiriyor. Bu arada bir döngünün içinde takılıp kalıyor. Çünkü, bu ölçümler, kendilerinde, ölçme araçlarının uygunluğunun kıstaslarını ortaya koyamazlarsa, biyografik temel örneğinin nasıl ölçüleceği görülemez. Bundan başka, anlayıcı bir sosyolojinin, gelişigüzel sosyokültürel dünyaların betimsel olarak ele alınması doğrultusundaki, önceden anlaşılmış görevini bir kez çözdükten sonra, başka hangi alanları ölçmesi gerektiği sorusu ortaya çıkar. Bu tür çelişkilerde, gücünü verimli öznelliğin düşünsenerek güncelleştirilmesinden alan ve deneysel olarak dışarıya yöneltilemeyen görüngübilimsel yaklaşım biçiminin yanlış anlaşılmasının sonuçları ortaya çıkmaktadır. Görüngübilimsel betimlemenin yöntembilgisel bir anlamı varsa, bu da elbette, bireysel olarak gerçekleştirilen derin düşünmeyle sınanabilmesi, ama öznelerarasında sınanamasıdır. Tüm denekler, değişen koşullardaki kendi yorumlama kurallarının bilincinde olan deneyimli görüngübilimciler olsaydılar, Garfingel'in deneyleri, açıklanan amaçlarına ulaşmakta yeterli olabilirlerdi – ancak o zaman test de gereksiz olurdu; ve, her görüngübilimciden, kendi kendisinin deneyini yapan olmasını ve denetlenen hayal gücü içinde bir durumun koşullarının çeşitlilendirmesini isteyen Husserl'in kişisel işlem biçimine geri dönebilirdik.

---

[165] Cicourel, a.g.y., s. 169. [Metinde Ingilizcedir, –y.n.]

Öte yandan, hiç kimse, empirik bir bilimin, sosyal dünyanın aşkınsal yapısı üzerine derin düşünmeler yapabileceğini ciddi ciddi bekleyemez. Öznelerarasılık düzleminde konumlanmış bir sosyolojik araştırma, açıkça, ister Yeni Kantçı isterse de görüngübilimsel aşkınsal bir bilinç analizinin klasik biçimiyla yürütülemez. Anlayıcı bir sosyolojinin aydınlatması gereken aşkınsal kurallar, empirik koşullara göre değiştikleri için; bu kurallar, artık, görüngülere aşkınsal bir bilincin değişmez özellikleri olarak geçerli olamayacakları için, empirik incelemeye açık kılınabilirler. Bu yüzden Garfinkel'in yönelimi, bu anlamda yanlış değildir. Bunu gerçekleştirmek için Garfinkel, görüngübilimsel varsayımlardan vazgeçmek ve dilbiliminin zeminine adım atmak zorunda kalmıştı: sonra eyleyenin kendi konumunu ve kendi özanlayışını tanımlarken uyduğu yorumlama kurallarını, oldukları gibi, eylemi yöneten iletişimin kuralları olarak, kavrayabildi

Yaşama evreninin kuruluşunun analizinin, sosyoloji için üstlenmesi gereken iki görevi anımsadığımızda, görüngübilimsel yaklaşım biçiminin sınırı belirginleşir. Birinci görevden zaten söz etmiştik: bu analiz, sosyal olguların ölçülmesinde ortaya çıkan zorlukları ortadan kaldırmalıydı. Deneklerin yaşama evrenindeki olayların ve kişilerin nasıl yorumlandıklarını tam olarak bilirsek, kendi ölçme standartlarımızı bunlara uyumlu hale getirebiliriz. Cicourel'in araştırması bu temel kabule dayanıyor. Yaşama evreninin analizi, öznelliğin filtresini görmezden geldiğimiz sürece ulaşılamaz olan, ölçme işleminin nesnelliğinin ön koşulunu yaratmalıdır. Bu düşünüş yanıltıcıdır. Çünkü hâlâ, sessiz sedasız, yaşama evreninin analizinin, kendi yardımıyla kırılması gereken tercüme sürecine bağlı olmadığından yola çıkmaktadır.

Oysa görüngübilimciler, soyutlama ve genelleştirme yoluyla, anlam verici öznelliğin ürünlerine ulaşmak için, hep kendi bireysel ya-

şama evrenlerinin deneyiminden yola çıkmışlardır. Bu yöntemle, yaşama evreninin kuruluşu, soyut genelliği içinde incelenebilir. Ama böylece, görüngübilimcinin kendi evreni dışında, tarihsel açıdan somut bir tek yaşama evreniyle karşılaşmayız. Elbette görüngübilimsel bir biçimde, genel olarak sadece, dokunulamaz bir biçimde bireysel olan yaşama evrenleri bulunduğunu betimleyebiliriz. Ama bu soyut saptama bizi, sosyal yaşama evreninin yapısının görüngübilimsel olarak betimlenişini, ister bir kişinin isterse de sosyal bir grubun olsun, genel olarak her olası tekil yaşama evreninin kavranışından ayıran engeli aşmamızda yardımcı olmuyor. Bu durumda, iyi bir Husserl öğrencisi olarak Schütz'te hep kalmış olan, kendi deneyiminin genelleştirilmesi, artık yeterli olmaz. Şimdi görüngübilimsel yönelimli sosyolog, daha çok karşısındakiyle konuşmak durumundadır. Kendisini bir başkasıyla bağlayan ve yaşama evreninin bireyselliğinin bir önemi varsa, özel olana genel kategorilerin araştırılıp bulunmasıyla raslamanın da biricik yolu olan, bir iletişime girmelidir: çünkü içinde kendimizin ve başkasının kimliğini sabit tuttuğumuz, konuşulan dil, içinde genel ve özel olanın diyalektiğinin gündelik bir biçimde gerçekleştiği biricik ortamdır. İletişimsel deneyimin koşullarını, görüngübilimsel olarak onların ardından dolanmakla yerine getirmiş olmayız. Bu deneyim, görünür nesnelleştirme yoluyla çok hızlı bir biçimde sona erdirilmeyecekse, birarada yaşayan ve birlikte eyleyen öznelerin zaten kurulmuş olan öznelerarasılık çerçevesine alışmayı gerektirir; yani somut dil kalıplarının öğrenilmesini gerektirir.

Yaşama evreninin kuruluşunun analizi, Cicourel'in ondan yöntembilgisel olarak beklediği şeyi yerine getiremez. Düşünseme aracılığıyla, gündelik yaşam praksisinin ön kararları hakkında aydınlatılmış sosyolog, sosyal olgulara artık naif bir biçimde kendi ölçme standartlarını uygulayamaz. Ama iletişimsel deneyimin koşulları üzerine düşünseme, bizi bu iletişimin yöntemsel baskısından kurtarmaz; en iyi

durumda biz yöntemsel olarak ona alışabiliriz. Bireysel yaşama evrenlerinin yapısını yalnızca sosyal olarak alışılmış iletişimler yoluyla kavrarız; ama bu yapının belirli yasaları, Schütz'ün kabul ettiği gibi, görgüngübilimsel sezgiyle ya da Cicourel'in Garfinkel'le birlikte kabul ettiği gibi, görüngübilimsel olarak yönlendirilen deneylerle değil, sistematik bir biçimde oyuna katılmayla öğrenilir. Sosyolojinin görüngübilime başvurmasının tek işlevi, öteki işlem biçimlerinin nesnelciliği karşısında, öznel yaklaşım biçimini gerekçelendirmek değildir; bu tavır, söz konusu yaklaşım biçimini, anlayıcı sosyolojinin, bu yüzden tin tarihine girmek zorunda kalmadan işlevselci bir çerçeveden vazgeçebileceği kadar farklılaştırması da gerekir. Kültürel değerlerin betimlenişleri ve rollerin analiz edilişleri öznel olarak kastedilmiş anlamın açıklanmasına yöneliktir. Ama, rol analizleri açıkça, sosyal eylemlerin olgusal akışını nedensel olarak açıklamaya ya da önceden söylemeye yeterli olmadıklarında, ya sistematik bir tin tarihiyle yetinmek ya da nesnel yönelimli bir tin tarihine geri dönmek kaçınılmaz görünmektedir. Normatif olmayan koşulları içine alan ve rol sistemlerini nesnel bağlamları içinde serimlemek isteyen bir işlevselcilik, bu yolda yürür. Buna karşılık, görüngübilim, sosyalbilimsel analizin öznel yaklaşım biçiminin istisna olma iddiasını kurtarmaya uygun görünüyor.

Rollerin analizi, sosyal eylemin, bağlantı gruplarının bağlayıcı kural haline getirilmiş davranış beklentileriyle güdülendiğini kabul ediyor. Grup tarafından tipik beklenti olarak kurumsallaştırılmış olan, bireye bir yükümlülük biçiminde görünür. İmdi, güncel davranışın, sürekli hesaba katmamız gereken davranış normlarından sapmasını açıklamak için, incelemenin perspektifini değiştirmek yeterlidir: öznel olarak kastedilen anlamın güdüleyici gücünü aşırı biçimlendiren ve iptal eden nesnel bağlamlara başvurmak yerine, öyle görünüyor ki, analizin öznel yönelimli yaklaşım biçimini derinleştirme-

miz gerekmektedir. Sosyal norm olarak rolü, güncel rol analizinden ayırdığımızda, rolü oynayanın biyografik konumu, kaçınılmaz uyuşmazlığın açıklanması için gereken anahtarı verir. Role göre davranışı, eyleyenin kendi rolüyle ilişkisi içindeki perspektifinden yola çıkarak analiz edersek, normdan sapmalar görüngübilimsel olarak açıklanabilirler. Düşünsel zenginlik taşıyan tekil çalışmalarında, sosyoloji içindeki görüngüsel olarak keskinleştirilmiş bakışa saygınlık kazandırmış ve bu yüzden yeni "West-Coast Approach"un temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiş olan Erving Goffmann,[166] bu anlamda, *role*'ü *role performance*'ından ya da *role enactment*'inden ayırmıştır: "Bu düzeltilmiş versiyonda rol artık belirli bir konumdaki bireylerin tipik tepkisi olarak tanımlanabilir. Tipik rolün, verili bir konumdaki somut bir bireyin fiili rol performansından mutlaka ayırt edilmesi gerekir. Tipik tepki ile fiili tepki arasında genellikle biraz fark olduğunu umabiliriz; şimdi kullandığımız terimlerle söylersek, yalnızca bireyin konumundan kaynaklanıyorsa bu fark, bireyin durumunu algılayışının ve tanımlayışının değişen gerçeğine bağlı olacaktır. verili bir rol için normatif bir çerçevenin olması durumunda, uygun konumdaki bireyleri etkileyen karmaşık kuvvetler, tipik rolün sosyal yaşamda yapılagelenin yapılması gerekene dönüştürülmesi eğilimine karşın normatif modelden belli bir derece sapacağını kesinler. Bu durumda genel olarak, tipik rol, rolün normatif yönleri ve belirli bir bireyin fiili rol performansı arasında bir ayrım yapılabilir."[167]

Roller her defasında, eyleyenlerin sosyal yaşama evreninde konumlanmışlardır. Konumlanmış rol artık rol normuyla örtüşmez.[168]

---

[166] Krş. Asylums, *Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, N. Y. 1961; *Encounters*, Indianapolis 1961; *Stigma, Notes of the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs 1963.

[167] *Encounters*, a.g.y., s. 93.

[168] Almanya'da, Dahrendorf'un Homo Sociologicus modeliyle bir tartışmada, benzer bakış açıları tartışmaya sunulmuştur: H. P. Bahrdt, "Zur Frage des

Goffman bu uyuşmazlığı özellikle rol mesafesi bakış açısıyla incelemiştir.[169] Rol mesafesinin büyük olması durumunda, davranış beklentilerinin repertuarına isteğimiz gibi hükmedebiliriz: rolleri elimizde oynatabiliriz, onları manipülatif bir biçimde atayabilir, sona erdirebilir, ironik bir biçimde rollerin dışına çıkabilir ya da yeniden eski rolümüze geri dönebiliriz; buna karşılık, daha güçlü rol özdeşleşmesi durumlarında bağımlıyızdır, rolle boy ölçüşemeyiz, onun diktası altında yaşarız. Cicourel, sosyal rollerin yaşama evreninin bağlamına yerleşmesinin başka boyutlarını sayıyor. Her durumda, rolün üstlenilmesini (role-taking), eylem konumunun nesnel yorumu belirliyor. Bu yüzden, rolün konumlanması ve böylelikle geçerli normları eylem güdülenimlerine dönüştürülmesinin koşulları, yine yalnızca yaşama evreni analiz edilerek açıklanabilir: bağlayıcı kural haline getirilmiş davranış beklentilerinin kastedilmiş tipik anlamından geriye doğru, eyleyenin kendi konumunu ve kendi özanlayışını tanımlamakta uyduğu yorumlama kurallarını araştırmalıyız. "Tepki kalıpları, bizim, normların mevcudiyetlerinden ve tözsel niteliklerinden sonuç çıkarabilmemizi olanaklı kılar, ama bu kalıplar aktörün, ötekinin rolünü nasıl algıladığını ve sonuç olarak kendi rolünü nasıl biçimlendirdiğini bize söylemez. Normların farklı algılanışını ve yorumlanışını ve günlük yaşamdaki uygulanışlarını ve zorlama karakterini açıklamaz. [...] Uygun olan ve umulana ilişkin 'tipik' ve çoğunlukla ifade edilmemiş kavramlar, (uygulamalı ve zorlama) normatif davranışı değerlendirmek ve katılmak için örtük bir modelle donanmış bir aktör sağlar. Sosyolojinin çok nadir ele aldığı empirik bir konu, aktörün, formal olarak ifade edilmiş ya da yazılmış kurallar, beklenene ya da uygun

---

Menchenbildes in der Soziologie," *Archives Eur. Soc. II*, 1961, Nr. 1, s. 1 vd.; Bahrdt, görüngübilimsel yaklaşıma bağlı kalan az sayıdaki sosyologtan biridir. Roller sorunsalı için ayrıca bkz. H. Dopitz, "Der Begriff der sozialen Rolle," *Recht und Staat*, H. 331/332, Tübingen 1967.

[169] "Role Distance," *Encounters*, a.g.y., s. 85 vd.

olana ilişkin beklentiler ve ifade edilmiş ve ifade edilmemiş kuralların uygulamalı ve zorlama karakteri arasındaki nasıl idare edileceğidir."[170]

Cicourel "rules of conduct" [yönetme kuralları] ve "basic rules of everyday-life" [günlük yaşamın temel kuralları] arasındaki ayrımda diretiyor: bir bireyin sosyal yaşama evreninin onlara uyulursa kurulduğu aşkınsal kurallar, böylelikle geçerli normların eylem nedenine çevrilmesi için dönüştürme kuralları değerini kazanıyorlar. İçinde normların 'kabul edildikleri' eylem konumunu belirliyorlar. Ama şimdi bu yorumlama kuralları bireylerin ya da grupların bireysel yaşam bütçesinin değişmez donanımı değillerdir; yaşama evrenin yapılarıyla birlikte, kimi zaman farkına varılmayan sürekli kaydırmalarla, kimi zaman da sıçramalarla ve devrimci bir biçimde sürekli değişirler. Açıkça, empirik araştırmanın nesnesi olarak onlardan çok şey beklnmektedir. Oysa, bu kurallar da, varılacak son nokta değil, kavranılması gereken toplumsal süreçlerin ürünüdürler. Aşkınsal kuralların biçimlendikleri ve bir yaşama evreninin yapısal düzenini saptadıkları empirik koşullar da sosyalleştirme süreçlerinin ürünüdürler. Bu yüzden, bu süreçlerin toplumsal normlarla ilişkilendirilmeden nasıl kavranabileceklerini anlayamıyorum. Durum böyleyse, yorumlama kuralları, sosyal eylemin kurallarından ilkesel olarak ayrılamazlar. Toplumsal normlara başvurmadan, bir yaşama evreninin 'kuruluş düzeni'nin ne oluşması ne de değişmesi açıklanabilir, ve yine de bu düzen kendi açısından, normların, bizim neyin norm olduğunu ancak onların içinde gördüğümüz eylemler içindeki normlara bireysel olarak çevrilmesinin temelidir.

Elbette yorumlama kuralları ile toplumsal normlar biçimindeki analitik ayrımın iyi bir anlamı var. Ama bu iki kural kategorisi de

[170] Cicourel, a.g.y., s. 202 vd. [Metinde Ingilizcedir, –y.n.]

birbirinden bağımsız olarak analiz edilemez; her ikisi de aynı toplumsal yaşam bağlamının momentleridir. Yine de, yalnızca kesin anlamda bir aşkınsal mantıksal incelemeye yaklaşan, yaşama evreni analizinin önceliği kalkarsa, o zaman, kökenleri zor anlaşılır yorumlama kuralları, kategorilerini içinde eyleyenin kendi konumunu ve kendi özanlayışını tanımladığı bir dilin gramer kurallarından başka bir şey olmazlar. Basic rules ile rules of conduct arasındaki karanlık ilişkide, içselleştirilmiş gündelik dil ve rol sitemlerinin birbirleriyle olan ilişkisini öğreniriz. İletişimsel eylemde her ikisi, dil ve pratik, birleştirilmiştir. Wittgenstein buna dil oyununun ve yaşama biçiminin bağlantısı diyor.

Görüngübilimsel yaklaşım biçimi, bilinç analizinin sınırları içinde kalıyor. Bu yüzden Cicourel ve Garfinkel de, yaşama evreninin, mantıksal değeri empirik bir bilim çerçevesinde şüpheli kalan analizinden, dil analizine giden akla yatkın adımı atmayı başaramazlar. Bilinç yapılarında, dil oyunlarının gramerinin, elle tutulur kurallarını göremezler. Bu engelin sistematik nedeni, Schütz'de kolaylıkla kanıtlanabilir; izler doğrudan doğruya Husserl'e götürüyor.[171] Schütz, kartezyen yöntemlerden ve deneyim ve yargı üzerine çalışmalardan oldukça yararlanarak, yaşama evreninin simgesel yapılanmasını betimliyor. Bu yapılanma, her aşamada, içinde, her algılanmış unsuru, birlikte verilmiş olan ama doğrudan görülemeyen bir unsurlar avlusundan kavrayabildiğimiz bir gönderme bağlamı olarak kurulur. Verili olan, salt birlikte verilmiş olanın ufkundan tam algılanır. "Birlikte verilmiş olanın deneyiminin kendi özel doğrulama stili vardır: hep birlikte verilmiş olan, kendi özel, birlikte verilmiş ufukları boyunca, daha ilerde gerçekleştirilen ve doğrulanan deneyimlere, potansiyel olarak doğrulanabilir yeni sentezler ve yeni sezgisel olmayan sezinleyişler içeren iyi düzenlenmiş göstergeler sistemine göndermeler ya-

[171] Krş. *Symbol, Reality and Society*, Collected Papers I, s. 287 vd.

par."[172]

Birincil deneyim, tamalgı ilişkilerinin damgasını böylesine taşıdığı için, simgeler aşamasında dil olarak bağımsızlaşmış işaret sistemleri var olabilir. Cassirer'de dil, ötekilerin arasında, bilincin serimleme işlevi içinde temellenmiş olan bir işaret sistemiyse ve bilincin yapılanışı, dil iletişiminden türetilmezse, Husserl'de ve Schütz'te de dilsel simgeler kapsayıcı tam algı başarısında, aşkınsal Ben'i kurarlar. Monadlar, dilsel öznelerarasındalığı önce kendilerinden dışarı örerler. Dil henüz, tellerinde öznelerin asılı olduğu ve öznelerin kendilerini onlarda ancak oluşturdukları bir ip değildir.

7. Dilbilimsel Yaklaşım Biçimi

7.1 Günümüzde, geleneksel bilinç sorunsalının yerine, dil sorunsalı geçti: dilin aşkınsal eleştirisi, bilinç eleştirisini ortadan kaldırıyor. Husserl'in "yaşama evrenleri"ne karşılık düşen, Wittgenstein'ın "yaşama biçimleri", artık bir bilincin sentezi kurallarına değil, dil oyunlarının gramer kurallarına uyuyorlar. Bu yüzden dilbilimsel felsefe ve eylem arasındaki bağlamı çoktandır, görüngübilim gibi, anlam bağlamlarının bir kuruluşundan, yani bilinç edimleri üzerine kurulu bir dünyanın aşkınsal çerçevesi içinde kavramıyor. Yönelimsel eylemin incelenmesinin de karşısına çıkan, yönelimlerin birbirine bağlanışı, artık 'anlam'ın aşkınsal bir doğuşu ile değil, dilsel imlemlerin mantıksal bir analiziyle açıklanıyor. Dilbilimsel yaklaşım da, görüngübilimsel yaklaşım gibi, sosyal eylemi öznelerarasılık düzleminde inceleyen, anlayıcı bir sosyolojiye götürüyor. Ama artık öznelerarasılık, bir yaşama evreninin karşılıklı olarak sınırlanmış ve gücül olarak birbirinin yerine geçirilebilir perspektifleri aracılığıyla oluşmaz; tersine, simgelerle yönetilen etkileşimlerin gramer kuralla-

[172] Schütz, a.g.y., s. 296. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

rıyla verilmiştir. Yaşama evrenlerinin yapılanmasının aşkınsal kuralları, şimdi iletişim süreçlerinin kurallarında dil analiziyle kavranabileceklerdir.

Analitik yaklaşım biçiminin kaydırılması, inceleme düzleminin yer değiştirmesiyle telafi edilir: sosyal eylemler şimdi, simgeler arasındaki iç ilişkilerin analiz edildiği biçimde analiz edilebilirler. Aşkınsal tutumda bir empirik inceleme yolundaki paradoksal talebin, artık yanlış anlamalara vardırması gerekmez; bu istem, basit bir biçimde, dil analiziyle karşılanabilir. Çünkü, simgelerin birbirlerine bağlanmasındaki dilbilimsel kurallar, bir yandan, betimsel olarak ele alınabilen nesne durumları olarak, empirik bir analize açıktırlar, ama öte yandan olgular düzleminde değil, olgular üzerine tümceler düzleminde kurulan, daha yüksek düzeyde verilerdir. Dilbilimsel incelemeler, zaten her zaman empirik doğrultudaki mantıksal analizler olmuşlardır. Şimdi, anlayıcı sosyolojinin dikkati de bu düzleme çekilmektedir. Bunun, netlik gibi bir yararı vardır. Artık şimdiye dek felsefeye ayrılmış olan ve yalnızca belirli bir gelenekte dışlanmış olan aşkınsal mantıksal işlem biçimleriyle bağlantı kurmak gerekmemektedir. Bu düşünseme düzleminin, deneysel olarak sınanabilir tümceler düzlemiyle karıştırılma olasılığı yoktur. Dil analizi, kavramların analizi olarak, yanlış anlamaya yol vermeyecek bir biçimde, yasa hipotezlerinin sınanmasının karşısına koyulmuştur.

Dilbilimsel yaklaşım biçimi bu netliği, davranışsalcılıkla keskin bir karşıtlık içinde olmasına borçludur. Davranışsalcılık, eylemi davranışa indirgeyerek, toplumu doğayla özdeşleştirir ve nesne alanlarının yapısal farklılıkları karşısında kararlı bir bilinemezci tavır alırken, dilbilimi, simgesel olarak sağlanan davranış biçimlerinden, doğal yönü bütünüyle silmekte ve toplumu idealist bir biçimde, bir simgeler bağlamına yüceltmektedir. Dilbilimsel yaklaşım, sosyal olguları bütünüyle işaret sistemlerinin yanına koymaktadır. Deneyim

bilimi olarak bir sosyoloji için her iki konum da aynı temele: tümceler ile olgular arasında kesin bir ayrıma, dayanırlar. İşaretler arasındaki içsel ilişkiler mantıksaldır, olaylar arasındaki dışsal ilişkiler empiriktir. Nasıl ki davranışsalcı yaklaşım, sosyal eylemi bir taraf için istiyorsa, dilbilimsel yaklaşım da öbür taraf için istemektedir – bu anlamda ikisi de birbirini bütünleyici bir tutum içindedir. Yine de, dilbilimsel felsefe dili salt bir işaretler sistemi olarak ele alırsa, toplumsal ilişkilerin içsel bağlantılarla özdeşleştirilmesi, dışsal bağlantılarla pozitivist özdeşleştirmeden daha az ikna edici olacaktır. Sosyal eylem alanına dil analiziyle yaklaşma, simgeler arasındaki içsel ilişkiler, eylemler arasındaki bağlantıları açıkladıklarında inandırıcıdır. Dilleri grameri o zaman içkin anlamlarına göre, iletişimin ve olası pratiğin bağlamlarını saptayan bir kurallar sistemi olur: "Sosyal ilişkilerin önermeler arasındaki mantıksal ilişkiler gibi olması gerektiği, önermeler arasındaki mantıksal ilişkilerin kendilerinin insanlar arasındaki sosyal ilişkilere bağlı olduğundan daha az gariptir."[171]

Dil analizi, anlayıcı bir sosyolojinin yöntembilgisi için ancak, mantıksal pozitivizm, *özeleştirinin iki aşamasından* geçtikten sonra önem kazanabilir: düşünsemenin iki aşaması, Wittgenstein'ın imzasını taşıyor. *Tractatus* istenilen bilimsel evrensel dilin aşkınsal dilincini bilince çıkarıyor. *Philosophische Untersuchungen*, aşkınsal "dilin kendisini"nin kurgu olduğunu görüyorlar ve gündelik dilde yapılan iletişin gramerlerinde, yaşam biçimlerinin kuruluşunun kurallarını keşfediyor. Aşkınsal düşünseme aşamasını, sosyal dilbilimsel olanından ayırabiliriz. Wittgenstein'ın biyografi kesitinde, görüngübilimin Schütz tarafından benzer bir biçimde geliştirilmesinde öne çıkmayan, sistemli bir geçiş belirginleşiyor. Böylece, buradan, sosyolojik olarak verimli kılınmış bir görüngübilim, genel olarak yaşama evreninin aş-

[171] P. Winch, *The Idea of a Social Science*, a.g.y., s. 126, Almanca basımı Frankfurt/M. 1966. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kınsal analizini ve mevcut bulunmuş yaşama evrenlerinin analizleri arasındaki uçurumun aynı ölçüde ilkesel olarak bilincine vardığında ortaya çıkan sorunlara ışık tutuluyor.

Wittgenstein'ın ilk dönemindeki dil aşkınsalcılığı, Stenius'un net bir biçimde gördüğü ve Apel'in üzerinde çalıştığı gibi,[174] bazı açılardan, Kant'ın aşkınsal felsefesine benzer: aşkınsal bilinç genel olarak, dünyayı resmeden evrensel dile karşılık düşer. Bu dilin mantıksal biçimi, a priori olarak nesne durumları hakkındaki olası önermelerin koşullarını saptar. Nesne durumları, mevcut olduklarında, olgulardır; tüm olguların cisimlenişi dünyadır, Kant'ın diliyle konuşulacak olursa: görüngüler dünyası. Olası deneyimin ve bilginin nesnelliğinin aşkınsal koşulları olarak görü ve anlık kategorilerine, olduğu gibi olan hakkında empirik açıdan anlamlı önermelerin içinde a priori olanaklı oldukları modeli belirleyen sınırları çizen bilimsel evrensel dilin sözdizimi karşılık düşer. Bu dil aşkınsalcılığı, saf aklın eleştirisini, dil eleştirisel bir biçimde aşar. Aynı zamanda, yeni pozitivizmin yeniden benimsediği eski nominalist dil eleştirisini sona erdirir.

Dil eleştirisi zaten her zaman, arı düşünceyi çarpıtan bir gündelik dilin belirginleştirilmesiyle uğraşmıştır. Dil eleştirisinin varsayımı düşüncenin biçimiyle gündelik dildeki dilegetirimin yapısı arasındaki farktır. Witggenstein geç döneminde adeta dilsel kategorileri, içinde anlam kazanabilecekler biricik yer olan mantıksal bağlamın ötesinde kullanmamız sonucunda ortaya çıkan aşkınsal bir görünüşü hesaba katıyor. Saf aklın eleştirisi, dil eleştirisi düzleminde, "Anlığımızın,

---

[174] E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford 1960, Bölüm XI: "Wittgenstein as a Kantian Philosopher," s. 214 vd., ayrıca: K. O. Apel, "Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem des Geisteswissenschaften," *Philos. Jahrbuch*, 72. Yıl, Münih 1965, s. 239 vd.; aynı yazarın, "Wittgenstein und das Problem des Verstehens," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63. Yıl, Kitap I, s. 49 vd. Apel'in incelemeleri, benim Wittgenstein yorumumu önemli ölçüde belirlemiştir.

dilimizin araçlarıyla büyülenmesine karşı savaşım" biçimini alıyor. Ama Tractatus dönemindeki Wittgenstein, daha sonraki görüşüne karşıt olarak, dilin doğru çalışmasının ölçütlerini veren anlığın mantıksal biçiminin, gündelik dilin alışılmış gramerinde aranmaması gerektiği inancındadır: "Ondan [gündelik dil], dilin mantığını dolaysız olarak çıkarmak, insan için olanaksızdır. Dil düşünceyi örter. Öyle ki, örtünün dış biçiminden, örtülen düşüncenin biçimi konusunda sonuç çıkarılamaz, çünkü örtünün dış biçimi, tamamiyle başka amaçlar için kurulmuştur; gövdenin biçimini belli etmek amacıyla değil."[175]

Ama gündelik dildeki formüllendirmeler, dünyayı serimleyen bir ideal dil ölçütüne göre ölçülebilirler, bu dilin yapısı empirik açıdan olası anlamlı önermeler evrenini saptar. Demek ki, geleneksel her tümce için bir ve yalnız bir eksiksiz analiz vardır; bu analiz tümcenin, dilin mantıksal açıdan saydam dilinde yeniden kurulmasıyla eş anlamlıdır. Bu dönüşüme yatkın olmayan tüm doğal tümceler, anlamsız oldukları için elenebilirler.

Principia Mathematika, bilimsel bütünlük dili için bir model veriyor. Evrensel dil atomik bir yapıdadır: her karmaşık tümce, basit tümcelere ayrılabilir. Bu durum doğruluk açısından işlevseldir tümcelerin doğruluk değerleri, argümanlarının doğruluk değerlerine bağlıdır. Bu değer, bir serimleme işlevi anlamında, gerçeklikle bağdaşır: her basit tümceye bir olgu karşılık gelir. Wittgenstein'ın asıl radikalliği, böyle bir evrensel dili önermesinden çok, bu dilin değerini düşünsemesinde kendini gösterir. Pozitivizm dil analizini yöntembilgisel bir amaçla yapar ve biçimsel bir bilim halinde kurarken, Wittgenstein, indirgemeci düşünmenin gidişine karşı, dilin gerçekliğin bilinmesini nasıl olanaklılaştırdığı biçimindeki bilgi kuramsal soruya geçerlilik kazandırıyor. Bu bakış açısıyla, bütünlük dilinin mantıksal

[175] *Tractatus* 4.002. (Türkçesi: *Tractatus Logico Philosophicus*, Çeviren: Oruç Aruoba, BFS, 1985; bundan sonraki alıntılar bu kitaptan yapılacak, –ç.n.)

sözdiziminin, kesin anlamda aşkınsal bir mantık olduğu ortaya çıkıyor. Çıkış noktası, dilin düşünseme özelliğini dışlayan, nominalist bir kavrayıştır: "Hiçbir tümce kendi üzerine bir şey söyleyemez, çünkü tümce işareti kendi kendisinin içinde kapsanamaz" (3.332). Wittgenstein, Russel'in tipler kuramını, bilgikuramsal bir biçimde kullanarak, evrensel dile uyguluyor: "Tümce bütün gerçekliği ortaya koyabilir, ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gereken şeyi – mantıksal biçimi, ortaya koyamaz. Mantıksal biçimi ortaya koyabilmek için kendimizi tümceyle birlikte mantığın dışına çıkarabilmemiz gerekirdi, yani dünyanın dışına. Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz; o, onda, yansır. [...] Dilde kendini dilegetireni, biz onunla dile getiremeyiz." (4.12, 4.121).

Evrensel dilde izin verilen tümceler, sadece, eğer varsalar, dünya içindeki olgular olan tümcelerle bağdaşırlar. Tractatus'un tümceleri gibi, mantıksal biçimi dile getiren, onlarla nesne durumlarını anlamlı bir biçimde serimleyebildiğimiz tümceler, evrensel dille düşünsemeli olarak ilişkilidirler ve bu yüzden o dile ait olamazlar. Empirik anlamlı önermelerin mantıksal koşullarını yerine getirmezler. Konuşulamaz olanı formüle ettiklerinden, dilin aşkınsal değerine dikkat çekerler.

Wittgenstein da, Husserl gibi, ufukların karşılaştırılmasından yararlanıyor: optik olarak algılanabilen her şey, bir görüş alanı içinde verilmiştir, ama gören gözün gövde merkezli kesitini, perspektifi, böyle göremeyiz – perspektif, kendini, algılananın ufkunda gösterir. Dilin matığında da durum budur; dünya içinde olup bitenler üzerinde düşünülebilir tüm önermelerin mantıksal biçimiyle, dünyanın kendisinin yapılarını da saptar: "Dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler." (5.6) Ama bu dil ötesi tümcelerin doğruluğu, onların mantıksal olanaksızlığında belli olur: dilin mantığı, dünya içinde olanları kavrayışımızın çerçevesini, yani dünyanın nasıl olduğunu, aşkınsal

zorunlu bir biçimde saptarken, bu durum, kendisini bu dilin içinde dilegetiremez. "Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır. Mantıkta, bu yüzden, şunu söyleyemeyiz: Dünyada şu şu var, şu yok. Bu çünkü, görünürde, bazı olanakları dışarıda bırakabildiğimizi varsayar, ve bu da öyle olamaz, çünkü o zaman mantığın, dünyanın sınırlarının ötesine geçmiş olması; yani, bu sınırlara öteki yandan da bakabiliyor olması gerekirdi[...]; o zaman, düşünmediğimizi, söyleyemeyiz de." (5.61)

Wittgenstein, Hegel'in sınır diyalektiğinden kaçınıyor, çünkü Kant'ın aklın kullanımını eleştirel bir biçimde akla uygun bilgiyle sınırlandırmasını, yalnızca özeleştirisel bir kırılma içinde yineliyor: kendi aşkınsal felsefesinin dili artık evetleyici değil.

Mantığın aşkınsal olduğuna ilişkin temel ilkeyi, Wittgenstein şu tümceyle irdeliyor: "Mantık bir öğreti değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır." (6.13) Bu, mantığın, basit tümcelerin tekil olguları resmetmesi gibi, dünyayı bir bütün olarak resmeden bir tümceler sistemi olarak formüllendirilebileceği anlamına gelmez – bir öğreti özellikle değildir. Daha çok, mantıksal biçimdeki tümcelerin kullanılışı, dünyanın yapısını kendini konuşmada gösteren ama tümcelerle dile getirilemeyen, adeta verili bir şey olarak yansıtır. Geç dönem felsefesine bir ön hazırlık olan *Philosophischen Bemerkungen*'de, bu dilsiz spekülasyon anlamında, mantıktan şöyle söz edilir: "Dünyanın özüne ait olan üzerinde konuşulamaz. Ve felsefe, bir şey söyleyebilecek olsaydı, dünyanın özünü betimlemesi gerekirdi. Ama dilin özü dünyanın özünün bir resmidir; ve gramerin yöneticisi olarak felsefe, gerçekten de dünyanın özünü kavrayabilir; ancak, dilin tümcelerinde değil, dil için konulmuş anlamsız işaret bağlantılarını dışlayan, kurallarda."[176]

Dil eleştirisi, dil ötesi tümcelerin anlamsızlığını kanıtlamakla,

[176] *Phil. Bem.* 54.

üzerinde konuşulmayanın, kendini pekala gösterdiğini, bilince çıkarır: "Söylenebilir olanı açıkça ortaya koymakla, söylenemez olanı imleyecektir."(4.115) Wittgenstein, mistik geleneklerle uyum içinde, dil eleştirisi alıştırmasını, sesini çıkarmayanın, dünyanın üzerinde konuşulamaz özünü görmesini sağlayan egzersiz olarak öneriyor. Wittgenstein, düşünsemenin, anlık adına dışlanmasını acımasız bir biçimde sürdürmek ve tümdengelimli serimlemenin zorlaması ile dolaysız görünün coşkusu arasında hiçbir orta bırakmamak için yeterince pozitivisttir. Ama ilk dönemindeki Wittgenstein da, pozitivist büyünün dışına, dilin mantığını olgular blokunun etrafına gerilmiş aşkınsal bir ağın mantığı olarak anladığı ölçüde çıkmıştır. Dil eleştirisinin araftaki çabalarının da, karşı koyduğu dil kadar metafizik, ve bununla birlikte hiç olmayan deneyimleri gösteren bir dilden yararlanmaları gerektiğine dikkat çekiyor. Dolaylı yoldan konuşan mistiğin bu kendini yadsıyan yöntemiyle, Wittgenstein aşkınsal felsefesel görüşü yineliyor: "Özne, dünyada değildir, dünyanın sınırlarından biridir." (5.632)

Bu aşkınsal öznenin tekliği, evrensel dilin tekliğiyle parçalanır. Wittgenstein'ın Tractatus'da bilgikuramsal olarak temellendirdiği ve yöntembilgisel düzlemde bir tek bilim programına tercüme edilen programın, uygulanamaz olduğu görülmüştür. Dilsel anlatımların indirgeyici analizinin karşısına çıkan ilkesel zorlukları, burada bir kez daha saymam gerekmiyor.[177] Bağımsız *basit tümcelerden* oluşan bir zeminin bulunamaz; elbette ki, bir dilin basit bileşenleri de, ancak bir tümceler sisteminin parçaları olarak anlamlıdırlar. *Doğruluk açısından işlevselcilik* talebi, yalnızca fizikselcilik pahasına yerine getirilebilir. Ama, yönelimsel önermelerin, onlara uyularak kapsamlı bir dile tercüme edilebildikleri kurallar verilemez. Sonunda, tek dilin *resmetme*

[177] Krş. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford, 4. Basım, 1965, özellikle s. 130 vd.

işlevinin de metafizik bir kabul olduğu görülmüştür. Yalnızca, işaretlerin ve nesne durumlarının betimsel bir düzenlenişini geçerli kılan nominalist dil kavrayışı, dil kiplerinin indirgenemez çeşitliliğinin hakkını veremez. Tümcelerin gerçeklik üzerinde ayrıcalıklı *bir* uygulanma türü yoktur: " 'İşaretler, 'sözcükler', 'tümceler' dediğimiz her şeyin sayısız kullanım biçimi vardır. Ve bu çeşitlilik sabit, bir defalığına verilmiş bir şey değildir, tersine, dilin, dil oyunları diyebileceğimiz yeni tipleri ortaya çıkarlar, ve ötekiler eskirler ve unutulurlar [...] Dilin araçlarının ve onların kullanılış biçimlerinin çeşitliliğini, sözcük ve tümce türlerinin çeşitliliğini, mantıkçıların (ve Mantıksal-Felsefi makalenin yazarının da) dilin yapısı üzerine söyledikleriyle karşılaştırmak ilginç olacaktır."[178]

Nominalizmin, tek geçerli betimsel karşılıklı konum biçimi olarak kabul ettirmek istediği adlandırma, üstelik türetilmiş bir kiptir: "Diyebiliriz ki: adlandırmadan sonra, ancak onunla bir şeye başlamak isteyenler anlamlı sorular sorabilir."[179] Kopyalama işlevi, dilin kendisiyle değişiklik gösteren, dilin temel uygulanma türlerini zaten varsayar: "Emir verme, sorma, anlatma, sohbet etme de yürüme, yeme, içme ve oynama kadar, bizim doğal tarihimize dahildir."[180]

Wittgenstein bir zamanlar ulaşmak istediği ideal dil, aşkınsal bir 'genel olarak dil'den betimsel zorlaycılıkla ortaya çıkmaz. İncelmiş dilleri yine de, geleneksel kurallardan elde edebiliriz. Carnap, dil analizini böylelikle, bilim dillerinin bir kuruluşu biçiminde geliştirmiştir. Dil analizi sonra, yöntembilgisi için bir yardımcı bilim statüsüyle yetinir. *Tractatus*'un ulaştığı, düşünsemenin aşkınsal mantıksal düzleminden, bu arada artık hiçbir yol pozitivizme geri götürmez. Olası biçimselleştirilmiş dillerin hiyerarşisi de, gündelik dili, kaçı-

[178] *Phil. U.* 23.
[179] *Phil. U.* 31.
[180] *Phil. U.* 25.

nılmaz bir biçimde son üst dil olarak varsayar. Düşünseyen dil analizi, bu geride kalan tabakayı sahiplenir ve, *Tractatus*'un insanlar için olanaksız ilan ettiği şeye: dilin mantığını, gündelik dilin kendisinden elde etmeye, çalışır. *Philosophischen Bemerkungen*'de şöyle denilir: "Mantık, bizim dilimizi değil de ideal bir dili ele alsaydı, ne tuhaf olurdu. Çünkü bu ideal dil neyi dilegetirecekti ki? Elbette, bizim şimdi, bildik dilimizde dilegetirdiklerimizi; o zaman mantık da bu dili incelemelidir. Ya da başka bir şeyi: ama bunun ne olduğunu ben nasıl bileyim? – Sahip olduğumuz bir şeyin mantıksal analizi, sahip olmadığımız bir şeyin değil. Demek ki o, oldukları gibi olan tümcelerin analizidir. (İnsan toplumu şimdiye dek, doğru bir tümce kurmadan konuşmuş olsaydı, tuhaf olurdu.)"[181]

Dil analizi, ancak bu yön değiştirmeyle, anlayıcı bir sosyolojinin temellendirilmesi için önem kazanır.

7.2. Evrensel dilin tamamlanması, yöntembilgisel açıdan yalnızca 'doğabilimlerinin tartışmalı alanının' (4.113) sınırlanmasını içerirdi. *Tractatus*, bilimler açısından felsefeye, yalnızca araftaki, "Söylenebilir olandan, yani doğabilimi tümcelerinden –yani, felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan bir şeyden– başka bir şey söylememek" (6.53) görevini vermişti. Dilin mantığı açısından elverişli önermelerin anlamı, doğabilimsel tümceler modeline göre belirleniyor; bu yüzden, anlamsızlığı elemiş olan dil analizi, doğa bilimleriyle olumsuz bir ilişki içinde kalıyor. *Tractatus*'un sonunda, bu düşünceyi bir kez daha irdeleyen, tuhaf bir düşünüş yer alıyor. Olası olguları aşan tümcelere izin verilmediği için, anlamlı bir biçimde, etik tümceleri olamaz: Tümceler hiçbir yüksek şeyi dilegetiremezler (6.42). Etik tümcelerin normatif bir anlamı vardır; bu normlar dünyada olgulara karşılık düşmezler. Postulatlar, eyleyen öznelerin istencine yönelirler; ama bu postulatlar

[181] *Phil. Bem.* 3.

iç dünyaya ait olanın özelliğini taşımazlar. Bu yüzden etik tümceler olsa olsa bütün olarak bir dünyayı karakterize edebilirler. Bir etik olsa bile, aşkınsaldır: "iyi ya da kötü isteme dünyayı değiştirecekse, dünyanın ancak sınırlarını değiştirebilir, olguları değil; dille sözü edilebilir olanı değil. Kısacası, bu yolla dünyanın o zaman tümüyle başka bir dünya olması gerekir. Sanki bütün olarak batması ya da çıkması gerekir. – Mutlunun dünyası, mutsuzunkinden başka bir dünyadır." (6.43)

Varsayımsal düşünüşün önemi, etik tümceler örneğinde bir kez daha evrensel dilin ve böylelikle genel olarak anlamlı konuşmanın sınırlarına açıklık kazandırması gereken bir düşünce deneyimi olmasıdır. Etik tümceler normatif bir düzeni ortaya koyarlar. Yalnızca olgu önermelerine izin veren bir dilde bir anlamları olamaz. Aşkınsal düzlemde, etik olarak tasarlanmış düzene aynı zamanda gramatik olarak zorunlu bir düzenin bağlayıcılığı düşerse, etik tümcelere de bir anlam düşebilir. Resmetme bağlantısı dil ve gerçeklik ilişkisini bir ve son defa olmak üzere ontolojik olarak belirlediği sürece, bu düşünce saçmadır. Ancak bu önkoşul ortadan kalktığında, içinde dilin grameriyle birlikte aynı zamanda dilin gerçekliği uygulanışının da değişebileceği bir boyut belirginleşir. Dilin aşkınsalcılığı o zaman bir ölçüde etikleşir; gramer, benim dünyamın ilkesel olarak değişebilir sınırlarını kendisi belirleme gücünü kazanır.

Wittgenstein'ın tek dil düşüncesinden ve bu dilde kendini pozitivist bir biçimde kopyalayan olgular dünyası düşüncesinden vazgeçmesi gerektiğinde, bu düşünce deneyimi konusunda ciddiydi. Empirik diller çeşitli ve değişken dünya görüşlerini yine de aşkınsal bağlayıcı bir biçimde belirlediklerinde, dilsel olarak sabitlenmiş bir dünya, sadece kuramsal olan anlamını yitirir. Dilin mantığı ve gerçeklik ilişkisi pratikleşir. Gramatik olarak belirlenmiş dünya şimdi, içinde gerçekliğin yorumlanacağı ufuktur. Gerçekliği farklı yorumlamak,

aynı bağlantı sisteminin içinde betimlenebilir olgulara değişik seçmeci yorumlar vermek demek değildir; gerçekliği farklı yorumlamak daha çok, değişik bağlantı sistemleri tasarımlamak demektir. Bu sistemler artık işaretlerin ve nesne durumların bağdaşıklığı kuramsal ölçütüne göre belirlenmezler. Bağlantı sistemlerinden her biri daha çok, işaretlerin nesne durumlarıyla verili bir ilişkisine örnek oluşturan pratik tutumları belirler: gramerlerin sayısı kadar 'nesne durumları' tipi vardır. Gerçekliği farklı yorumlamak, bu dile aşkınsal düzlemde onları 'yalnızca' farklı yorumlamak da değildir, bu, gerçekliği değişik yaşam biçimlerine entegre etmek anlamına gelir. Wittgenstein'ın geç dönem felsefesinde doğabilimlerinin erksizleştirilmiş tekel dili, gerçekliği artık kuramsal olarak tek bir dünya görüşü çerçevesine değil, pratik bir biçimde değişik yaşama evrenlerine kapatan doğal dillerin çoğulcuğuna yer açar. Bu dil oyunlarının kuralları, hem dillerin hem de yaşama biçimlerinin gramerleridirler. Her etiğe ya da yaşama biçimine bir kendi mantığı, yani *belirli* ve indirgenemeyen bir *dil oyununun* grameri karşılık düşer. Etik tümceler şimdi de söylenemezler; ancak, şimdi, dil analiziyle saydam kılabileceğim gramerin kendisi etiktir: artık evrenin ve olguların tek dilinin mantığı değil, sosyal bir yaşama evreninin kurucu düzenidir.

Böylelikle pozitivist dil analizi *ikinci aşamaya, sosyal dilbilimsel özdüşünseme* aşamasına ulaşır. Dil eleştirisi, arı aklın eleştirisinden, pratik aklın eleştirisine geçişi gerçekleştirir. Dilin ve yaşama biçiminin özdeşleştirilmesiyle, pratik akıl evrenselleşir: doğa bilimlerinin dili de şimdi birçokları arasında *bir* dil oyununun yaşam pratiği çerçevesi içinde kurulur. Dil analizi, Tractatus'da iddia edebildiği bilim mantıksal önemini, bu düzlemde yitirir: artık doğa bilimlerinin tartışmalı alanını sınırlamaz. Buna karşılık sosyal bilimler için özel bir önem kazanır: sosyal eylemin alanını sınırlamakla kalmaz, onu belirler.

Evrensel dilin mantıksal aydınlatılışının, bilimsel araştırma için

ancak, empirik bir dilin kurallarıyla, empirik anlamlı olası önermelerin alanını sınırlamaya yönelik öneğitimsel bir görevi olabilirdi. Buna karşılık, gündelik dilin mantıksal analizi, yaşama biçimlerinin gramerinde, sosyal bilimlerin nesne alanına kendisi girer. Felsefe "gramerin yöneticisi" olarak, yalnızca dolaylı bir biçimde de olsa, dünyanın özünü ele alır. Bu dünya eskiden doğanın dünyasıydı; dünyadaki olgular, doğa olaylarıydılar, yani doğa bilimlerinin konusuydular. Bu olaylar dünyanın içindekilerle ilintilidirler, 'dünyanın özü'yle değil. Tractatus'dan vazgeçildikten sonra, dil analizi çok sayıda grameri ele alır; bu gramerlerde dünyaların özü yansır. Ama toplum böylesi yaşama evrenlerinden kuruluyorsa, bunların kendileri de, sosyolojinin ilişkili olması gereken 'olgular'dır. Bu yüzden sosyal olguların statüsü doğa olaylarınınkinden farklıdır, ve sosyal bilimlerin statüsü de doğa bilimlerinkinden farklıdır. Dil analizi eskiden, genel olarak bilimle özdeşleştirilmiş olan doğa bilimleri için, yalnızca aşkınsal mantıksal ön koşulları aydınlatabilmiş ve aydınlatması gerekmişken; şimdi yapısı gereği, anlayıcı bir sosyolojiye benzer. İkisi de, sosyal yaşama evrenlerinin biçimleri olarak dil oyunlarının kurallarını analiz ederler.

Peter Winch, Wittgenstein'a dayanarak, anlayıcı sosyolojiyi dilbilimsel olarak temellendirmeye giriştiğinde, bağlantı noktası budur: "Epistemologun başlangıç noktasının sosyologunkinden çok farklı olduğu doğrudur, ama eğer Wittgenstein'ın argümanları sağlamsa, o (yani bir 'yaşam formu' kavramı) eninde sonunda kendisiyle ilgilenmek zorunda kalacaktır. bu da şu anlama gelir: sosyoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiler, normalde olduğu düşünülen durumdan farklı ve daha yakın olmalıdır. [...] Sosyolojinin temel sorunu, genel olarak felsefeye ait olan sosyal görüngünün doğasının dökümünü vermektir. [...] sosyolojinin bu bölümü gerçekten yanlışlıkla epistemolojiye dahil edilmiştir. 'Yanlışlıkla dahil edilmiş' dedim, çünkü so-

runları çoğunlukla yanlış ortaya konmuş ve bilimsel sorunun bir türü olarak yanlış yönlendirilmiştir."[182]

Bir davranışın, örneğin terbiye edilmiş bir köpeğin etkiye uyarılmış bir davranışının, doğal yasalara göre içine yerleştirilebileceği nesnel kuralları, eyleyenlerin kendilerinin yöneldikleri kurallardan ayırabiliriz. Bu tipte, kuralın yönlendirdiği eylem her zaman iletişimsel eylemdir, çünkü kurallar tek bir kişi için kişisel kurallar olamazlar, tersine en azından iki öznenin paylaştığı bir yaşama biçimi için öznelerarasında geçerli olmalıdırlar. Normlarla yönetilmiş bir eylem, doğa yasalarının belirlediği ve bunlara uygun olarak önceden bilinebilir bir eylemle aynı değildir. Bir norm çiğnenebilir, ama bir doğa yasası ilkesel olarak çiğnenemez. Yönlendiren norm açısından, bir eylem hatalı ya da doğru olabilir; bir doğa yasası ise hatalı tahminlerle çürütülür: "Şunu söylemek istiyorum: bir insanın eylemlerinin bir kuralın uygulanışı olup olmadığının sınanması, onun bunu formüle edebilip edemeyişi değil, ne yaptığıyla bağlantılı olarak şeyleri yapışının doğru ve yanlış yolu arasında ayrım yapmanın anlamlı olup olmayışıdır. Anlamlı olması durumunda, kıstası formüle etmeyişi, belki de edemeyişi durumunda bile yaptıklarıyla bir kıstası uyguladığını söylemek de anlamlı olmalıdır."[183]

Bir kıstasın uygulanması, salt aynı davranışın (ya da işaretin) benzer koşullarda yeniden üretilmesini değil, bir kurala *göre* yeni davranış biçimlerinin üretilmesini de gerektirir: biz salt yineleyici değil, sentezleyici davranırız. "Yalnızca geçmiş bir örnek yeni bir tür vakaya uygulanmak zorunda kalındığında, kuralın önemi ve doğası görünür olur. Mahkeme, örnek kararın ne içerdiğini ve sorunun, kararın, özbilinç olmasa da, bir kuralın uygulanışı olarak ele alınabiliceği bağlam dışında anlam içermediğini sormak zorundadır. Başka yerler-

[182] Winch, a.g.y., s. 42 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[183] Winch, a.g.y., s. 58. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

de kurallar bu kadar açık olmasa da, yasanın ötesinde, insan etkinliğinin diğer biçimlerinin doğruluğu da aynıdır. Yalnızca insan etkinlikleri, bizim şu anki davranışımıza ilişkin olarak geçmiş deneyimlerden bahsedebildiğimiz kuralları örneklediği için bu böyledir. Sorun yalnızca bir alışkanlıklar sorunu olsaydı, o zaman şu anki davranışımızın geçmişteki davranış tarzımızdan kesinlikle etkilenmesi gerekirdi: ama bazen raslantısal etkiler de söz konusu olabilmekte. bir köpek, geçmişte olanlardan dolayı şimdi N'in emirlerine belli tarzlarda yanıt verir; bana 100'den sonraki doğal sayılar dizisini sürdürmem söylense, geçmiş eğitimimden dolayı belli bir tarzda devam ederim. Bununla birlikte 'dolayı' sözcüğü her iki durumda farklı kullanılmıştır: köpek belli bir tarzda tepki vermeye koşullanmıştır, oysa ben, bana öğretilenler temelinde sürdürmemin doğru tarz olduğunu biliyorum."[183a]

Elbette, gözlemlenebilir davranış sıralarının bir ardarda sıralanışına bir kuralı salt isnat etmek yeterli değildir. Ancak, davranış serisini, eyleyenin *yerine*, çelişkiye düşmeden sürdürebildiğimizde, kurala uygun bir davranışı tanıladığımızdan emin olabiliriz. Geçerli bir kurala gerçekten raslayıp raslamadığımızı, ancak katılanların tepkilerinden anlayabiliriz. 'Bir kurala uyma' kavramı, kuralların geçerliliğinin öznelerarasılığını içerir. Bu yüzden, kuralla yönlendirilen eylemin denetimi yalnızca öznelerarasılık düzleminde olanaklıdır: "Söz konusu davranışları kurala uyma kategorisi için aday olan birisinin yalnızca eylemlerinin değil, diğer insanların onun yaptıklarına tepkilerinin de gözönünde bulundurulması gerektiği önerilebilir. Daha da özelleştirirsek, yalnızca, başka birisinin, benim uyduğum kuralı ilkesel olarak keşfedebileceğinin varsayılmasının anlamlı olduğu bir durumda, benim, bir kurala tamamen uyduğum çok açık olarak söylene-

[183a] Winch, a.g.y., s. 62. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

bilir."[184]

Winch, dilbilimsel yaklaşımdan, görüngübilimin sonuçlarıyla büyük ölçüde örtüşen yöntembilgisel sonuçlar çıkarıyor. Eylemler, dilsel olarak sağlanan etkileşimlerin bağlamlarında, gözlemlenebilir davranış biçimlerinde öznelerarası geçerli bir anlam 'cisimlenmiş' olmak üzere kurulurlar. Bu yüzden anlayıcı bir sosyoloji, esas olarak dil analizi işlemleri yapar: eylemi yöneten normları, gündelik dildeki iletişimin kurallarından kavrar. Kuram oluşumunun, yine, eyleyen öznelerin özanlayışına bağlı olmasının nedeni de budur. Winch de Schütz gibi, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki mantıksal ayrımı vurguluyor. "Mill'in görüşü sosyal bir kuruluşun katılımcılarının davranışında gözlemlenen düzenliliklerden ve bu düzenliliklerin genelleştirmeler biçiminde ifade edilmesinden ibaret olduğunun anlaşılmasıdır. Şimdi eğer sosyolojik araştırmacının (geniş anlamda) konumu, ana mantıksal hatlarıyla doğa bilimcininkiyle karşılaştırmalı olarak ele alınabilirse şunlar söz konusu olabilir. Sosyologun yargısına göre aynı şeyin olduğu ya da aynı eylemin yapıldığı iki duruma göre kavramlar ve kıstas, sosyolojik araştırmayı yönlendiren kurallarla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Ama bu noktada, karşımıza bir güçlük çıkar; doğa bilimci vakasında yalnızca bilim adamının araştırmasının kendisini yönlendiren bir dizi kuralı gözetmek zorunda kalacaktık; oysa burada, sosyologun çalışma yaptığı alanda bir insan etkinliği ve bunun kurallara uygun sürdürülmesi söz konusudur. Ve bu kurallar sosyologun araştırmasını yönlendirmekten çok, etkinliğin türüne bağlı olarak 'aynı tür şey' kabul edilmesi için ne olması gerektiğini belirler."[184a]

Winch'te, sosyolojide araştırmacının nesne alanıyla ilişkisinin, doğabilimcinin yöntembilgisel olarak yalnızca araştırma sürecine ka-

---

[184] Winch, a.g.y., s.30. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[184a] Winch, a.g.y., s. 86 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

tılan öteki kişilerle iletişim kurduğu zaman girdiği, öznelerarasılık düzleminde kurulması gerektiğine de yeniden işaret edilmektedir.[185] Winch, alçak sesle radikal düşünüyor: sosyolojiyi özel dil analizi içinde eritiyor. Ve buradaki idealizmi gizlemiyor. İnsanlar, konuştukları gibi eylerler; bu yüzden toplumsal ilişkiler, tümceler arasındaki ilişkilerle aynı türdendirler: "Eğer insanlar arasındaki sosyal ilişkiler yalnızca düşünceler içinde ve düşünceler aracılığıyla gerçekleşiyorsa, o zaman, düşünceler arasındaki ilişkiler içsel ilişkiler oldukları için, sosyal ilişkiler de içsel ilişkiler olmalıdırlar."[186] Ne var ki bu içsel ilişkiler yalnızca işaret sistemlerinin simgesel bağlamları değillerdir. Biçimsel dillerde yeniden kurabildiğimiz şey, zaten bir soyutlamadır, bu soyutlama tam da, simgesel bağlamlar olarak dillerin aynı zamanda empirik bağlamları serimlediklerini görmezden gelir. Gramer kuralları her zaman, kurulan iletişimlerin de kurallarıdırlar, ve bu iletişimler yalnızca yaşam, biçimlerinin sosyal bağlamında gerçekleşirler. Bu yüzden, anlayıcı bir sosyolojinin dil analiziyle temellendirilmesinin merkezinde dil oyununun ve yaşama biçiminin bağlantısı vardır. Gerçi, yerleşmiş dil oyunları çerçevesindeki simgesel ilişkilerin aynı zamanda toplumsal etkileşimlerin nesnel ilişkileri oldukları iddiasının temellendirilmesi gerekir. Winch, dilsel iletişimin, mantıksal nedenlerle sosyal eyleme gönderme yaptığını gösterebilmelidir. Dil ile praksisin bağlantısı, pragmatik dil analizinin rol sistemleri içindeki iletişimsel eylemde bulduğu bağlantının aynısıdır. Ama dilbilimsel felsefe karşıt yolu izler. Mead'in dil pragmatizmi gibi, genetik bir bakışla, organik uyum sağlama davranışlarından yola çıkmaz, tersine, dilin toplumsal kurumlara yerleştirilmesini mantıksal olarak türetmeye çalışır. Winch'in analizi, bir imlemin nasıl tanılanabileceği so-

[185] "Bu daha çok, doğa bilimcinin, bilimsel araştırma etkinliklerindeki çalışına arkadaşlarıyla katılımına benzer." (Winch, *a.g.y.*, s. 87 vd.)

[186] Winch, *a.g.y.*, s. 123.

rusu üzerinden, kıstasların uygulanması sorunsalına götürür ve Wittgenstein'ın kuralla yönlendirilen davranış kavramıyla sonuçlanır. Bu arada, dilbilimsel kuralların geçerliliğinin öznelerarasılığı hakkında, daha öteye götürmez; gramerin ve yaşama biçiminin bağlantısını eskisi gibi karanlıkta bırakır. Winch, bu birleşikliğin üzerinde gerçi anlaşılır bir biçimde durmamış olan Wittgenstein'dan daha iyi bir ipucu alabilirdi.

7.3 Wittgenstein dil oyunlarını dil ve pratiğin bir birleşikliği olarak kavrıyor. İlkel bir dil kullanımını, bu birleşikliğin bir bölümünün sözcükleri çağırıp, diğer bölümünün de onlara göre eylemesi biçiminde anlıyor: "Çocuklar *şu* etkinlikleri yapmak, bu sırada *şu* sözcükleri kullanmak ve öteki kişilerin sözlerine şöyle tepki göstermek üzere eğitilirler." (*Phil. U. 6*) Dil oyunu modeli, dili iletişimsel eylemle ilintilendirir: simgelerin kullanılması, davranış beklentilerine tepki verme ve buna eşlik eden, beklentilerin yerine getirilmesi hakkındaki görüş birliği, buna dahildir, bu görüş birliği bozulduğunda, eksik anlamanın düzeltilmesini gerektirir. Aksi durumda, etkileşim kesilir ve bozulur. Sonra dil artık işlemez olur. Wittgenstein bunu şöyle tanımlıyor: "ben tümüne: dile ve dille iç içe geçmiş olan etkinliklere, dil oyunu diyeceğim." (*Phil. U. 7*) Eğer Wittgenstein, yüzeysel ya da önyargılı incelemecilere ara sıra göründüğü gibi, bir pragmacı olsaydı, dili ve praksisi bağlayan dokuma ipliğini, dili anlamanın koşullarından mantıksal olarak türetmez, davranışın ve işaretleri kullanmanın bağlantısından empirik olarak türetirdi. Wittgenstein her zaman, pragmacılıkla görünürde bir uyuşma içinde, bir dilin kullanılma biçimlerine göre incelenmesini ve sözcük imlemlerinin tümcelerin işleyişinden türetilmesini ister; ama Wittgenstein'ın düşündüğü işlev bağlamı, içinde simgelerin ve etkinliklerin her zaman zaten, tüm katılanların bir görüş birliğiyle, karşılıklı başarı denetimi altında birbirlerine bağlı oldukları bir dil oyunudur.

Dilin ve pratiğin içsel bağı, mantıksal olarak, anlamı anlamanın özgün bir içermesinde gösterilebilir. Bir dili 'anlamak' için, o dile 'hakim' olmalıyız. O zaman anlamak: üzerinde çalışılmış ve öğrenilmiş bir şeyi anlamak, onu yapabilmek ya da ona hakim olmak demektir. "Açık ki, 'bilme' sözcüğünün grameri 'yapabilme', 'yetebilme' sözcüklerinin grameriyle yakın akrabalık içindedir. Ama 'anlama' sözcüğünün grameriyle de yakın akrabalık içindedir. (Bir tekniğe 'hakim olma')." (*Phil. U. 150*) Dili anlama ve dili konuşabilme, insanın beceriler edindiğine, etkinliklerin yapılmasını öğrendiğine işaret eder. Elbette, yinelenmiş olan 'bir tekniğe hakim olma' anlatımı yanıltıcıdır, çünkü Wittgenstein bu bağlamda araçsal eylemi değil, daha çok dil kurallarının tekniklerini, yani iletişimsel eylemin kurallarını düşünmektedir. Her durumda, dili anlama, görmezden gelinemeyecek bir biçimde, pratik bir anlam içerir. Wittgenstein bunun ayırdına çok erkenden varır: "Dikkat çekici bir biçimde, dili anlama sorunsalı, isteme sorunsalıyla ilgilidir. Bir emri, onu yerine getirmeden önce anlamanın, bir eylemi yapmadan önce onu istemekle bir akrabalığı vardır." (*Phil. Bem. 13*)

Anlama, kendi açılarından öğrenme süreçlerini gerektiren eylemlerin güçül olarak öncelenmeleriyle ilgilidir. Dili anlamak eyleyebilmeye işaret eder, burada elbette bu iletişimsel eylemin kendisi de simgeselleştirilmiş davranış beklentisiyle bağlantılıdır: dil ve eyleme aynı dil oyunu modelinin momentleridirler.

İki moment arasındaki bağlantı, anlamı anlamanın bağlı olduğu öğrenme süreçlerinin türünde belirginleşir: anlamak demek, pratik olarak bir şeyi anlamayı öğrenmiş olmak demektir. Dili anlamın ufkunda, simgelerin 'arı' kavranışı diye bir şey yoktur. Ancak, monologsal olarak, yani hesaplar biçiminde kurulmuş olan, biçimselleştirilmiş diller, pratik öğrenme süreçleri görmezden gelinerek, soyut bir biçimde anlaşılabilirler. Çünkü hesap dillerinin anlaşılması, işaret

sıralanışlarının biçimsel kurallara göre yeniden üretilmesini gerektirir, araçların monologsal olarak kullanılmasına kimi açılardan benzeyen, işaretlerle tek başına yapılan bir işlemdir bu. Gündelik dilin anlaşılmasının özgün yönü, tam da bir iletişimin anlaşılmasıdır. Burada işaretleri per se olarak kullanmayız, tersine karşılıklı davranış beklentilerini izleriz. İçinde konuşmayı öğrendiğim süreçler, bu yüzden bir eylemi öğrenmeyi içerirler. Bu süreçlerde, normların içselleştirildiği tüm süreçler gibi, bir parça bastırma vardır. Wittgenstein terbiye etmekten söz ediyor: "dilin öğretilmesi, açıklamak değil, terbiye etmektir." (*Phil. U. 6*) Dilin, *içkin anlamı gereği* pratiğe bağlı oluşu, dil öğrenme süreçlerindeki bu şiddet momentinde öne çıkar – yeter ki dili anlama ve dili öğrenme arasında, simgelenen anlamın kavranılmasıyla simgelerin doğru kullanımı için terbiye etme arasında mantıksal bir bağlantı gerçekten var olsun.

Tractatus'u izleyerek, gelenekten öğrenilmiş tümceleri, analiz edilmemiş dilegetirimler olarak ele alabiliriz. Üzerinde konuşulabilen her şey hakkında, tam bir açıklıkla konuşulabilir. Bu koşullarda, dili anlama, indirgeyici dil analiziyle, yani evrensel dildeki önermelere çevirmeyle sınırlanırdı. İdeal dilin kendisiyle ilişki yalnızca onun gramerinin anlaşılmasına bağlıdır. Bu gramer izin verilen işaret işlemleri için üstdilsel göndermeler halinde verilebilirdi. Ancak, Wittgenstein da, bir üstdilin olanaklılığının koşullarından kuşkulandı. Bu yüzden, dil analizinin kullandığı, dilin betimsel geçerliliğini geri aldı; ama, gramer kurallarını apaçık kılacağından emin olarak, bu mecazi üstdilin uyandırıcı gücüne güvendi. Şimdi bu sorunu bir kenara bırakıyoruz. Belirleyici olan, ideal dilin gramer kurallarının, genel olarak bir 'arı' simgesel bağlamlar düzleminde anlaşılır olmaları gerektiğidir: Wittgenstein'ın o zamanlar kabul ettiği gibi sezgisel olarak ulaşılır olan, bu sözdizimi ister adeta görüngübilimsel bir biçimde kendini 'göstersin'; isterse de Carnap'ın daha sonra önerdiği gibi, iş-

lemsel olarak üretilsin ve bu yüzden yine bütünüyle saydam olsun. İndirgeyici dil analizi biçiminde dili anlama, hiçbir biçimde pratik bir anlam içermez.

Ama, tek dile ait bağlantı sisteminden vazgeçilmek zorunda olunduğunda, tam da bu içerme mantıksal olarak kaçınılmazlaşır. Bağlayıcı bir ideal dil olmadan, dili anlama artık indirgeme yoluyla ikame edilemez. Dil biçimlerimizin son analizi gibi bir şey artık var olamaz. Dilegetirimleri, her şeye karşın formüle etme çabasının, pozitivist bir yanlış anlama olduğu görülür: "Tam olmayan, aslında bir aşağılamadır, ve 'tam' bir övgüdür. Ve bu demektir ki, tam olmayan, hedefine, tam olan kadar ulaşamamıştır. Bu da, bizim neyi 'hedef' diye adlandırdığımıza bağlıdır. Güneşin bizden uzaklığını 1 m. yaklaşıklıkla vermem, tam değil midir; ve marangozun, masanın enini 0,001 mm yaklaşıklıkla vermesi, tam değil midir? *Bir* tamlık ideali öngörülmüş değildir; bununla neyi tasarımlayacağımızı bilmeyiz – meğer ki, neyin böyle adlandırılması gerektiğini sen kendin belirlemeyesin." (*Phil. U. 88*)

Tamlık güvenceleyen bir evrensel dili keşfetmek ya da onun yerine biçimsel diller kurmak söz konusu olamaz: "Bir yandan açıktır ki [...]bildik belirsiz tümcelerimiz, henüz bütünüyle kusursuz anlamları yokmuş ve kusursuz bir dili önce bizim kurmamız gerekiyormuş gibi, bir ideale ulaşmaya çalışamayız. Öte yandan, anlamın olduğu yerde kusursuz bir düzenin olması gerektiği açık görünüyor. Yani, en müphem tümcede bile kusursuz düzen yeralmalıdır." (*Phil. U. 98*) Dili anlamak o zaman doğal dile içkin bu düzeni analiz etmek anlamına gelir. Bu düzen açıkça gramer kurallarından oluşur. Ama bu sözdizimine artık, tek dilin grameriyle aynı düzlemde ulaşılabilir, yani 'anlaşılabilir' değildir: gündelik dili, gündelik dil *olarak* bozmadan, biçimselleştiremeyiz ve sonra üstdilsel olarak tanımlayamayız. Bizi sezgisel anlamanın eşiğine götüren bir mecazi üstdile de güvene-

meyiz; çünkü bu ancak bir bütün olarak insan türü öznesine atfedilen, aşkınsal bir 'genel olarak dil' açısından inandırıcıdır.

Dil analizi şimdi bir üstdilden iki biçimde de yoksun bırakılmıştır; düşünsemeli dil kullanımına geri döner ve gelenekten öğrenilmiş bir dili, ancak o dilin kendi dilegetirimleriyle analiz edebilir. Dili anlama o zaman bir kısır döngüye girmiş olur: *bağlamı* zaten her zaman anlamış olmalıdır. Düşünsemeci dil analizine, indirgemeci dil analizinin yolu kapanmıştır. Belirsiz bir dilegetirimi analiz etmek artık, onu yeniden biçimlendirmek ve daha net bir dilde yeniden kurmak anlamına gelemez. Önceleri, gelenekten öğrenilmiş dil biçimleri ile bütünüyle saydam bir dil arasında varmış gibi görünen mantıksal olarak uygun bağ, kopmuştur. Şimdi her dil, saydamlaştırılması gereken kendi düzenini, doğal gramer olarak içinde barındırır. Bu gramerler yalnızca 'içerden', yani, yine bu gramerlerin uygulanmasıyla aydınlatılabilirler. Tam da bu döngü, mantıksal bir zorlayıcılıkla, dilin praksisle ilişkisine gönderme yapıyor. Çünkü, bu koşullarda, gramer kuralları ve semantik imlemler nasıl açıklığa kavuşturulabilirler? Simgelerin kullanımının olası durumlarını tasarlamamız sayesinde: "Düşün ki, dili sana tümüyle yabancı olan, bilmediğin bir ülkeye araştırmacı olarak geldin. Hangi koşullarda, oradaki insanların (örneğin) emirler verdiklerini, emirleri anladıklarını, yerine getirdiklerini, emirlere karşı koyduklarını vb., söyleyebilirsin? Ortak insani eylem biçimi, onun aracılığıyla yabancı dilimizi yorumladığımız bağlantı sistemidir." (*Phil. U. 206*)

Elbette, davranış biçimlerini gözlemlemek yeterli değildir. Dilini bilmediği bir ülkeye gelen bir antropolog, gözlemlediği etkileşimlere, kendi dilsel önanlaması temelinde bir kural atfeder; bu tahmini ancak, bu kurala göre davrandığında, kuralın işleyip işlemediğini görmek için, gözlemlediği iletişime en azından gücül olarak katılarak, sınayabilir. Yapılan kabulün uygunluğunun kıstası, önceden alı-

şılmış bir iletişime başarılı bir biçimde katılmaktır: etkileşimlerin bozulmayacağı bir biçimde eyleyebilirsem, kuralı anladım demektir. Bundan ancak iletişimin içinde emin olabilirim: "Doğru ve yanlış olan, insanların ne söylediklerıdir; ve insanlar dilde uzlaşırlar. Bu görüşlerin değil, yaşam biçimlerinin bir uzlaşmasıdır." (*Phil. U. 241*)

Birlikte eyleyenlerin sessiz görüş birliğinde onaylanması gereken doğruluk, simgelerin ve etkinliklerin bir birleşiminin 'işlemesine', öncelikle yalnızca görüşleri değil, bir yaşama biçimini de organize eden kurallara 'hakim olmaya' bağlıdır. Dilsel kuralları açıklığa kavuşturma çabası, beni, içkin bir zorlayıcılıkla bir yaşam praksisinin temeline götürür. Belirsiz bir dilegetirimi, kullanıldığı olası durumları üzerinde düşünerek analiz ederiz. Olası kullanılma durumlarını anımsamamız gerekir, onları basitçe yansıtamayız. Son kertede bu anımsama bizi, söz konusu dilegetirimi öğrenmiş olduğumuz duruma geri götürür. Dil analizi bir anlamda, öğrenme durumunu yineler. Bir dilegetirimi anlaşılır kılmak için, eğitim türünü, alıştırma sürecini, yeniden bilince çıkarır: "Bu zorluk karşısında her zaman şu soruyu sor kendine: Bu sözcüğün imlemini biz nasıl öğrendik? Hangi örneklerde; hangi dil oyunlarıyla?" (*Phil. U. 77*)

Dili anlamanın mantıksal analizi, gündelik bir dilin gramer kurallarından yalnızca, kendimizin bu kuralları öğrenirken yaptığımız alıştırmaları anımsamak yoluyla emin olabileceğimizi gösteriyor. Dili anlama, bir sosyalleşme sürecinin gücül olarak yinelenmesidir. Bu yüzden Wittgenstein 'dil oyunu' terimini, dili öğrenme süreçleriyle ilişkili olarak kullanıyor: "Sözcükleri kullanma sürecinin, çocukların ana dillerini öğrenirken oynadıkları oyunların süreci olduğunu da düşünebiliriz. Bu oyunlara dil oyunları diyeceğim." (*Phil. U. 7*)

Dil oyunlarında, simgesel geçerlilik, mantıksal açıdan, anlamın doğuşundan ayrılamaz. Gelenekten öğrenilmiş bir dil biçiminin 'kusursuz düzenini' belirleyen gramer kurallarının özgün bir statüsü var-

dır: bu kurallar artık simgelerin birbirine bağlanması için üstdilsel kurallar değil, dil eğitimi için didaktik kurallardırlar. Tam olarak söylenirse, dil oyunlarının grameri, çocukların belirli bir kültüre alıştırıldıkları kuralları içerirler. Gündelik dil, son üstdil olduğu için, içinde öğrenilebileceği boyutu da içerir; bu yüzden bu dil, 'salt' dil değil, aynı zamanda praksistir. Bu bağlantı mantıksal olarak zorunludur, yoksa, gündelik diller sıkı sıkıya sürgülenmiş olurlardı: gelenekten öğrenilemezlerdi. Bu bağlantı, dili anlamanın içermelerinde, mantıksal olarak kanıtlanabilir. Ama gramer kuralları sadece simgelerin bağlantısı değil, aynı zamanda, bu bağlantı aracılığıyla öğrenilebilen etkileşimleri de gösteriyorlarsa, o zaman, böyle bir sözdizimi "içiçe olduğu diller ve etkinlikler bütünüyle" ilişkili olmalıdır: – bir dili tasarımlamak demek, bir yaşam biçimini tasarımlamak demektir. (*Phil. U. 19*)

7.4 Winch, dil oyunu ve yaşama biçimi bağlantısını, dili anlamanın bu mantıksal yoluyla kanıtlamaktan kaçındı. Yoksa, dil analizini kullanarak çalışan bir sosyolojinin olanaklılığının koşullarını kendisi düşünsemek zorunda kalacaktı: çünkü dil analizi, dili anlamanın yalnızca belirgin bir biçimidir.

Her önerme yalnızca kendi dil oyununun bağlamı içinde anlamlıysa, ama öte yandan dil analizi monadsal dil oyunlarını, aile benzerliklerini ölçüp biçerek saydamlaştırıyorsa, o zaman, bu analizin hangi dil oyunundan yararlandığı sorulur. Wittgenstein bile dil analizinin üstdil oyunu sorusunu tutarlı bir biçimde yanıtlayamamıştır. Ama Wittgenstein'ın bu soruyu yanıtlaması gerekmez, bu soruyu reddedebilir. Bu yüzden, bu soru ancak, dil analizine ne zaman betimsel bir değer biçeriz, biçiminde sorulabilir. Wittgenstein'a dil analizinin ancak terapisel bir değeri vardır: dil analizi bir öğreti değil, bir etkinliktir. Dil analizinin 'sonuçları' aslına bakılırsa, söylenemezler, ancak gerçekleştirilebilirler; yani her defasında belirli bir dil oyunu-

nun işlemesine ya da boşa çıkmasına yarayan yardımlar olarak kullanılabilirler. Wittgenstein'ın *Tractatus*'u bitirdiği özgün tümceleri geri alması, *Philosophische Untersuchungen* için de geçerlidir. Winch bu çıkışa aldırmamaktadır. Dil analizini dil oyunlarının aşkınsal zihniyette bir etnografisi için, kendi kavrayışıyla, anlayıcı bir sosyoloji için öneriyorsa, tercüme etme sorununu ortaya koyması gerekir.

Winch, kuramsal bir istemde bulunuyor. Yani, içinde, bir dil oyununun gramerini, bir yaşama evreninin yapısı olarak betimleyebileceğim bir üstdili olanaklı görüyor. Uydurulmuş dil oyunlarının doğmatiği, kesin içkin bir yorumlama gerektiriyorsa ve değişik dil oyunlarının gramerlerini genel bir kurallar sistemine dayandırmayı dışlıyorsa,bu dil nasıl olanaklı olabilir? Linch, soruşturmasının başına, Lessing'in *Anti-Goeze*'sinden aldığı bir ilkeyi koyuyor: "Ahlaki eylemlerin, çok değişik zamanlarda, çok değişik halklarda görülseler bile, kendi başlarına incelendiklerinde her zaman aynı kalmaları doğruysa, bu yüzden aynı eylemlere her zaman aynı adlar verilmiş değildir, ve onlara, kendi zamanlarında, kendi halklarında verildiğinden başka bir ad vermek doğru değildir."

Bu tümcede, bir sonraki yüzyılın tarihselciliği öncelenmiştir. Winch, Dilthey'in bir dilbilimsel versiyonunu tasarlıyor görünmektedir. Dil analizcisi, muallaktaki bir konumdan, kendisi dil analizinin yükümlü tutulduğu özgün bir dil oyununun dogmatiğine bağlı kalmaksızın, etkinlikte bulunarak, gelişigüzel dil oyunlarının gramerinin içine girebilir. Winch, Schütz gibi naif bir biçimde, arı kuramın olanaklılığına güveniyor. Bu görüngübilimci de, eyleyen öznelerin yaşama evrenlerinin ona uyularak benmerkezci olarak kuruldukları yorumlama şemasına dayanıyor; kendisi ise sosyal bir çevreden kopmuştur. Çevreye bağlı, eyleme katılan biri perspektifinden, sosyal bir ortamın gözlemcisi perspektifine geçilen tutum değişikliği de bilimden önce yapılmıştır; bu yüzden bu tutum değişikliği Schütz

için asla sorunlu olmamıştır. Elbette, Wittgenstein iletişimsel deneyimin koşullarını böyle etkileyici bir biçimde analiz ettikten sonra, dil bilimci bu masumiyeti artık paylaşamazdı.

Dil analizini betimsel bir niyetle yapar ve terapisel kendini sınırlamadan vazgeçersek, dil oyunlarının monadsal yapısı delinmek ve dil oyunlarının çoğulculuğunun içinde kurulduğu bağlam düşünsenmek zorundadır. O zaman analizcinin dili de uzun süre her durumda ki nesne diliyle basitçe örtüşemez. İki dil sistemi arasında, analiz edilen dil oyunlarının kendi aralarında olduğu gibi bir tercüme gerçekleşmelidir. Wittgenstein bu görevi, benzerliklerin ya da aile benzerliklerinin bir analizi olarak belirliyor. Dil analizi ortak olanı görmeli ve ayrımları farklılaştırmalıdır. Ama bu iş artık terapisel bir işe bükülmeyecekse, karşılaştırmanın sistematik bakış açılarını gerektirir: karşılaştıran yorumcu rolündeki dil analizcisi, genel olarak bir dil oyunu kavramını ve çeşitili dillerin yakınsadıkları somut bir önanlamayı her zaman önceden varsaymalıdır. Yorumcu çeşitli sosyalleşme modelleri arasında iletimi sağlar; aynı zamanda bu tercüme sırasında, kendisinin içinde sosyalleştiği modele dayanır. Düşünsemeli dil analizi aslında, çeşitli dil oyunları arasında bir iletişim gerçekleştirir; kültürü ve dili yabancı bir ülkedeki antropolog örneğinin seçilmesi bir raslantı değildir. Wittgenstein, burada yalnızca bir sosyalleşmenin başka yaşam biçimleri içindeki gücül yinelenmesini görünür kılmakla, yeterince analiz yapmamış olmaktadır. Yabancı bir kültür içinde bulunmak yalnızca, bu kültürle kendi kültürü arasında bir tercümenin başarılı olması ölçüsünde olanaklıdır.

Böylelikle, Wittgenstein'ın içine adım atmadığı, yorumbilgisinin alanı açılmaktadır. Winch, dil analizinin ve özel bir dil analizi olarak temellendirmek istediği anlayıcı sosyolojinin yorumbilgisel özdüşünsemesinden ancak bir koşulla; kuram için, gelişigüzel gündelik dillerin gramerlerinin ona tercüme edilebildikleri bir üstdil bulsaydı, ka-

çınabilirdi. O zaman her bir ilksel dilin analizcinin diline çevirilmesi ve böylelikle analiz edilen dillerin birbirlerine çevrilmeleri biçimselleştirilmiş ve genel dönüştürme kurallarına göre yapılmış olurdu. Son üstdil olarak gündelik dilin düşünsemeli oluşunun, bizi içine soktuğu kısır döngü kırılmış olurdu. Dil analizi artık dil oyunlarının pratiğine bağlı kalmazdı; kuramsal yaklaşımda, yorumbilgisine gerek duyulmadan, sosyoloji için de verimli hale getirilebilirdi.

Fodor ve Katz, Chomsky'nin çalışmalarına dayanarak, dilin üst kuramı için bir program geliştirdiler.[187] Öncelikle, burada yalnızca, gerçi Wittgenstein'ın bir bütünsel dil programından daha az iddialı olmayan bir düşüncenin açındırılması söz konusudur. Yeni pozitivizmin evrensel dili, empirik olarak anlamlı önermelerin biçimsel koşullarını bir gramerin bağlayıcılığıyla gösteren bir dil sistemi serimleme iddiasındayken Fodor ve Katz, gerçek dil davranışını, dilbilimsel kurallarla ilişki içinde açıklayan deneyim bilimsel bir kuram tasarlamaktadırlar. Dönüştürme grameri gündelik dille bağlantılı her gramerden bağımsız olmalıdır; dönüştürme grameri, bir evrensel dil anlamında değil, bir evrensel gramer anlamında genel bir sistemdir. Gelenekten öğrenilmiş dillerden biriyle anlaşma sağlandığında iyi bilinen tüm sözdizimi ve semantik kurallarının betimlenişleri, bu kuramdan türetilebilmelidirler. Dilbilimsel kurallar sentez kurallarıdır: bu kuralları içselleştirmiş olan bir kişiye, belirsiz bir sayıdaki tümceyi anlamaya ve kendisi de üretmeye yetkin kılarlar. Anladığımız ve kurduğumuz tümceler sadece işittiğimiz ve öğrendiğimiz tümceler değildir, daha önce hiç duymadığımız tümceleri de anlar ve kurarız, yeterki öğrendiğimiz kurallara göre biçimlendirilmiş olsunlar. Bu tür üretici kuralların betimlenişleri, nesnelerini gramerler ya da kuram-

[187] Krş. J. A. Fodor ve J. J. Katz, *The Structure of Language* için felsefi giriş, a.g.y., s. 1 vd; kitabı yayıma hazırlayanların kitaptaki makaleleri, gramerin (s. 400 vd.) ve semantiğin (s. 479 vd. ve s. 519 vd.) üstkuramı için katkılardır.

lar oluşturduğu için, dilin bir üst kuramı olarak adlandırılabilecek bir kuramın nesne alanını oluştururlar: "Dilbilimsel kuram, doğal dilin dilbilimsel betimlenişlerinin özelliklerini ele alan bir üstkuramdır. Dilbilimsel kuram, özellikle, bu betimlenişlerin ortak yönlerinin ne olduklarıyla – dilbilimsel betimleyişin tümelleriyle, ilgilenir."[188]

Elbette, Fodor ve Katz, sonra kuram dilinin, açıklanışlarına yarayacağı dil oyunlarının tikelciliğinden sistematik olarak bağımsız olduğunu varsaymak zorundadırlar. Bu kabul tartışılmaz.

Fodor ve Katz sadece, gelenekten öğrenilmiş bir dilden bağımsız olarak, yani arı kuramsal önermelerde, olası her gündelik dil için, betimleyici açıdan uygun bir gramer türetmeye izin veren genel bir dilbiliminin, kurucu ve terapisel dil analizinin bütünleyici zorluklarından kaçınabileceğini gösteriyorlar: "Gündelik dil ve pozitivist yaklaşımlar, dilin doğasının ve incelenişinin uyuşmaz kavramlarını sunar. Pozitivistler doğal bir dilin yapısının, mantıksal bir sisteminki gibi aydınlatıcı olduğunu iddia ederler ve doğal dillerin mantıksal sistemlerin kurulmasıyla incelenebileceğini savunurlar. Gündelik dil filozofları mantıksal bir sistemin, doğal bir dilin zenginliğine ve karmaşıklığına ulaşabileceğini yadsırlar. Dil, diye iddia ederler, aşırı karmaşık bir sosyal davranış formudur ve tikel sözcükler ve ifadelerin ayrıntılı çözümlemeleri aracılığıyla incelenmesi gerekir. Bu şekilde pozitivistler, tam da doğal dil filozoflarının en çok kullanım olguları üzerinde durduğu noktada, rasyonel yeniden kurma ya da yeniden formüle etme gereksinimi üzerinde durma eğilimi gösterirler."[189] Ve daha ilerde: "Pozitivistler ve gündelik dil filozofları arasındaki uyuşmazlıklar, çeşitli noktalardaki vurgu farklılıklarını gölgeler. Pozitivistler esas olarak tümcelerin çözümlenmesi ve çıkarsama ilişkileriyle ilgilenirlerken, gündelik dil filozofları kendilerini daha çok söz-

[188] Fodor ve Katz, a.g.y., s. 19. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[189] Fodor ve Katz, a.g.y., s. 1. [Metinde İngilizcedir, y.n.]

cüklerin kullanımının incelenmesine verme eğilimindedirler. Bu fark, basit bir araştırma önceliklerine ilişkin bir uyuşmazlığı temsil etmez. Daha çok, gündelik dil filozofunun, pozitivistin bilimin dilinin mantıksal sözdiziminin yapısıyla ilgilenmesinin aksine, somut kişilerarası durumlarda dilin işleviyle ilgilenmesini temsil eder. Bu farkın arkasındaki çatışma, dilin en iyi, ifade edilebilir kurallarla eklemli bir sistem olarak görülebileceği inancı ile dilden söz etmenin, en temelde, belirsiz büyüklük ve çeşitte bir konuşma epizodları dizisinden söz etmek demek olduğu inancı arasındadır."[190]

Gündelik dilin genel kuramı, iki bakış açısını, kuramsal düzlemdeki biçimselleştirilmiş bir dilin üstünlüklerini ve veriler düzleminde doğal dil oyunlarının göz önünde bulundurulmasını birleştirecektir. Gündelik dilin bir biçimselleştirilmesi söz konusu değildir; çünkü bir yeniden kurma sırasında bu dil, gündelik dil olarak ortadan kaldırılır. Hedeflenen, daha çok, gündelik dilin biçimselleştirilmiş bir serimlenişidir, yani, verili bir dilde olası iletişimlerin temelinde yatan kuralların tümdengelim yoluyla gösterilmesidir. Kurucu dil analizi şimdiye *dek Principa Mathematica* örneğine sadık kalmış ve, deneyimbilimsel kuramların serimlenişi için kimi zaman uygun olan, ama ilkesel olarak, gündelik dildeki gramerlerin serimlenişi için uygun olmayan bağlamsız dillerin örneklerini üretmiştir. Öte yandan, terapisel dil analizi, genel olarak kuramdan kaçar. Kendini, gündelik dildeki sezgilerin farklılaştırılmasıyla sınırlar. Biraz ilineksel bir içeriği vardır, çünkü bir dil kullanımının, somut koşullarda, kurumsallaştırılmış iletişim kurallarına çarpıp çarpmadığını, durumdan duruma açıklayabilir. Fodor ve Katz, böylelikle, her iki tarafın da karşı argümanlarını alıyorlar: "Gündelik dil filozofu, pozitiviste karşı çok doğru bir biçimde, bir formüle edişin, doğal bir dilin, yapısını yalnızca dilin yapısını yansıtana kadar açınlayan bir kuram olduğunu

[190] A.g.y., s. 3. [Metin İngilizcedir, –y.n.]

ileri sürer. Gereksinilen, rastgele seçilmiş yapay dilin görece basit yapısını değil de, doğal bir dilin tam yapısal karmaşıklığını esas alan ve temsil eden bir kuramdır."[191] Ve tersine olarak, şu bütünleyici itiraza da hak veriyorlar: "Pozitivistin gündelik dil filozofunu suçladığı, doğal bir dilin bütün yönlerden, formal yapısının bir özgülleştirilmesini kanıtlamayı başaramadığı iddiasının fiiliyatta tatmin edici olmadığını kabul etmeliyiz. Üretici ilkeler doğal bir dilin bağlı olduğu sözdizimsel ve anlambilimsel karakteristiklerini belirlediği bu yapıdan dolayı bu böyledir. Bu ilkeler, dilin her ve bütün tümcelerinin nasıl yapılandığını ve tümceler ve ifadelerin nasıl anlaşıldığını belirlerler. Bu, gündelik dil filozofunun tümcelerinin ve önermesel cümlelerin yapısını incelemeyi göz ardı edişi açısından dilin tümleşik özelliklerinin sistematik karakterinin anlamını değerlendirmede başarısız oluşudur."[192]

Her iki dil analizci yaklaşım biçiminin birbirini bütünleyen zayıflıklarına işaret etme ne denli inandırıcı olsa da, ancak, gündelik dilin genel bir kuramının neden istenilir olduğuna ilgi uyandırabilir; bu programın uygulanılabilirliği için bir argüman vermez. Bir dönüştürme grameri hakkındaki, şimdiye dek varolan tüm makaleleri burada tartışamam; öyle görünüyor ki, bu makaleler, karşılaştırmalı dilbilimi ve sosyal dilbilimi alanında, kabullerin işlemselleştirilmesi açısından büyük önem taşıyorlar. Böyle bir düşüncenin sadece tasarlanmakla ve deneysel olarak kanıtlanmakla kalmayıp, empirik olarak da yerine getirilip getirilmeyeceği, tartışmalıdır. Bu deneme, tin tarihsel düzlemde önce tarihselcilikte ortaya konulmuş olan ve günümüzde, dilbilimi düzleminde, Sapir ve Whorf'un çalışmaları sonucunda yenilenmiş olan görelilik kuramını ele alıyor.[192a] Üstkuramın dili de be-

[191] A.g.y., s. 4. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[192] A.g.y., s. 11. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[192a] Krş. P. Henle, *Language, Thought and Culture*, Ann Arbor 1958, s. 1-24; ve

lirli gündelik dillerin gramerine bağlı kalmıyor mu? Yoksa, salt dil yapılarının kusursuz betimlenişlerine izin vermekle kalmayıp, gelenekten öğrenilmiş her dili, yapı betimlemelerinin keyfi ya da raslantısal bir dizisinden sistemli bir biçimde ayıran, biçimsel özellikteki o tümcenin tanılanmasına izin veren, kültürden bağımsız bir çerçeve bulunabilir mi?

Yöntembilgisel bağlamımız açısından önem taşıyan, ilkesel bir zorluğa değinmek istiyorum. Gündelik dildeki yapıların genel bir kuramı, Chomsky'nin ikna edici bir biçimde gösterdiği nedenlerden ötürü (bkz. yukarıda, paragraf 4.4.) davranışsalcı bir tutum içinde olamaz. Yani bu kuram, yalnızca iletişimsel deneyimde verili olan verilere bağlıdır. Dil bilimi, kuruluşlarını öncelikle bir dil topluluğunun ortalama sosyalleşmiş üyelerininin sezgisel deneyimlerine dayamalıdır; bu 'doğuştan' konuşmacıların dil duygusu, kusursuz olarak biçimlendirilmiş tümceleri, gramer olarak sapma gösteren tümcelerden ayırt etmeye yarayan kıstasları verir. Kuramsal kabuller de aynı dil sezgilerinde yeniden sınanmalıdırlar. "Bazen, işlemsel kıstasın, bu bağlamda, özel ve ayrıcalıklı bir konumu olduğu düşünülebilir, ama bu kesinlikle yanlıştır. En temel nosyonlar dışında hiç işlemsel kıstas olamayacağı konusunda tamamen emin olabiliriz. Ayrıca, açıklayıcı kuramlar gibi işlemsel testler de, eğer tam yerindeyseler, içebakışsal yargısına karşılık gelme koşuluna uymalıdırlar."[193]

Elbette deneyim zemini 'dil sezgisi' ve 'içe dönük yargılama' ile yeterince belirlenmiş olmaz. Aslında, iletişim kurallarının öznelerarası geçerliliğinin deneyimi söz konusudur: geleneksel dil toplulukları çerçevesindeki dil biçimlerinin 'kusursuzluğu' hakkındaki yargı, bu biçimlerin, işleyen dil oyunlarını parçaları olup olmadıkları ve etki-

---

D. W. Brown, "Does Language Structure Influence Thought?," *ETC. A Review of General Semantics*, Cilt 17, 1960, s. 339-363.

[193] N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, Fodor ve Katz, a.g.y., s. 80.

leşimlerin pürüzsüz bir akışını sağlayıp sağlamadıkları deneyimine dayanır. 'Doğuştan' konuşmacıların dil sezgileri denilen şeyler, kesinlikle kişisel deneyimler değildir; bu sezgilerde her işleyen dil oyununa sessizce eşlik eden, kolektif görüş birliği deneyimi tortulanmıştır. İletişim kurallarının geçerliliğinin öznelerarasılığı, eylemlerin ve beklentilerin karşılıklılığında kendini gösterir. Bu karşılıklılığın oluştuğunu ya da başarısız kaldığını, yalnızca katılan taraflar deneyimleyebilirler; ama bu taraflar bu deneyimi öznelerarasında yaşarlar: bu konuda bir görüş ayrılığı olamaz, çünkü bu deneyim, ancak tarafların etkileşimin başarılması ya da başarısızlığa uğraması konusundaki görüş birliğiyle oluşur. Bununla, tam da, düşünsemeli dil analizinin içinde devindiği boyut tanımlanmıştır. Ama genel bir dilbiliminin kuruluşu ve sınanması, bu boyuttaki kararlara bağlıysa, bu kuruluş, düşünsemenin Wittgenstein'ın önceden gösterdiği akışından dışarı zor çıkar. Fodor ve Katz bu tehlikeyi görüyorlar: "Dilbilimsel kuramın kurallarının kurulmasında karşılaşılan ana tehlikelerden biri, onların yalnızca dilbilimsel sezgiye başvurulduğu anlarda çalışabilir olarak formüle edilebilmeleridir. Bu da, kastedilen amaçlarına hizmet eden kurallar açısından, akıcı konuşan bir konuşmacının, bunların uygulanmasına kılavuzluk eden dilbilimsel becerilerini uygulamasının zorunlu olduğu anlamına gelir. Bu da bir kısırdöngü oluşturur: akıcı konuşan konuşmacının becerilerini yeniden kuranın kurallar olduğu varsayılır, ama bu kurallar, konuşmacı, bu becerilerini onları uygulayarak kullanmadıkça bu işlevlerini yerine getiremezler. Kuralların uygulanması için konuşmacının becerileri ne kadar gerekliyse, kuralların inşasının başarısızlığı için de en az o kadar gereklidir."[194]

Bu iki yazar, sadece tehlikeyi değil, tehlikenin kaynağını da görüyorlar; ancak, tehlikeden olası kaçınma biçimi pek inandırıcı gelmi-

[194] Fodor ve Katz, a.g.y., s. 17, dipnot. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

yor: "Akıcı konuşan konuşmacıların sezgileri, dilbilimsel kuram açısından hesaba katılması gereken veriyi belirler. [...] Böylesi sezgiler açık vaka kümeleri kurar: bir yandan, gramatik olarak iyi biçimlendirilmiş sözcük dizileri, öte yandan gramatik olmayan sözcük dizileri. Sezgisel olarak belirlenmiş açık vakalar, dilbilimsel bir kuramın kurulmasına empirik sınırlamalar getirir. dilbilimsel sezgiyi devreye sokmak, eklemli bir tanımlama sisteminde iyi tanımlanmış kuramsal yapıların yerine sezgileri geçirildiğinde ya da sezgilerin kuralların uygulanışını belirlemesine izin verildiğinde sorunu ispatlar. Uygun oranda sezgi, dilin incelenmesi için zorunludur, ama yanlış kullanılırsa incelemeye zarar verir."[195]

Fodor ve Katz, 'sezgi'nin, yani dil duygusu denilen şeyin altında neyin yattığını açıklığa kavuşturamadıkları için, bu kavramla bir biçimde başa çıkmış olan empirik bilimlerin avadanlığına naif bir biçimde güveniyorlar. Ama dil sezgileri dil kuramlarının sınanması için yalnızca, araştırma tekniğiyle çözülebilecek genel bir sorun değil, kuramın yapısına sistemli bir biçimde bağlı olan bir sorun oluşturuyorlar. Kuramsal dilegetirimler, birincil dilde formüle edilmedikleri için, uygulamanın genel kuralları gereklidir. Bu kurallar bilindiği gibi, ölçme yönergeleri biçimindedirler. Ancak, genel bir dilbiliminin kendini göstermesi gereken veriler, sadece, bir dil oyununa katılan tarafların iletişimsel deneyiminde verilidirler. Kuramın yapı betimlemelerini sınamak isteyen kimse, bu deneyime başvurmalıdır. Bu yüzden ölçme araçları, kendisine soru sorulan her 'doğuştan' konuşmacının, kuram dilini kendi diline çevirmeyi bizzat üstlendiğini görmezden gelemezler. Burada, konuşmacı, kendi dilinin gramerine uyar. Böylelikle, "dil sezgilerinin, uygulama kurallarını da belirlemeleri"nden kaçınılamaz.

---

[195] A.g.y. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

8. Yorumbilgisel Yaklaşım Biçimi

8.1 Yine de, analizin dilini meşrulaştıramadan, dil oyunlarının çoğulculuğuna gömülen, tarihsel tutum içindeki bir dil analizinin birlcik alternatifi genel dilbilimi değildir. Bireysel dil bütünlüklerinin gramatik engellerini aşmak için, Chomsky'yi izleyerek, gündelik dilin boyutundan çıkmamız gerekmez. Dil oyunlarının çoğulculuğu içinde, analitik aklın bütünlüğünü, öncelikle kuramsal bir dilin birincil dillere olan uzaklığı güvencelemez. Açıktır ki, her gündelik dil grameri, kendisinin saptadığı dili aynı zamanda aşma, yani başka dillere ve başka dillerden çevirme olanağını kendisi sağlar. Çevirmenin verdiği eziyet elbette, dil yapısının ve dünya görüşünün bağlamını, sözcüğün ve nesnenin bütünlüğünü özellikle açık bir biçimde bilince çıkarır. Bir metni yabancı bir dilde ulaşılır kılmak, çoğun, bildik anlamda bir çeviriden çok yeni bir metin gerektirecektir. Humbolt'dan bu yana, dilbilimleri de, dil biçiminin ve dünya görüşünün sıkı bağlılaşıklığını kanıtlama düşüncesindedirler. Ama dilin yapısının bireyselliğinin bu kanıtlanışı, geleneksel özelliklerin "çevrilemezliği" karşısında bu boyun eğiş, asla tek bir gramerin içinde olmadığımızın gündelik deneyimine dayanır. Daha çok, iyi kullanmayı öğrendiğimiz ilk gramer yoluyla, ondan çıkmaya ve yabancı olanı yorumlamaya, anlaşılmaz olanı anlaşılır kılmaya, kendi sözlerimize, önceleri onlardan kaçanı, özümlemeye de yetkin kılınırız. Dilsel dünya görüşlerinin görelililiği ve dil oyunlarının monadolojisi aynı ölçüde görünüştürler. Çünkü, bize, gündelik dillerin grameriyle çekilmiş olan sınırların bilincine de, bu gramerin yardımıyla varırırız: Hegel'in sınır diyalektiği, çevirmenin deneyimini formüle eder. Çeviri kavramının kendisi diyalektiktir: ancak, diller arasında yer değiştirme yoluyla tümdengelimli bir ilişkiye izin veren dönüştürme kurallarının bulunmadıkları ve tam bir 'çevirinin' olanaksız olduğu yerde, genel olarak çeviri dediğimiz yorumlama türüne gerek duyulur. Bu kavram, bir

dilde, kendisinde sözcüğü sözcüğüne dile getirilemeyen ve ancak 'başka sözcüklerle' yansıtılabilen bir nesne durumunu dile getirir. H. G. Gadamer, yorumbilgisinin temelinde yatan bu nesne durumunu adlandırıyor: "Yorumbilgisel deneyim, düşünen aklın onunla dilsel olanın büyüsünden kaçındığı düzeltidir, ve kendisi de dilsel olarak kaleme alınmıştır. [...] Elbette, dilbiliminin, çeşitlilikleriyle ilgilendiği dillerin çok sayıda oluşu, bizim için de bir soru oluşturur. Ama bu soru sonunda, her bir dilin, öteki dillerden farklı olmasına karşın nasıl olup da, istediği her şeyi söyleyebilecek durumda olduğu sorusudur. Her bir dilin bunu kendi bildiği gibi yaptığını, bize dilbilimi öğretir. Biz kendi açımızdan, bu söyleme biçimlerinin çeşitliliği içinde yine de her yerde aynı düşünme ve konuşma birliğinin, her yazılı aktarımın anlaşılabileceği biçimde, nasıl gerçekleştiğini soruyoruz."[196]

Yorumbilgisi, görevini, çeşitli gramerlerin dilbilimsel olarak betimlenişlerinin karşı yönünde belirler. Ama dillerin çoğulluğu içinde aklın birliğini, genel bir dilbilimin programının gerektirdiği gibi, gündelik dil gramerlerinin bir üstkuramı yoluyla sağlamaz; gündelik dillerin araçlaştırılmasına güvenmez ve onların boyutundan dışarı çıkmaz, tersine, dil praksisinde var olan, kendini aşma eğiliminden yararlanır. Dillerin kendileri, belirli bir gramerin özelliği içinde konuşarak, onun sınırlarını aynı zamanda hem düşünseyen ve özel olarak olumsuzlayan bir akıl potansiyeline sahiptirler. Sürekli dil içine bağlanmış olan akıl, dilleri üzerinden de zaten her zaman dışarı çıkar: ancak akıl, kendini yalnızca onların aracılığıyla cisimlendirdiği dillerin özelliklerini yok ederek, dilin içinde yaşar. Gerçi akıl kendini bir özelliğin cüruflarından, ancak bir başkasına geçerek arındırabilir. Bu aralıklı genellik, çevirme ediminde kanıtlanmıştır. Bu genellik, biçimsel olarak, tüm gelenekten öğrenilmiş dillerde ortak olan ve onla-

[196] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. basım, Tübingen 1965, s. 380.

rın aşkınsal birliğini güvenceleyen özellikte, yani ilkesel olarak birbirlerine çevrilebilir olmalarında yansır.

Mantıkçı Wittgenstein, "çevirmeyi" genel kurallara göre bir dönüştürme olarak kavradı. Dil oyunlarının gramerleri, genel kurallara göre yeniden inşa edilemediklerinden, Wittgenstein dili anlamayı kültürel bir yaşama biçimine alışma olarak sosyalleşme bakış açısıyla kavradı. 'Genel olarak dili' öğrenmeyi bu modele göre tasarlamamızın, iyi bir anlamı var. Ama dili anlama sorununu, önce daha az kökten olan, bir yabancı dili öğrenme olayı üzerinde inceleyebiliriz. Bir dili öğrenmek dil öğrenmeyle özdeş değildir; zaten en azından bir dile hakim olmayı gerektirir. Bu birincil dille, sadece bir gramerin çerçevesinde anlamayı değil, yabancı dilleri de anlaşılır kılmayı olanaklılaştıran kuralları öğrendik: belirli bir dille, aynı zamanda, genel olarak dillerin nasıl öğrenildiğini de öğrendik. Yabancı dilleri, çeviri yoluyla benimseriz. Elbette, bu dilleri öğrenir öğrenmez, çeviriye gerek duymayız. Çeviriler, yalnızca anlaşmanın aksaması durumunda gereklidirler. Öte yandan, kendi dilimizdeki konuşmalarda da anlaşma zorlukları ortaya çıkar. Bir iletişim, katılan konuşma taraflarının hakim oldukları kurallara göre gerçekleşir; ama bu kurallar sadece uzlaşmayı olanaklılaştırmakla kalmazlar, aksayan anlaşma durumlarını bertaraf etme olanağını da içerirler. Birbiriyle konuşmak iki anlama da gelir: birbirini anlamak ve verili durumda birbirini anlaşılır kılabilmek. Konuşmadaki eşin rolü, yorumcunun, yani yalnızca bir dilin içinde devinebilmekle kalmayıp, değişik diller arasında bir anlaşmaya da neden olabilen birinin rolünü de gücül olarak içerir. Yorumcunun rolü, dilmaçın rolünden ilkesel olarak farklı değildir. çeviri, her normal konuşmanın güvenmesi gereken bir verimin sadece uçtaki bir değişkesidir: "Çeviri olayı, anlaşmanın önce dilegetirimsel bir düzenlemeyle üretilmesi gerektiği yoluyla, anlaşmanın ortamı olarak dilselliğin farkına vardırır. (Çeviri) elbette bir konuşmanın

normal durumu değildir. Çeviri, yabancı bir dile karşı tutumumuzun da normal durumu değildir. [...] Bir dile gerçekten hakim olan bir kimse, artık çeviriye gerek duymaz, her türlü çeviri olanaksız görünür. Bu yüzden, dili anlamak henüz gerçek bir anlama değildir ve bir yorumlama sürecini içermez, tersine bir yaşama edimidir. Çünkü bir dil, o dilin içinde yaşayarak anlaşılır – bilindiği gibi sadece yaşayan değil ölü diller için de geçerli bir tümce. Bu yüzden yorumbilgisel sorun dile doğru vakıf olma sorunu değildir, tersine dil ortamında olup biten konu hakkında doğru anlaşma sorunudur. [...] Ancak, karşılıklı konuşarak dilsel anlaşma olanaklı olduğunda, anlama ve anlaşma bir sorun oluşturabilir. Dilmaçın çevirisine bağlı olmak, yorumbilgisel süreci, konuşmayı iki katına çıkaran bir uç durumdur: dilmaçın karşı tarafla ve beriki tarafın dilmaçla konuşmasıdır."[197]

Yorumbilgisel sınır durumu olan ve aynı zamanda bilimsel yorumlama için bir örnek olay oluşturan çeviri, her dilsel iletişimde, açıkça dile getirilmeden gerçekleştirdiğimiz bir düşünseme biçimini de açığa çıkarır. Gerçi bu düşünseme naif konuşma içinde gizli kalır, çünkü elverişli bir biçimde kurumsallaştırılmış dil oyunları içinde anlama, sorunsuz bir anlamış olma temeline dayanır – bu anlama "bir yorumlama süreci değil bir yaşama edimidir".

Wittgenstein dil oyunun yalnızca bu boyutunu yaşama biçimi olarak analiz etmiştir; ona göre anlama, bir dili 'doğuştan' konuşanın, kendi yaşama biçimi içinde sosyalleştirildiği eğitimlerin gücül olarak yinelenmesiyle sınırlıdır. Gadamer'e göre bu dili anlama henüz "gerçek anlama" değildir, çünkü dilsel kuralların uygulanmasına eşlik eden düşünseme ancak bir dil oyununun sorunsallaştırılması durumunda konu edinilir. Ancak dil kurallarının geçerliliğinin öznelerarasılığı bozulduğunda, bir görüş birliğini yeniden oluşturan bir yo-

[197] Gadamer, a.g.y., s. 362 d.

rumlama devreye girer. Wittgenstein bu yorumbilgisel anlamayı, dili öğrenmenin birincil süreciyle birlikte tasarlamıştır; Wittgenstein'ın, yabancı bir dili öğrenmenin, ana dilin içinde büyümeyle aynı yapıda olduğu kanısı buna uygun düşmektedir. Onda, diyalektik bir çeviri kavramı eksik olduğundan, bu özdeşleştirmeyi yapmak zorunda kalmıştır; çünkü burada bir dil sisteminin önermelerini bir başkasınınkilere indirgemeye izin veren bir dönüştürme söz konusu değildir. Çeviri edimi daha çok, dilin, kendi gramer kurallarına hakim olan kişileri her zaman verdiği üretken bir gücü, yabancı olanı özümleyen böylelikle kendi dil sistemini daha da geliştirmeyi vurgular. Bu olay, konuşma taraflarının önce 'ortak bir dil' bulmaları gerektiği durumlarda gündelik olarak gerçekleşir; bu dil yapısı gereği bir çeviriye benzeyen bir anlaşmanın ürünüdür: "Konuşmada anlaşma, tarafların böyle bir şey için hazır olmalarını ve yabancı ve karşıt olanı kendi içinde geçerli kılmaya çalışmalarını içerir. Bu durum karşılıklı olarak gerçekleştiğinde ve her taraf, aynı zamanda kendi nedenlerine bağlı kalıp, karşı nedenleri de düşündüğüne, sonunda, bakış açılarının farkına varılmadan ve istemdışı bir biçimde karşılıklı olarak ortak bir dile aktarılmasına (biz buna görüş alış verişi diyoruz) ve ortak bir söze ulaşılır. Çevirmen de tam böyle, çeviriyi yaptığı kendi ana dilinin hakkını korumalı ve yine de metnin yabancılığını ve karşıtlığını kendi dilegetirimi içinde geçerli kılmalıdır. Çevirmenin ediminin bu betimlenişi belki de şimdiden çok kısaltılmıştır. Böyle, bir dilin bir başka dile aktarıldığı uç durumlarda bile, konu dilden ayrılamaz. Ancak, kendisine metin aracılığıyla gösterilen konuyu dilin içine getiren, ama bu demektir ki, yalnızca kendi dili olmakla kalmayıp, özgün metine de uygun olan bir dil bulan bir çevirmen, gerçekten yeniden kurmuş olacaktır."[198]

Gadamer, gramer kurallarında yalnızca kurumsallmış yaşam bi-

[198] Gadamer, a.g.y., s. 364.

çimlerini değil, ufukların sınırlandırılışını da görüyor. Ufuklar açıktırlar ve ötelenirler: onların içinde geziniriz ve onlar da bizimle birlikte devinirler. Bu Husserl'ci kavram, dilin yapılandırıcı ürünleri karşısında, onun özümseyici ve yaratıcı enerjisini de gündeme getirme işlevi görüyor. Dil oyunlarının gramerini gösteren yaşama evrenleri, Wittgenstein'ın monadolojik kavrayışının önerdiği gibi, kapalı yaşama biçimleri değillerdir.

Wittgenstein, dilsel iletişim kurallarının, kendi uygulanma olanaklarının koşullarını da içerdiklerini göstermişti. Bu kurallar aynı zamanda, içselleştirildikleri eğitim pratiğinin de kurallarıdırlar. Ama Wittgenstein, aynı kuralların, kendi yorumlanış olanaklarının koşullarını da içerdiklerini görmüyor. Bir dil oyununun grameri, yalnızca bir yaşam biçimini tanımlamakla kalmaz, bir yaşam biçimini, öteki yaşam biçimleriyle ilişki içinde, yabancı olana karşı kendininki olarak tanımlar. Bir dilde dile getirilen her dünya bir bütünsellik olduğu için, bir dilin ufku, o dilin ne olmadığını da kapsar: dil kendini, özeller arasında bir özel olarak düşünser. Bu yüzden dilin tanımladığı dünyanın sınırları da değişmez değildir: kendine ait olanın yabancı olanla diyalektik tartışması, çoğun farkına varılmayan gözden geçirmelerle sonuçlanır. Çeviri, bu gözden geçirmelerin içinde gerçekleştikleri ve dilin kendini sürekli olarak yeniden oluşturduğu ortamdır. Dilin ve yaşam biçiminin, reşit olmayanın düzleminde donuk bir biçimde yeniden üretilmesi; geleneksel bir dilin, kendisine vakıf olanların, kopmuş iletişimleri yeniden kurmalarıyla, yeni durumlara yanıt vermeleriyle, yabancı olanı özümlemeleriyle ve aykırılaşan diller için ortak bir dil bulmalarıyla sürekli maruz kaldığı esnek bir yenilenmenin yalnızca bir sınır durumudur. Çeviri sadece rakip dil topluluklarını arasındaki ufuksal düzlemde değil, kuşaklar ve dönemler arasında da gereklidir. İçinde dillerin geliştiği ortam olarak gelenek, çeviri olarak yani kuşaklar arasındaki mesafelerin aşılması olarak

gerçekleşir. Bireyin kendi dili içinde yetiştiği sosyalleşme süreci, gelenek sürecinin en küçük birimidir. Bu arka planda, Wittgenstein'ın yenik düştüğü perspektivist kısaltmayı görüyoruz: gençlerin dil oyunları, yaşlıların praksisini basitçe yeniden üretmezler. Çocuk, ilk temel dil kurallarıyla birlikte, salt olası görüş birliğinin koşullarını değil, aynı zamanda, bir uzaklığı aşmasına *ve böylelikle dile getirmesine* de izin veren bu kuralların olası bir yorumlanışının koşullarını da öğrenir. Kendini ilkin kesintiye uğramış anlaşma durumunda gösteren yorumbilgisel anlama, dili anlamanın da, birincil anlaşmış olmanın da temelinde yatar.

Yorumbilgisel özdüşünseme, sosyal dilbilimsel dil analizini Wittgenstein'ın geç dönemiyle tanımlanan evresini geride bırakır. Bir dilin aşkınsal kuruluşu parçalandığında, dil, dil oyunlarının çoğulculuğuyla ek bir boyut kazanmıştır. Bir dil oyunu grameri, artık sadece simgelerin bağlantısını değil, aynı zamanda onların etkileşimlerdeki kurumsallaşmış kullanımını da düzenler. Ama Wittgenstein bu uygulama boyutunu henüz çok dar ele alıyor. Wittgenstein simgelerin ve etkinliklerin sadece değişmez bağlantılarını görüyor ama kuralların uygulanışının, onların yorumlanışını ve geliştirilmesini içerdiğini görmüyor. Wittgenstein elbette, pozitivist önyargıya karşı, gramer kurallarının uygulanışının, yine simgesel düzlemde genel kurallara göre tanımlanamayacağını, tersine yalnızca bir dil ve pratik bağlantısı olarak uygulamayla öğrenilip, bir yaşama biçiminin bileşeni olarak içselleştirilebileceğini bilince vardırmıştır. Ama, bu uygulamayla öğrenme sürecini, sabit örneklerin yeniden üretilmesi olarak düşünecek kadar pozitivist kalmıştı: böylece sosyalleştirilmiş bireyler, dil ve etkinlikler bütününün altına yerleştiriliyordu. Dil oyunu, Wittgenstein'ın ellerinde mat bir bütünlük halinde donuklaşıyordu.

Aslında dil çemberleri monadsal biçimde kapalı değil, gözeneklidirler: hem içeri hem de dışarı doğru. Bir dilin grameri, katı bir uy-

gulanma modeli içermez. Bu dilin kurallarını uygulamayı öğrenmiş biri, sadece kendini bir dilde dile getirmeyi değil, bu dilin dilegetirimlerini yorumlamayı da öğrenmiştir. Dışa doğru çeviri, ilkesel olarak olanaklı olmalıdır, içe doğruysa gelenektir. Gramer kuralları, olası uygulanışlarıyla birlikte aynı zamanda bir yorumlamanın gerekliliğini de içerirler. Wittgenstein bunu görmemiştir. Bu yüzden dil oyunlarının praksisini de tarih dışı olarak ele almıştır. Gadamer'de dil üçüncü bir boyut kazanır: gramer, kuralların, kurallar sistemini tarihsel olarak geliştiren bir uygulanışını düzenler. Dilin, dil oyunlarının çoğulculuğu içinde kaybolan bütünlüğü, gelenek bağlamında diyalektik bir biçimde yeniden oluşturulur. Dil yalnızca gelenekten gelen olarak vardır. Çünkü gelenek, bireylerin yaşam süresine yayılmış sosyalleşmelerini, büyük ölçüde onların diline yansıtır.

Bir ideal dilden vazgeçilmesine karşın, dil oyunu kavramı hâlâ itiraf edilmemiş bir biçimselleştirilmiş diller örneğine bağlı kalır. Wittgenstein gündelik dildeki iletişimin öznelerarasılığını, gramer kurallarının öznelerarası geçerliliğinde gösterdi: bir kurala uymak demek, o kuralı aynı biçimde uygulamak demektir. Gündelik dilin çok imlemliliği ve kurallarının eksikliği bir görünüştür; her konuşma dili kusursuz bir düzene uyar. Dil analizcisi, eleştirisinin ölçütü olarak buna güvenebilir. Gündelik dil parçalanamadan biçimsel dil içinde yeniden kurulamazsa bile, grameri bir hesabın gramerinden daha az tam ve daha az açık değildir. Bu kabul sadece, Wittgenstein kendi yönelimine karşı, biçimselleştirilmiş dilin ölçütlüğü önyargısını taşıyan birisi için inandırıcıdır. Dil analizini gündelik dilin özdüşünsemesine bağlayan birisi, bunun tam tersine inanır. Hesap dillerinin açıklığı, onların monologsal yapılarıyla, yani konuşmayı dışlayan bir yapılanmayla sağlanmıştır. Katı tümdengelimli bağlamlar türetmelere izin verirler, iletişimlere değil. Diyaloglar olsa olsa, bilgilerin aktarılmasıyla ikame edilirler. Sadece konuşma içermeyen dillerin

kusursuz bir düzeni vardır. Gündelik diller eksiktirler ve açıklık güvencesi vermezler. Bu yüzden gündelik dildeki iletişimin öznelerarasılığı sürekli kesintiye uğrar. Bu iletişim, ve anlaşma ilkesel olarak zorunlu olduğu için değil, ilkesel olarak olanaklı olduğu için vardır. Yorumbilgisel anlama kopma noktalarına yerleşir; öznelerarasılığın kesintililiğini telafi eder.

Kesinlik dilinden değil de konuşma durumunun normalinden yola çıkan biri, gündelik dilin açık yapısını hemen kavrar. Geçerli gramerin kesintiye uğramamış bir öznelerarasılığı elbette imlemin özdeşliğini ve böylelikle anlamanın sabit bağlantılarını olanaklılaştıracaktır, ama aynı zamanda benliğin özdeşliğini ötekilerle iletişimde yok edecektir. Klaus Heinrich, gündelik dildeki iletişimi, bireylerin tam bir entegrasyonu tehlikesi açısından inceledi.[199] İçe doğru artık gözenekli olmayan ve katı sistemler halinde sabitleşen diller, öznelerarasılıktaki kopmaları ve aynı zamanda, bireylerin arasındaki yorumbilgisel uzaklığı ortadan kaldırırlar. Artık, her bir Ben'in özdeşliğinin içinde oluşması gereken, ayrılma ve birleşme arasındaki nazik dengeyi olanaklılaştırmazlar. Yalnızca özdeşleştirmelerle ve bu demektir ki tam da özdeşlikten vazgeçmelerle oluşturulması gereken Ben'in özdeşliği sorunu, aynı zamanda, dil içermeyen bir olma ve dil içermeyen yabancılaşma arasında, bireyselliğin feda edilmesi ve teklerin yalıtılması arasındaki kurtarıcı dengeyi olanaklılaştıran dilsel bir iletişim sorunudur. Özdeşllik yitimi tehditi altında olma deneyimleri, dilsel ileşitimin şeyselleştirmesi deneyimlerine gönderme yaparlar. Başarılan bir iletişimin dayanıklı değil-kimliği içinde, birey müşkül bir Ben özdeşliği oluşturabilir ve şeyselleşme ve kişiliksizleşme rizikolarına karşı koruyabilir. Heinrich özellikle bir yönü, aldırışsızlık içinde geriye düşen, bireylerin arasındaki uzaklıkları zorunlu entegrasyon yoluyla yok eden bir toplumun kendini yıkmasına karşı protestonun ko-

[199] K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt/M. 1964.

şullarını, analiz ediyor. Bu, uygulamanın öznel devinim alanını ortadan kaldıran, dilin dikte edilerek düzenlenmesi ve kesintisiz öznelerarasılık durumudur. Wittgenstein dil oyunu olarak tasarladığı şeyin böyle gerçekleşmesi gerekirdi. Çünkü, içe doğru tüm çatlakları kapayan, yönetmelikle düzenlenen dil, dışa doğru monadsal olarak kilitlenmelidir. Bu yüzden, protesto konuşması, korunan uzaklığı aşan ve iletişimin kopmasını engelleyen yorumbilgisel anlamanın arka yüzüdür. Çeviri, içinde uzlaşma gücünü barındırır. Dilin, yalıtılmışlığın bedelini, doğrudan doğruya bir tekbaşınalıkla ödemek zorunda kalacak olan, bir biriyle bağlantısız çok sayıda dil halinde dağılmaya karşı birleştirici gücü, kendini çeviride gösterir.[200]

8.2 Gadamer, ufuk imgesini, her somut dilin yorumbilgisel temel yönünü karakterize etmek için kullanıyor: dil, kapalı bir sınırı olmaktan öylesine uzaktır ki, ilke olarak dile yabancı ve öncelikle anlaşılmaz olan her şeyi kendi içine katabilir. Ama, aralarında bir iletişimin önce kurulması gereken taraflardan her biri, bir ufuk içinde yaşamaktadır. Bu yüzden, Gadamer, yorumbilgisel anlaşmayı, ufukların bir kaynaşması olarak gözünde canlandırıyor. Bu, tarihsel bir uzaklığı anlayarak aştığımız dikey düzlem için olduğu kadar, dil coğrafyasında ya da dil kültüründeki bir uzaklığı kapatan yatay düzlem için de

---

[200] Heinrich üzerine bkz., benim eleştiri yazım: *Philosopisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1981, s. 445 vd. Bu incelemede, dilin yorumbilgisel özdüşünsemesinin zorlamasızca, diyalektik bir dil kuramına geçtiği görülüyor. Bruno Leibrucks'un altı ciltte tamamlanması planlanan *Sprache und Bewusstsein* adlı yapıtı böyle bir kuram vaad ediyor: Şimdiye dek yayımlananlar: Cilt I: *Einleitung und Spannweite des Problems*, Frankfurt/M. 1964 ve Cilt II: *Sprache*, Frankfurt/M. 1965. Liebruck'un Gehlen'in antropolojisiyle tartışması, bir eylembilimleri yöntembilgisi açısından önem taşıyor (Cilt I, s. 79 vd.). Liebruck, araçsal eyleme indirgediği, sınırlı bir praksis kavramı öne sürdüğü için, dil ve eylem arasında soyut bir karşıtlığa ulaşıyor. Bugüne dek çıkan bölümlerde, dil ve pratiğin, Wittgenstein ve Mead tarafından dil oyunlarının ve iletişimler eylemin simgesel olarak sağlanan etkileşimi üzerinde kurdukları asıl bağlamına, hak ettiği önem verilmiyor.

geçerlidir. Bir geleneği anlayarak benimseme, çeviri modelini izler: şimdiki zamanın ufku ortadan kaldırılmaz, tersine geleneğin geldiği ufukla kaynaştırılır. "Bir geleneği anlamak [...] elbette tarihsel ufuk gerektirir. Ama bu ufkun, kendini tarihsel bir konuma koyarak kazanılması söz konusu olamaz. Daha çok, kendini böyle bir konuma yerleştirebilmek için zaten her zaman bir ufka sahip olmak gerekir. Çünkü, kendini başka bir konuma koymak ne demektir ki? Elbette, basitçe kendini bir yana bırakmak demek değildir. Elbette, başka bir konum göz önünde canlandırılmak istendiğinde, bu gerçekten gereklidir. Ama bu öteki konumu da insan kendisi beraberinde getirmelidir. Kendini başka bir yere koymanın anlamı ancak böyle gerçekleşir. İnsan kendini, örneğin başka bir insanın yerine koyduğunda, o zaman onu anlayacaktır, yani ötekinin başkalığının, ayrılamaz bireyselliğinin bilincine, ancak kendini onun konumuna koyarak varabilir. Böyle bir yerine koyma, ne bir bireyselliğin bir başkasında duyumlanması ne de ötekinin kendi ölçütlerine tabi kılınmasıdır, tersine her zaman sadece kendi tikelliğini değil ötekininkini de aşan daha yüksek bir genelliğe yükselmeyi imler. Ufuk kavramı burada, anlayanın sahip olması gereken üstün geniş açıyı dile getirmeye yaramaktadır. Ufuklar kazanmak, her zaman, yakının ve çok yakının ötesini görmeyi, onu görmezden gelmek için değil, tersine daha büyük bir bütün içinde ve daha doğru ölçüler içinde daha iyi görmek için öğrenmek, demektir. Nietzsche'yle birlikte, onun, kendini içine koymayı öğrettiği birçok değişen ufuktan söz etmek, tarihsel bilincin doğru bir betimlenişi değildir. Böylelikle, kendini görmezden gelenin, tarihsel bir ufku yoktur. [...] Tarihsel bir ufuk edinmek, elbette insanın kendi çabasını gerektirir. Biz her zaman umut ve korku içinde bize en yakın olanı beğeniriz ve böyle bir önyargıyla, geçmişin tanıklığının karşısına çıkarız. Bu yüzden, geçmişin kendi anlam beklentilerimizle aceleci bir biçimde eşitlenmesini önlemek sürekli bir görevdir. Ancak bundan son-

ra, geleneği, kendi öteki dili içinde konuştuğu haliyle dinleyebiliriz.[...] Aslında şimdiki zamanın ufku, tüm önyargılarımızı sürekli sınamak zorunda olmamız koşuluyla, sürekli bir oluşum halindedir. Geçmişle karşılaşmamız ve içinden geldiğimiz geleneği anlamamız da böyle bir sınamaya dahildir. Şimdiki zamanın ufku geçmiş olmadan oluşmaz. Kazanılması gereken tarihsel ufuklar olmadığı gibi, kendinde bir şimdiki zaman ufku yoktur. Anlamak daha çok, böyle kendinde olduğu zannedilen ufukların içiçe geçmesi olayıdır."

Ufukların bu çaprazlanmasının, yöntemsel ortadan kaldırılmayacağı ve yorumbilgisel çalışmanın koşullarından olduğu, önanlama ve anlaşılanın açıklanması ilişkisinde kendini gösteriyor: bir metnin bölümlerini ancak, bütünün her zamanki gibi belirsiz anlaşılmasını önceden tahmin ederek çözebiliriz; ve tersine olarak, bu ön müdahaleyi, ancak tek tek bölümleri açıkladığımız ölçüde düzeltebiliriz. "Demek ki bu çember biçimsel özellikte değildir, ne öznel ne de nesneldir; anlamayı, geleneğin devinimiyle yorumcunun deviniminin içiçe geçmişliği olarak betimler. Bir metni anlamamıza eşlik eden, anlamın önceden tahmin edilmesi, bir öznellik eylemi değildir, tersine, bizi gelenekle bağlayan ortaklıkla belirlenir. Ama bu ortaklık gelenekle ilişkimiz içinde, sürekli oluşum halindedir."[201]

Yorumcu da nesnesi gibi, moment olarak aynı gelenek bağlamına aittir. Bir geleneği benimsemeyi, zaten önceden bu gelenekle biçimlendirilmiş bir beklenti ufku içinde gerçekleştirir. Bu yüzden, yüzyüze olduğumuz, bize aktarılan geleneği, belirli bir biçimde zaten hep anlamışızdır. Ve salt bu yüzden, yorumcunun diliyle verilmiş olan bu ufuk, sadece, kavrayışımızı bozan nesnel bir ufuk değildir. Yorumbilgisi, kuramsal olarak uygulanan dil analizinin tersine, bir dil oyununu anlamayı, zaten bildiğimiz bir dilin ufkundan öğrendiğimizi savu-

[201] Gadamer, a.g.y., s. 277.

nur. Bir biçimde, gücül olarak, yeni doğanın, kendi dili içinde sosyalleştirildiği öğrenme süreçlerini yineleriz; ama bu öğrenme süreçleri içinde doğrudan doğruya değil, kendi sosyalleşme süreçlerimizde içselleştirdiğimiz kurallar aracılığıyla çekiliriz. Yorumbilgisi, yorumcunun benimsediği şeyle birlikte getirdiğinin aracılığını, yorumcunun benimsemesi söz konusu olan geleneğin bir sürdürülmesi olarak görüyor. Yorumbilgisi, kendi dil oyununu gerekçelendiremeyen dil analizinin düştüğü sıkıntıya düşmüyor; yani, dil oyununa alışmanın asla soyut bir biçimde değil, tersine her zaman yorumcunun zaten hakim olduğu dil oyunu zemininde gerçekleşebileceğinden yola çıkıyor. Yorumbilgisel anlama, zaten anlaşılmış olan metinlerin bilgisi içinde, metinlerin yorumlanmasıdır; zaten tamamlanmış oluşum süreçlerinin ufkundan, yeni oluşum süreçlerine götürür; zaten tamamlanmış bir sosyalleşmeyle bağlantı kuran yeni bir sosyalleşme parçasıdır; geleneği benimsemekle, onu sürdürür. Yorumbilgisel anlamanın kendisi de, bu anlamada kendini düşünseyen nesnel bağlama dahil olduğu için, zamansal uzaklığın aşılması da bilen öznenin bir kurması olarak kavranılamaz: geleneğin sürekliliği, yorumcunun nesnesine olan uzaklığını zaten kapatmıştır.

Yorumbilgisel özdüşünseme bakış açısıyla, anlayıcı bir sosyolojinin görüngübilimsel ve dilbilimsel temellendirilişleri, tarihselciliğe yaklaşıyorlar. Sözkonusu temellendirilişler de tarihselcilik gibi nesnelciliğe düşüyorlar, çünkü kendi nesne alanıyla yalnızca iletişimsel deneyim aracılığıyla bağlı olan ve bu yüzden, tarafsızlık rolünü uzun süre koruyamayan görüngübilimsel gözlemcinin ve dil analizcisinin arı kuramsal bir tutum içinde olmasını istiyorlar. Tarafsızlık sadece düşünsenmiş bir katılımı, yani yorumbilgisel anlamanın kendi yankı zemini olarak kopamayacağı başlangıç durumunun denetimini güvenceler. Deneyimin olası nesnelliği, iletişim düzleminde, tam da yorumcunun, nesnelcilik görüntüsüyle, yorumbilgisel başlangıç duru-

muyla yöntemsel açıdan kopmaz bağını gizlemeye yöneltildiği ölçüde tehlikeye düşer. Gadamer'in tin bilimlerinin nesnelci özanlayışına yönelttiği büyük eleştiriden, tarihselcilik söz konusu olduğunda, onun görüngübilimsel ve dilbilimsel mirasçılarının yanlış bilinci de payını alıyor. Yaşama evrenlerinin ve dil oyunlarının çoğulculuğunda, Dilthey'in kurgusal bir eşzamanlılık düzlemine yansıtılmış dünya görüşleri ve kültürleri yalnızca kendi uzaklaştırılmış yankılarını buluyorlar.

Gadamer yapıtının ikinci bölümünde, yorumbilgisinin romantik duyumlayım kuramını ve bu kuramın Schleiermacher ve Droysen tarafından tarihe uygulanışını tartışıyor. Dilthey'deki, dilegetirimi anlama psikolojisini, imlem bağlamlarının bir analizinden yana aşmış olan, ama bir biçimde nesneleştirilmiş anlam içeriklerinin her şeyi anlayan yeniden üretiminin aldatıcı dehasına bağlı kalan tarihsel bir bilincin girdiği çıkmazlara gönderme yapıyor. Gadamer, Schleiermacher'in ve Dilthey'in tarihi estetikleştirmelerine ve tarihsel düşünsemeyi estetiksizleştirmelerine karşı, Hegel'in, geçmiş yaşamın yeniden eski durumuna getirilmesinin yalnızca bugünün, geçmişinden yola çıkılarak yeniden kurulması ölçüsünde olanaklı olduğu görüşünü, uzlaşmaz bir titizlikle geçerli kılıyor. Geçmişin görünüşte bir yeniden üretimi yerine, geçmişin, düşünseme içinde, şimdiki yaşamla sağlanması geçiyor: "Sonradan gelen anlamanın, başlangıçtaki üretim karşısında ilkesel bir üstünlüğe sahip olduğu ve bu yüzden bir daha iyi anlama olarak formüle edilebileceği, pek de öyle, ürün sahibiyle eşit tutmaya götüren, sonradan gelen bilinçlendirmeye dayanmamakta tam tersine yorumcu ile ürün sahibi arasında, tarihsel uzaklıkla verilmiş, ortadan kaldırılamaz bir fark betimlemektedir. Her bir dönem, aktarılmış bir metni kendi biçimiyle anlamak zorundadır, çünkü bu metin, o dönemin nesnel olarak ilgilendiği ve içinde kendini anlamaya çalıştığı geleneğin bütününe aittir. Bir metnin gerçek anlamı, yo-

rumcuya ne söylediği, yazarının ve metnin başlangıçtaki okurunun serimledikleri, ilineksel olana bağlı değildir. En azından ondan ibaret değildir. Çünkü her zaman, yorumcunun tarihsel konumuyla da ve böylelikle nesnel tarih akışının bütünüyle de belirlenmiştir. Chladenius gibi, anlamayı henüz tarihsel olana geri itmeyen bir yazar; bir yazarın, kendi metninin gerçek anlamını bilmesi gerekmediğini ve bu yüzden de yorumcunun yazardan daha fazlasını anlayabileceğini söylerken, bütünüyle önyargısız ve naif bir biçimde bu durumu gözönünde bulunduruyor. Ama bunun temel bir önemi var. Bir metnin anlamı, yazarını ara sıra değil, her zaman aşar. Bu yüzden anlama, yalnızca yeniden üretici değil her zaman üretici bir davranıştır da."[202]

Nesnelcilik, tarihsel bilincin de içinde durduğu, etki tarihsel bağlamı gizliyor. Bu yüzden Gadamer için bir metnin etki tarihi ilkesi, metnin kendisinin yorumlanması için yöntemsel temel ilke mertebesini kazanıyor. Bu ilke, ek bilgiler sağlayan yardımcı bir disiplin değildir, yorumlamanın temellerinin araştırılmasıdır. Çünkü etki tarihi sadece, yorumcunun önanlamasının, konusuyla nesnel olarak, ve konusunun ardından dolanarak da olsa, uzlaştırıldığı geçmiş yorumlamaların zinciridir. Aktarılmış belgeler ve tarihsel olaylar, yorumbilgisel anlamanın betimsel olarak ulaşmaya çalıştığı 'anlam'larını, kendilerini izleyen olaylardan ve yorumlamalardan bağımsız olarak kazanmazlar: anlam, yeni geriye bakışlar sonucunda sürekli ortaya çıkan, biriktirilmiş imlemlerin bir yığışımıdır. Bu yüzden, gelenekle aktarılmış bir anlam ilke olarak tam değildir, yani gelecekteki geriye bakışların tortularına açıktır. Etki tarihsel olarak düşünseyen tarihçiler ve filologlar, anlam ufkunun kapanmazlığını hesaba katarlar. Olayların akışının, kendi konumlarında, imlemin yeni görünümlerini ortaya çıkaracağını tahmin ederler; aktarılmış metinlerin içeri-

[202] Gadamer, a.g.y., s. 280.

ğinin 'tükenmez' oluşu, filolojik deneyimin rasyonel çekirdeğidir.[203] İlkesel olarak hiçbir olay için yeterli bir betimleme veremeyen tarihçinin deneyimi bu duruma uygun düşer: "Bir olayı tam olarak betimlemek, onu tüm doğru öykülerin içine yerleştirmek demektir ki biz bunu yapamayız. Yapamayız, çünkü gelecek açısından, dünyevi olarak dar düşünceliyizdir."[204]

A. C. Danto, Gadamer'in etki tarihi ilkesini, tarihsel önermelerin biçimini analiz ederek onaylıyor. Tarihsel serimleme, anlatısal önermelerden yararlanır. Onlara anlatısal denilmesinin nedeni, olayları, öykülerin unsurları olarak serimlemeleridir. Öykülerin bir başı ve bir sonu vardır, bunlar bir eylem sayesinde bir arada tutulurlar. Tarihsel olaylar bir öykünün bağlantı sistemi içinde yeniden kurulurlar; kendilerini zamansal olarak izleyen öteki olaylarla ilintilendirilmeden serimlenemezler. Anlatısal önermelerin genel ayırt edici özelliği, değişik tarihlerdeki en az iki olayla ilişkili olmalarıdır; bu olaylardan daha erken tarihli olanı betimlemenin konusudur. Anlatısal önermeler bir olayı, o olayın gözlemlenmesine yaramayan kategorilerin yardımıyla betimlerler. "30 yıl savaşı 1618'de başladı" tümcesi, en azından, savaş başladığında hiçbir gözlemci tarafından serimlenemeycek olan ama savaşın tarihi açısından önem taşıyan, Westfalen barışına kadar olan olayların akışını varsayıyor. Ama 'otuz yıl savaşı' deyimi, bağlamına göre, sadece on yıllara uzanan bir savaş olayını değil, Alman İmparatorluğu'nun politik çöküşünü, kapitalist gelişmenin gecikmesini, bir Wallenstein dramasının konusunu vb. imliyor. Bir olayın anlatısal olarak serimlendiği yüklemler, onların ışığında olayın tarihsel bir olay olarak göründüğü, daha sonraki olayların ortaya çıkmasını gerektirirler. Bu yüzden, olayların tarihsel betimlenişi zamanın akışı içinde, olayın ortaya çıktığı andaki empirik gözlemlenişinin ola-

[203] Krş. Gadamer, a.g.y., s. 355.
[204] A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, a.g.y., s. 142.

bileceğinden daha zenginleşir.

Deneyimbilimsel kuramların bağlantı sistemi içinde olaylar yalnızca, bu olayın bir gözleminin de kayda geçirilebileceği kategoriler altında betimlenirler. Bilimsel olarak tahmin edilmiş bir olay ancak, ortaya çıktığı zaman dilimi karşısında tarafsız olan bir gözlem diliyle tanılanabilir. Aynı olayın, diyelim ki bir güneş tutulmasının tarihsel bir serimlenişi, bu olayın kendileri için tarihsel bir önem, yani bir tarihin çerçevesi içinde önemlilik kazandığı herkesin yorumlama diliyle ilişkili olmalıdır. Tarihçi, olayları betimlerken bir astronom ya da bir fizikçi gibi davranacak olsaydı ve zaman açısından tarafsız bir gözlem dilini seçseydi, ideal bir vakanüvisin rolünü üstlenmesi gerekirdi. Danto bu kurguyu yapıyor. Tarihçinin kullanımına, her saniye tüm olayların tutanağını tutan ve geri çağrılabilir bir biçimde arşivleyen bir makine veriyor. Bu ideal görgü tanığı, bir gözlem diliyle, tarihte olup biten her şeyi ve nasıl olup bittiğini kaydediyor. Yine de, bizim tarihçimiz için bu harika makinenin hemen hemen hiçbir değeri olmazdı; çünkü mükemmel görgü tanıklıkları, en azından, anlatımsal önermelerden yararlanabilecek tek bir canlı görgü tanığının kurmaları değilseler, anlamsız olurlardı. İdeal vakanüvis, yönelimsel eylemleri betimleyemez, çünkü bunu yapmak, gözlem anının ötesindeki olayların önceden tahmin edilmesini gerektirecektir. İdeal vakanüvis, nedensel ilişkiler kuramaz, çünkü o zaman bir olayın geriye dönük olarak betimlenebilmesi gerekir: zamansal olarak izleyen bir olayın gözlemi, daha önceki bir olayı bu olayın nedeni olarak tanılayabilmenin zorunlu koşuludur. Vakanüvis tek bir öykü bile anlatamaz, çünkü çeşitli tarihlerdeki olaylar arasındaki ilişkiler onun gözleminden kaçarlar: bir eylem bağlamının başlangıcını, gerilimini ve sonunu göremez, çünkü olası yorumlama bakış açısı yoktur.

Elbette, ideal görgü tanığının betimlemelerinin de yorumlama olmaları gerekir. Ama zaman açısından tarafsız bir gözlem dili, göz-

lemlenen bir olayın tek başına tarihsel bir olay olarak ele alınmasını sağlayan yorumlamaları dışlar. Birbirini izleyen iki tarihsel olay, ancak, şimdiki durumları, geleceğin tahmin edilmiş durumları açısından değerlendirebilen, eyleyen öznelerin geriye aktarılmış bağlantı sistemi içinde, geçmiş bir şimdiki zamanın geçmiş bir gelecekle ilişkisinden anlaşılabilir. Otuz yıl savaşının başlamasından söz ettiğimizde, 1618 yılının olaylarını, otuz yıl sonra sona eren savaştan geriye dönüp bakarak ele alırız: 1618 yılında yaşayanlar için bu dilegetirimin ancak öngörüsel bir imlemi olabilirdi. Yani biz bu olayı, gözlemciler olarak değil, gelecekteki bir olayı tahmin edebilecek eyleyenler olarak çağdaşlarına önemli görünmüş olan kategoriler içinde betimliyoruz. Olayları tarihsel bir biçimde yani anlatısal önermeler biçiminde serimlemek demek, onları olası eylem şemasına göre ele almamız demektir.

Elbette tarihçi bunu yaparken, kendini, eyleyenlerin gerçek yönelimiyle sınırlar. Daha sonradan dünyaya gelmiş biri olarak kendisi, eyleyenler için kendini gösteren tarihin ufkunu zaten her zaman aşmış durumdadır. Ama yönelimsel bağlamların yönelinmemiş bileşenleri ve yan etkileri de, daha sonradan gelen birinin tarih ufkuna girdikleri anda, olası yönelimler bakış açısıyla ele alınırlar. Gadamer tin bilimlerinin psikolojik temellendirilmesinden, yorumbilgisel temellendirilmesine geçişi bu noktada göstermiştir: "Tarihin sorunu, bağlamın genel olarak nasıl yaşanabilir ve bilinebilir olduğu değil, hiç kimsenin böyle bir bağlam olarak yaşamadığı bu tür bağlamların nasıl tanınabilecekleridir."[205] Danto bu öznel olarak kastedilmiş anlam ve nesnel anlam ilişkisini, klasizmin yapıtlarında sonradan keşfedilen romantik öğeler örneğinde tartışıyor: "Romantizm kavramına ve romantiği belirlemek için de kıstasa gereksinimimiz olduğu bir keşiftir. Ama romantizm kavramı klasisizmin en enerjik çağında do-

[205] Gadamer, a.g.y., s. 211.

ğal olarak elde edilemez. [...] Klasik yapıtlardaki her şeyin romantizm kavramının altına yerleşecek şekilde ters yüz edilmesi kuşkusuz bu yapıtlara bilinçli olarak yerleştirilmiştir. Ama, yazarların kavram eksikliğinden dolayı, bilinçli olarak, "romantik unsurlara yerleştirme" tanımının altında değildirler. Bu Verstehen'in kullanımına önemli bir sınırlama getirir. Aristarchus'un niyeti Kopernik'i öncelemek değildi, Petrarch'ınki de Rönesans'ı. Böyle betimlemeler vermek yalnızca daha sonra elde edilebilir olan kavramlar gerektirir. Bunu, tanımladığı eylem insanların zihninde yer etse bile, bu eylemlerin önemini değerlendiren İdeal Tarihçi'ye ulaşamaması izleyecektir."[206] Tarihçi, eyleyenlerin bakış açısıyla gözlemlemez, tersine olayları ve eylemleri, eyleyenlerin beklenti ufkunun ötesine geçen bir tarihin deneyim ufkundan betimler. Ama eylemlerin böyle geriye bakışsal olarak kazandığı anlam, ancak olası eylem şemasıyla, yani sonradan dünyaya gelenin bilgisiyle yönelinmiş gibi ortaya çıkar. Tarihçinin olayları serimlediği dil, bu yüzden birincil gözlemleri değil, üzerine yığılmış yorumların ilişkisini dile getirir.

Çağdaş gözlemcinin yorumu, bir yorumlar merdivenindeki son basamaktır. İlk basamak, kendisi de eyleyen bir özne olduğu sürece, kendi beklenti ufkundan bağımsız olamayan tarihçinin bağlantı sistemidir. Merdivenin kendisi, tarihçiyi konusuyla bağlayan gelenek bağlamıdır. Bu bağlam, daha iyi bilenler olarak, olup bitmiş olayları olası eylem şemasıyla yeniden kurmuş olan, sonraki kuşakların geriye yansıtmalarıyla kurulur. Tarihçi, gözlemle sınırlanmış bir vakanüvis değildir. İletişimsel deneyimler yapar. Katılım içermeyen tutanak tutma ediminin yerine yorumbilgisel anlama işi geçer. Tarihsel serimleme düzleminde, yorumlamayı, olayların sıralanması biçiminde bir betimlemeden ayırmak istemenin anlamsız olduğu görülüyor. Danto böyle bir kavrayışı eleştiriyor: "Bir şekilde geçmişin taklidi idealini

[206] Danto, a.g.y., s. 169. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

kabul eder, ama tarihin de yapmayı hedeflediği geçmiş ya da geçmişin kısımlarının verili kayıtları, hatta mükemmel kayıtlarının ötesinde bir şeyler olduğunda ısrar eder. Geçmiş hakkında doğru önermeler getirmeye ek olarak, tarihçilerin geçmişin verili yorumlarıyla ilgilendiğini ileri sürer. Ve, mükemmel bir kaydımız olsa bile, yorum görevinin hep yapılmış olacaktır. Verili tanımlama sorunu, tarihsel yapıtın daha alçakgönüllü bir düzeyine aittir: Gerçekte tarihçilerin ürünüdür. Bu benim kabul edemeyeceğim bir ayrımdır. Keşke tarihin bir parçanın bütünü olduğunu ileri sürebilseydim. Yorum denebilecek bir şeylerin aksine, katıksız bir tanım denebilecek hiçbir şey olmadığı anlamında bir parçanın bütünüdür. Tam da tarihi böyle yapmak, verili olanın ötesine geçen kapsamlı bir kavrayışı devreye sokmak demektir. Ve bunu görmek, tarihi, geçmişin olanaksız ideal oluşunun taklidi ya da çoğaltılması olarak görmek demektir."[206a]

Bir dizi olay, bir tarih bütünlüğünü ancak, bu olayların kendilerinden çıkarılamayacak bir bakış açısıyla kazanır. Eyleyenler, kendi özel tarihlerine karışmışlardır; kendi tarihlerini anlattıklarında, bu olaylardan bir tarihin bağlamını çıkarabilme bakış açısını, ancak sonradan edinirler. Bu tarihin, ancak eyleyen birisi için bir anlamı olabilir.

Yeni bakış açıları ortaya çıktığı sürece, bu olaylar başka tarihlerin içine girerler ve yeni imlemler kazanırlar. Tarihsel bir olayın kesin ve tam bir betimlemesini ancak, artık yeni bakış açılarının ortaya çıkmadığından emin olabildiğimizde, yani gelecekte ortaya çıkabilecek tüm önemli bakış açılarını tahmin edebildiğimizde, verebiliriz. Bu anlamda, tarih felsefesi, son tarihçinin, tarihin tamamlanmasından sonra türetebileceği bakış açısını tahmin etmektedir. Olayların gelecekteki akışını tahmin edemeyeceğimiz için, son tarihçinin bakış açı-

[206a] Danton, a.g.y., s. 115. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

sını da temellendirilmiş bir biçimde önceden söyleyemeyiz. Ama öte yandan, tarih felsefesi olmadan, hiçbir tarihsel olay tam olarak serimlenemez: "Geçmişin bütün kayıtları temelde tamamlanmamıştır. Temel olarak tamamlanmamış oluşu, tamamlanması bir koşulun yerine getirilmesini gerektiriyorsa bunun basit bir biçimde gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelir. Ve benim tezim, geçmişin tam bir kaydının geleceğin tam bir kaydını ön varsaydığıdır, öyle ki bir tarih felsefesi oluşturmaksızın tam bir tarihsel kayıt yapılamaz. Yani meşru bir tarih felsefesi yoksa, meşru ve tam bir tarihsel kayıt da olamaz. Mantıktaki ünlü bir sonucu hafifçe değiştirerek söylersek, sürekli olarak tam bir tarihi kayda sahip olamayız. Başka bir deyişle geçmiş bilgimiz, gelecek bilgimizle (ya da bilgisizliğimizle) sınırlıdır. Ve bu, tözsel tarih felsefesiyle gündelik tarih arasındaki en derin bağlantıdır."[207]

Betimsel dilegetirimlerin seçimi, kuramsal bir bağlantı sistemi tarafından belirlendiği ölçüde, betimlenenin tam olmayışı bir eksiklik değildir. Çünkü tarihçiler bu kuramları deneyimbilimleri gibi kullanmadıklarından, tam olmayan betimlemeleri de aslında keyfidir. "Bir olayı bütünüyle betimlemek onu bütün doğru öykülere yerleştirmektir, ki biz bunu yapamayız. Yapamayız, çünkü geleceğe ilişkin olarak dünyevi dar kafalılarız. Aynı nedenlerle spekülatif bir tarih felsefesi de oluşturamayız. Öyleyse, tam betimleme anlatısal bir örgütlenmeyi önvarsayar ve anlatısal örgütlenme de bizim yaptıklarımızdır. Yalnızca bu değil, anlatısal bir örgütlenmenin mantıksal olarak dayatması da bizi nüfuz edilemez öznel bir unsurla karşı karşıya getirir. Bunda çok ince bir keyfilik unsuru vardır. Olayları, burada ele almadığımız bir anlamda önemli bulduğumuz kimi olaylarda bağlantılı olarak örgütleyebiliriz. Bu bütün anlatılar için ortak bir önemliliktir ve şu ya da bu insanın gündelik çıkarlarıyla belirlenir."[208]

---

[207] Danto, a.g.y., s. 17 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[208] Danto, a.g.y., 142. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Bu çıkarımlar yine de, tarih için eksiksiz betimleme idealinin anlamlı olduğunu kabul ettiğimizde inandırıcıdırlar. Danto, bu *olası tüm tarihler* düşüncesini, son bir tarihçinin varsayımsal rolünün yardımıyla geliştiriyor. Ne var ki, kendisinden önceki her tarihçide olduğu gibi, bu son tarihçinin gözünde de, geçmiş olayların sıralanışı, ancak bu olayların içinden alınamayacak bir bakış açısıyla, bir tarih olarak biçimlenebilir. Ancak, eğer kendisi de bir beklenti ufku içinde eyliyorsa, tarihsel olayların serimlenmesi için olası tüm bağlantı sistemlerinin sonucusunu tasarlayabilir. Ama tarihçi genel olarak eylediğinde, yeni bir geriye bakışla başka bir tarih olarak biraraya getirilen yeni bağlantılar üretir. Böylelikle, kesin ve tam betimleme yine bir gözden geçirmeye uğrar. Tarihin bir bütün olarak tarihsel serimlenişi için, tarihin sonuyla per se birleştirilemez bir nitelik gereklidir. Tam betimleme ideali, tutarlı bir biçimde gösterilemez. Bu ideal tarihten, zaten yerine getiremeyeceği ama ayrıca bir istem olarak da meşru olmayan, bir dalınçta bulunmasını beklemektedir.

Her tarihçi, son tarihçi rolündedir. Anlam ufkunun tükenmezliği ve gelecekteki kuşakların yeni yorumları üzerine yorumbilgisel düşünüşler boş kalırlar: bunların, tarihçinin yapması gereken şey üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Çünkü tarihçi kendi bilgisini hiç de arı kuramın ölçütü olarak organize etmez. Tarihsel olarak bilebileceği her şeyi, kendi yaşama praksisinin çerçevesinden bağımsız olarak ele alamaz. Bu yaşama pratiğinde, geleceğe ilişkin olan, yalnızca beklentiler ufku içinde vardır. Ve bu beklentiler, o ana kadarki aktarımın parçalarını, önanlaşılmış evrensel tarihin bütünlüğüne varsayımsal olarak tamamlarlar; bu tarihin ışığında her önemli olay, ilkesel olarak, bir sosyal yaşama evreninin pratikte etkili özanlayışı için olanaklı olabildiği ölçüde tam bir biçimde betimlenebilir. Her tarihçi, içkin olarak, Danto'nun, tarih felsefecisinin yapmasını istemediği bir biçimde davranır. Tarihçi, praksisin bakış açılarından, olayların çeşitliliğinin zorla-

masızca eylemi yönlendiren bir tarih biçiminde onlardan yola çıkılarak yapılandırıldığı son durumları tahmin eder. Tam da tarihin tamamlanmamış oluşu, yani eyleyenin konumu, bütün olarak tarihin varsayımsal olarak önceden söylenmesine izin verir; bölümlerin geriye bakışsal imlemi de, bu önceden söyleme olmadan ortaya çıkmaz. Bunu daha Dilthey görmüştür: "Geçmişin bir anının önemini kavrarız. Bu anın, onda geleceğe yönelik bir bağlantının bir eylem ya da dışsal bir olay yoluyla gerçekleşmesi durumunda bir önemi vardır. [...] tek anın, bütünle olan bağlantısı sayesinde, geçmiş ve gelecekle olan ilişkisi, tekil varoluşun ve insanlığın ilişkisi sayesinde bir önemi vardır. Ama yaşamın içinde parçanın bütüne olan bu ilişkisinin asıl türü, neye dayanmaktadır? – Bu ilişki hiçbir zaman bütünüyle tamamlanmayacak bir ilişkidir. Yaşamın sonunu beklemek gerekir ve kendisinden yola çıkılarak parçalarının ilişkisi saptanabilecek olan bütün, ancak ölüm anında görülebilir. Bu parçaların önemlerinin belirlenmesi için eksiksiz malzemeye sahip olmak üzere, ancak tarihin sonunu beklemek gerekirdi. Öte yandan bütün de bizim için ancak, parçalardan anlaşıldığı ölçüde vardır. Anlama, her zaman bu iki görüş biçimi arasında salınır. Yaşamın önemini kavrayışımız, sürekli değişir. Her yaşam kesiti, bir yaşam kavrayışının dile gelişidir. Geleceğimize amaç olarak koyduğumuz şey, geçmişin önemini belirler."[209]

Elbette bu amaç koymalar, yani kökleri yaşama praksisinin ilgilerinde olan yorumbilgisel müdahaleler, saymaca değillerdir. Çünkü, bu müdahalelerin doğruluğu ancak, nesne onlardan kaçmadığı ölçüde ortaya çıkar. Ayrıca geleneklerin başarıyla sahiplenilmesine kıyasla, yorumbilgisel anlamanın asıl başarımı, yorumcunun başlangıç konumundaki önyargılarının da, gelenekten kaynaklandıklarını saydam

[209] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Cilt VII (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), s. 233.

kılmak ve böylelikle düşünsemeye almaktır.

8.3 Anlatısal önermeler biçimindeki tarihsel serimlemeler, ancak yanlış bir betimleme idealine göre eksik ve keyfi olarak görünebilirler. Deneyimbilimsel önermeler de bu dalınçsal kavrama ve bağdaşan serimleme ölçütü açısından yetersiz kalırlar. Bu önermelerin doğruluğu, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin geçerliliğini gösteren kıstaslar yardımıyla belli olur. Buna uygun olarak, yorumbilgisel önermelerin geçerliliğini, bununla ilgili, pratikte zengin sonuçları olan bilgi çerçevesinde sınarsak, Danto'nun eksiklik olarak kavramak zorunda olduğu şeyin, olası bilginin aşkınsal koşulu olduğu ortaya çıkar: tasarlanan sondan geriye doğru bir tarih olarak organize olan olayların yorumlar ve aynı biçimde, öncelenmiş bir bütünsellikten parçalar olarak deşifre edilen bölümlerin yorumlanışları, yalnızca, bir bağlantı sisteminin *geçici* son halini yaşam praksisi ufkundan *tasarladığımızdan* dolayı, söz konusu yaşam pratiği için bir bilgi içeriğine sahip olabilirler. Gadamer'in asıl katkısının, yorumbilgisel anlamanın, aşkınsal bir zorunlulukla, eyleme yönelik bir özanlaşıyının telaffuzu ile ilgili olduğunu kanıtlaması olduğunu düşünüyorum.

Teoloji ve hukuk örneğinde anlamanın ve uygulamanın içkin bağlantısı görülüyor: dinsel vaazda Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması, yargılamada, pozitif hukukun yorumlanması gibi, aynı zamanda yorumlama olarak, olguların verili bir duruma uygulanmasına da yarar. Alıcıların, kilise cemaatinin ve hukuk topluluğunun özanlayışıyla pratik yaşam ilişkisi, yorumlamaya sonradan katılmaz. Yorumlama daha çok, uygulamanın içinde gerçekleşir. Gadamer, anlama ve yaşam pratiğine çevirme arasındaki bu kurucu bağlantının geçerliliğinin sadece, bir dinsel geleneğin kutsal metinleri ya da pozitif hukuğun geçerli normları gibi zaten kurumsal bir bağlayıcılıkları olan belirli gelenekle sınırlı kalmasını istemiyor. Bu bağlantıyı sadece sanat yapıtlarının açıklanmasına ya da felsefi metinlerin yorumlanmasına da geniş-

letmek istemiyor. Bizi, uygulayıcı anlamanın, daha mükemmel ve donanımlı geleneklerin etkili bir iddiasıyla, yorumbilgisel anlamanın örneğini verdiğine ikna ediyor: "Başlangıçta filolojik yorumbilgisini hukuksal ve teolojik yorumbilgisiyle bağlayan bağlılık, uygulamanın, her şeyi anlamanın bütünleyici bir anı olarak kabul edilmesine dayanıyordu. Hem hukuksal yorumbilgisi hem de teolojik yorumbilgisi için, bir yanda koyulan metin –yasa ya da tanrısal müjde– ile öbür yanda, bu metnin, ister yargı kararı isterse de vaaz olsun, somut yorumlama anında ulaştığı anlam arasındaki gerilim, kurucudur. Bir yasanın tarihsel olarak anlaşılması değil, tersine, hukuksal geçerliliği içinde, yorumlama yoluyla somutlaştırılması gerekir. Dinsel bir müjde metni de salt tarihsel bir belge olarak ele alınamaz, hayırlı etkisini göstereceği biçimde anlaşılması gerekir. Her iki durumda da, yasa ya da kutsal mesaj, uygun yani, metnin iddiasına uygun bir biçimde anlaşılacaksa; buna göre, her an, yani her somut durumda yeniden ve başka türlü anlaşılması gerekir. Burada anlamak zaten hep uygulamaktır. Şimdi, tinbilimlerinde uygulanan anlamanın da özünde tarihsel bir anlama olduğu, yani orada da bir metnin ancak, her defasında başka türlü anlaşılmakla anlaşılmış olduğu bilgisinden yola çıkıyoruz. Tarihsel bir yorumbilgisinin görevininin ayırt edici özelliği, ortak konunun kendiliği ile, bu konunun içinde anlaşılması gereken, değişen durum arasındaki gerilim ilişkisini düşünsemesiydi."

Gadamer, yorumbilgisel anlamaya götüren uygulama bilgisini, Aristoteles'in pratik bilgi belirlemeleri yardımıyla irdeliyor.[210] Aristoteles'in hem bilimden hem de teknikten aynı ölçüde ayırdığı politik-etik bilgiyle yorumbilgisel bilginin üç ortak momenti vardır.[211]

---

[210] Krş. Özellikle *Eth. Nic. VI*, 3-10.

[211] Eskiden içe bakışa ait olan bilimin, yöntemsel olarak teknisyenin tutumuna bağlı olmasından bu yana, phronesis ve techne karşılaştırması, özgün bir güncellik kazanıyor.

Öncelikle pratik bilginin düşünsemeli bir biçimi vardır: pratik bilgi aynı zamanda bir 'kendini-bilme'dir. Bu yüzden, pratik bilgi alanlarında, kendi hatalarımızın farkına varırız. Yanlış görüşler, tutumsal olarak yanlış bir bilinç biçimindedirler. Eksik görüş, nesnel olarak bir körleşme gücündedir. *İkinci* moment de bununla ilintilidir: pratik bilgi içselleştirilmiştir. Güdüleri sabitleme ve tutkuları biçimlendirme gücüne sahiptir. Buna karşılık teknik bilgi dışsal kalır. Alıştırmadan uzaklaştığımızda, teknik kuralları hemen unuturuz. Buna karşılık, bir kez öğrendiğimiz pratik kurallar, kişilik yapısının bir bileşeni olmuşlardır. Bu yüzden pratik bilgi kuramsal bilgi gibi koşulsuz olarak da edinilemez: belirli bir önyargı yapısıyla bağlantılı olmalıdır. Ancak, bir önbilgiyi benimsenmiş gelenekler ve deneyimlenmiş durumlar temelinde zaten edinmiş olan bir dinleyiciye, konferanslar yoluyla pratik felsefe öğretilebilir. Pratik bilgi bir sosyalleşme süreciyle bağlantılıdır ve bu süreci devam ettirir. Buradan, *üçüncü* moment de anlaşılıyor: pratik bilgi evrenseldir. Bu bilgi, gerçekleştirme araçlarından bağımsız olarak belirlenebilen tikel amaçlara ilişkin değildir. Eylemi yönlendiren hedefler de, gerçekleştirilebilecekleri yöntemler gibi, aynı yaşama biçiminin (bios) momentleridirler. Bu yaşama biçimi, her zaman, iletişimsel eylem yoluyla oluşan, sosyal yaşama biçimidir. Pratik bilgi, etkileşim kuralları üzerinden yön bulur. Bu geleneksel kurallar, üzerinde çalışılarak öğrenilmişlerdir, ama tarihsel olarak değişen uygulama koşulları, kuralları yorumlama yoluyla geliştiren bir uygulama gerektirir.

Yorumbilgisel bilimler gelenek karşısında, ontolojik olarak temellendirilmiş doğal hukuktan vazgeçmiş olan tarihsel bilinç tarafından aydınlatılmış pratik bir felsefenin aldığı tavrın aynısını alırlarsa, Aristoteles'in belirlemeleri, yorumbilgisinden de beklenebilir: "Bir gelenek üzerinde çalışan yorumcu, bu aktarımı kendine uygulamaya çalışır. Ama burada da, bu, aktarılan metnin kendisine genel bir me-

tin olarak verilmiş ve anlaşılmış olması, ve bundan sonra ancak özel uygulamalar için kullanılması demek değildir. Yorumcu, genel olanı –metni– anlamaktan, yani geleneğin ne dediğini, metnin anlamının ve imleminin ne olduğunu anlamaktan daha fazlasını istemez. Ama bunu anlamak için, kendi kendisini ve içinde bulunduğu somut bir yorumbilgisel konumu görmezden gelemez. Eğer metni anlamak istiyorsa, onu söz konusu konumla ilişkilendirmelidir."[212]

Yorumbilgisel anlama, yapısı gereği, gelenekten yola çıkarak, sosyal grupların olası bir eylem yönlendirici özanlayışını açıklamak amacındadır. Yorumbilgisel anlama, iletişimsel eyleme bağlı bir görüş birliği biçimini olanaklılaştırır. Her iki doğrultudaki: kendi geleneğinin dikey doğrultusundaki ve değişik kültürlerin ve grupların arasındaki uzlaşmanın yatay doğrultusundaki, iletişim kopması tehlikelerini de savuşturur. Bu iletişim akışları koptuklarında ve anlaşmanın öznelerarasılığı ya donup kaldığında ya da parçalandığında, yaşamda kalmanın temel bir koşulu olan, zorlamasız uzlaşma ve şiddet içermeyen kabul etme koşulu yok olur.

Genel ve özel olanın, geleneklerin benimsenmesinde ve kuralların buna uygun olarak uygulanmasında da yerleşen diyalektiği, öznelerarasılığın kopmuşluğunu da gösterir. Gelenek diye bir şeyin var olması, bir bağlayıcı olmama momentini de içerir: aktarılan gelenek, gözden geçirilebilir de olmalıdır; yoksa, varlığını sürdüren grup özdeşliğinde, özdeş olmayan yok edilmiş olur. Ben-özdeşlikleri dilsel iletişim içinde yalnızca bir grup özdeşliği içinde kurulabilirler ve varlıklarını sürdürebilirler; grup özdeşliği ise kendi geçmişinin kollektif ötekisine karşı onunla özdeş ve aynı zamanda ondan farklı bir özdeşlik olarak kurulabilir. Bu yüzden pratik kuralların küresel genelliği, verili durumda, ancak onun sayesinde, öznelerarasında geçerli somut

[212] Gadamer, a.g.y., s. 307.

bir genel olarak belirleneceği somutlaştırıcı bir uygulama gerektirir.

Teknik bir kural soyut ve geneldir. Uygulama koşulları genel olarak formüle edilmiş bir kuramsal ilke ile karşılaştırılabilir. Öznelerarasılık, kuramsal düzlemde temel yüklemin önceden tanımlanışıyla ve işlemsel düzlemde değişmez uygulama kurallarıyla oluşturulmuştur. Bu ilkenin uygulanabileceği nesne durumlarının tanılanması, ilkenin semantik içeriğine dokunmaz. Böylece olayları, soyut bir genel altında toplayabiliriz. Pratik kurallarda durum başkadır. Bu kuralları, ancak imlemleri hakkında bir görüş birliğine vardığımızda anlaşılan geleneksel anlam içerikleriyle karşılaştırıyoruz. Ancak bu görüş birliğinden sonra sosyal bir grubun içinde öznelerarası geçerlilik kazanırlar. Bu durumda anlama bir sorun oluşturur, çünkü, temel yüklemin bağlayıcı tanımı da, değişmez uygulama kuralları da eksiktir. Onların yardımıyla anlamı ayrıntılandırabileceğimiz nesne durumlarını aradığımızda, bizi bir önanlama yönlendirir; ama uygulama alanını bu tanılanışı, semantik içeriği niteler. Zaten belli belirsiz anlamış olmamız gereken evrensel genel, altlanan özeli ancak, kendisi de bu özel aracılığıyla somutlandığı ölçüde belirler. Verili bir konumda ancak böylelikle öznelerarası kabul görür. Yeni bir konum, öznelerarasılığın, yinelenmiş anlama aracılığıyla yenilenmesini gerektirir; bu yenilenme keyfi olarak ortaya çıkmaz, tersine, geçmişin şimdiki yaşamla, düşünülerek uzlaştırılmasının sonucudur.

Gerçi bu düşünce bağlamında Hegel, Gadamer'den daha büyük bir haklılıkla konuşabilmiştir. Yorumbilgisel anlamada, bilme momentini, düşünsemenin mutlak deviniminden bağımsız olarak saptamak zordur. Bir bütün olarak gelenek bağlamı artık kendini kavrayan aklın ürünü olarak görülmezse, yorumbilgisel anlamanın, kendisi olduğunu düşündüğü, geleneğin sürdürülmesi de, eo ipso akla uygun kabul edilemez.

Ne var ki, yorumlamanın uygulamaya mantıksal olarak bağımlılı-

ğını ve normatif müdahalelerin bilişsel deneyimle sınırlı oluşunu, yorumbilgisel anlamayı kesin araştırma ve olası bilgi alanından dışlama nedeni olarak gören bir eleştiri, aceleci davranmış olur. Yorumbilgisel anlama düzleminde bilgi süreçlerini olanaklılaştıran devingen ilişki: standartları oluşturma ve standartlara göre betimleme henüz durdurulmamıştır. Kuramsal kurmaları ve bu kurmaların başarısız olduklarını gösterebilecek gözlemleri, ancak deneyimbilimlerin yöntembilgisi birbirinden koparır. Ama her iki moment de aşkınsal bir çerçeve içinde, önceden koordine edilmişlerdir. Protofizik, gerçekliğin bir yorumunu bağlayıcı kılar. Bu yorum, teknik uygulanabilirliğin olası nesneleri kavramı altında önceden kurulmuştur. Böylelikle, kuramsal ilkelerin olgular üzerinde uygulanabilecekleri kurallar hakkında önceden karar verilmiştir; bu yüzden, bu kurallar bilimlerin içinde sorunsuzdurlar. Sorunlu olan uygulamadır ve uygulama, her zaman ilkeleri ve olguları koordine eden aşkınsal bir çerçeveye, henüz bir ve son defa olmak üzere önceden karar verilmediği, tersine bu çerçevenin biçimlenme içinde olduğu ve ad hoc saptanması gerektiği yerde, yorumdan ayrılamaz.

Geleneksel anlam içeriklerinin benimsenmesi, olası dünya görüşünün şeması üzerine karar verilen bir düzlemde gerçekleşir. Bu karar, böyle bir şemanın verili ve önceden yorumlanmış bir konumda doğruluğunu gösterip göstermemesinden bağımsız olarak alınmaz. Bu yüzden yorumbilgisel bilgiyi ya kuram ya da deneyim olarak sınıflandırmak anlamsızdır; yorumbilgisel anlamada her ikisi de vardır ve ikisi de tam değildir. İletişimsel deneyim olarak adlandırdığımız, aslında, grameriyle böyle bir şemayla bağlantının gösterildiği bir dilin içinde gerçekleşir. Ama kopan öznelerarasılık ortak bir şema üzerine sürekli bir oylamayı uzun süreli bir görev haline getirir. Aşkınsal dünya görüşü şemasının alttan alta sürekli yeniden biçimlenmesi ve gelişmesi, ancak uç durumlarda, yorumbilgisel anlama yoluyla açıkça

başarılması gereken bir görev olur. Bu tür durumlar, gelenekler koptuğunda ya da yabancı kültürlerle karşılaştıklarında, ya da bildik gelenekleri ve kültürleri, yabancıymışlar gibi analiz ettiğimizde, ortaya çıkarlar. Denetimli bir yabancılaştırma, anlamayı, bilimden önceki bir alıştırma olmaktan, düşünsenmiş bir yöntem mertebesine yükseltebilir. Böylelikle yorumbilgisel işlem biçimleri sosyal bilimlere de girerler. İletişimsel deneyim düzleminde veriler toplandığında, bu işlem biçimleri kaçınılmazdır. En genel kategorilerin bile kaçınılmaz bir biçimde tarihsel olan içeriğine karşı naif bir biçimde davranmak istemiyorsak, bu işlem biçimleri kategorik çerçevenin seçiminde de aynı ölçüde önemlidirler.

Elbette Gadamer, yorumbilgisinin değerinin pozitivistçe düşürülmesine, istemeye istemeye karşı çıkmaktadır. Karşıtlarıyla, yorumbilgisel deneyimin "bilimsel yöntemin denetim alanının üstüne çıktığı"[213] kavrayışında karşılaşmaktadır. Kitabının ikinci basımına yazdığı önsözde, Gadamer, incelemesini "etki tarihsel momentin tüm gelenek anlamasında etkili olduğu ve modern tarihsel bilimlerin yönteminin yerleştiği ve tarihte olup biteni, tarihsel olarak aktarılanı 'nesne' edindiği, bunun, –sanki gelenek fiziğin konusuyla aynı anlamda yabancı ve insan açısından anlaşılmazmış gibi– deneysel bir bulgu gibi 'saptanması' gerektiği yerde bile etkili kaldığı" savıyla özetliyor.[214]

Yanlış bir nesnelci özanlayışının bu doğru eleştirisi, bu arada, kendini düşünseyen bir anlamanın, gündelik yaşamın iletişimsel deneyiminden ayırdığı, nesnenin yöntemsel yabancılaşmasının etkisizleştirilmesine götüremez. 'Doğruluk' ve 'yöntem'in karşı karşıya gelmesi, Gadamer'i, yorumbilgisel deneyimi, bir bütün olarak yöntemsel bilginin karşısına soyut olarak koymaya yöneltemezdi. Bu karşı karşıya gelme şimdi artık yorumbilgisel bilimlerin zeminidir; ve in-

[213] Gadamer, a.g.y., Giriş bölümü.
[214] Gadamer, a.g.y., s. XIX.

san bilimlerini (humanities) bilim (science) sahasından bütünüyle uzaklaştırmak söz konusu olsaydı bile, eylem bilimleri, empirik-analitik işlem biçimlerini yorumbilgisel işlem biçimleriyle birleştirmeye yanaşmayacaklardı. Yorumbilgisinin, deneyimbilimlerinin genel bir yöntembilgisinin, pratikte zengin sonuçları olan mutlakçılığına karşı da meşru olarak yönelttiği istem, genel olarak yöntembilgisinin işinden muaf değildir – korkmamız gerekir ki bu istem ya bilimlerin *içinde* etkin olacaktır, ya da hiç etkin olmayacaktır. Gadamer'in belirttiğimiz önsözde sözünü ettiği, yorumbilgisinin, Heidegger'in anladığı anlamda ontolojik özanlayışı, bence, konunun yönelimine uygun görünmüyor: "Ben, tin bilimlerinin yöntemsel tutumunu betimleyebilen ya da hatta yönlendirebilen bir sanat kuralları sistemi geliştirmek istemiyordum. Amacım, kazanılan bilgiyi pratiğe uygulamak için, tinbilimsel çalışmanın kuramsal temellerini araştırmak da değildi. Burada sunulan incelemelerden pratik bir sonuç çıkıyorsa, bu, bilimsel olmayan bir 'angajman' için değil, her anlamada etkili angaje olma durumunu itiraf etme 'bilimsel' dürüstlüğü içindir. Ama benim asıl istemim felsefi bir istemdi ve şimdi de öyledir: Yaptıklarımız değil, yapmamız gerekenler değil, istediklerimiz ve yaptıklarımızdan ötürü bize ne olup bittiğidir sorgulanan."[215] Bu sav şu tümcede temellendiriliyor: "Anlamanın kendisini pek de öyle bir öznellik eylemi olarak değil, geçmişin ve şimdiki zamanın sürekli olarak uzlaştıkları bir gelenek oluşumuna girmek olarak düşünmek gerekir. Bir işlem düşüncesini, bir yöntem düşüncesinin fazlasıyla egemenliğinde olan yorumbilgisel kuramda geçerli olması gereken, budur."[216]

Gadamer, yaşayan geleneklerin ve yorumbilgisel araştırmanın, tek bir noktada içiçe geçtiğini görüyor. Bunun karşısında, geleneğin düşünsenerek benimsenmesinin, aktarımın doğal özünü bozduğu ve on-

[215] Gadamer, a.g.y., s. XIV.
[216] Gadamer, a.g.y., s. 274 vd.

daki öznelerin konumunu değiştirdiği kavrayışı vardır. Gadamer, yorumbilgisel bilimlerin önce, geleneklerin zayıflayan geçerlilik istemine tepki içinde açınmış olduklarını biliyor. Bununla birlikte, geleneklerin, tarihsel bilinç aracılığıyla güçsüzleştirilmediklerini vurguladığında (s. XV), sonra tarihçiliğin yanlış özanlayışına yönelik haklı eleştiriyi, tarihçiliğin sonuçları olmayacağı yolundaki haksız beklentiyle gölgeliyor..Elbette Scheler'in, tarihsel geleneklerin bilimsel nesnelleştirme yüzünden doğal etkilerini yitirdikleri savı,[217] yöntembilgisel olarak yanlış temellendirilmiştir; Ve buna karşı, henüz böylesine denetim altındaki bir anlamanın, yorumcunun gelenek bağlamından kolaylıkla kurtulamayacağı yolundaki yorumbilgisel görüş elbette haklıdır; ama anlamanın benimseme yoluyla da varlığını sürdüren, yapısal olarak geleneklere ait oluşundan, geleneğin aktarılma ortamının, bilimsel düşünseme aracılığıyla derinden değişmediği sonucu çıkmaz. Kesintisiz olarak etkisini sürdüren gelenekte de, körlemesine yerleşebilmiş, görüşten koparılmış bir otorite iş başında değildir; her gelenek, uygulamaya, yani değişen kurumları göz önünde bulunduran akıllıca bir değiştirmeye izin verecek ölçüde geniş ilmeklerle dokunmuş olmalıdır. Ancak, yorumbilgisel bilimlerde akıllılığın yöntemsel oluşumu, ağırlıkları otorite ve akıl arasında dağıtır. Gadamer, anlamada açınan düşünsemenin gücünü görmüyor. Düşünseme gücü burada artık, öztemellendirmeyle yerine getirilmesi gerekecek bir mutlaklık görüntüsüyle körleşmiş değlidir ve kendini içinde bulduğu raslantısallık zemininden ayrılmaz. Ama, bu güç, düşünsemenin kaynaklandığı ve üzerine eğildiği geleneğin kaynağını gördüğünde, yaşam praksisinin dogmalar sistemi sarsılır.

Gadamer, anlamanın önyargı yapısı görüşünü, önyargının rehabilitasyonuna dönüştürüyor. Ama, yorumbilgisel müdahalenin kaçınılmazlığından, eo ipso, meşru önyargıların varlığı sonucu çıkar mı?

[217] Ritter ve Schelsky'nin kabul ettikleri, krş. Yukarda 2.1.

Gadamer, birinci kuşağın muhafazakârlığının, Burke'nin henüz 18. yüzyılın rasyonalizmine yönelmemiş itkisiyle, hakiki otoritenin otoriter bir biçimde ortaya çıkma gereksiniminde olmadığı kanaatindedir. Hakiki otoriteyi yanlış otoriteden "otoritenin kesinlikle itaate değil, tersine bilgiye ilişkin bir şey"[218] olduğunu kabul ederek ayırmaktadır. Bu en sert tümce, yorumbilgisiyle değil, olsa olsa onun mutlaklaştırılmasıyla örtülü bir felsefi temel kanıyı dile getirmektedir.

Gadamer, aktarımın bireysel öğrenim süreçlerine çevrilmesini ve gelenek olarak benimsenmesini sağlayan yetişim sürecini düşünüyor. Eğitimcinin kişiliği, burada öğrenende otoriteyle, yani her zaman kullanmak istediğimiz biçimiyle: yaptırımların potansiyel tehditiyle ve ödüllerin umuduyla canlandırılan önyargıları meşrulaştırmaktadır. Örnekle özdeşleşme, yalnızca normların içselleştirilmesiyle, yani önyargıların tortulaşmasıyla olanaklı olan otoriteyi yaratır. Önyargılar, kendi başlarına, olası bilginin koşullarıdırlar. Bu bilgi, normatif çerçevenin içinde devinerek bu çerçeveyi saydamlaştırmakla, düşünsemeye yükselir. Böylelikle yorumbilgisi de, anlama edimlerinde tasarlanmış gelenekler aracılığıyla her zaman zaten tarihsel olarak önceden yapılandırılmış olanı bilince yükseltir. Gadamer yorumbilgisinin görevini, bir yerde şöyle karakterize ediyor: yorumbilgisi Hegel'in Tin'in Görüngübilimi'nin yolunu tüm öznelliğin içinde onu belirleyen tözselliği kanıtlayarak geriye yürümek zorundadır.[219] Ne var ki, tarihsel olarak önceden verilmiş olanın tözselliği, onun bir düşünseme içine alınmasından etkilenmeden kalmaz. Saydamlaştırılmış önyargı yapısı artık önyargının türünde bir işlev göremez. Ama Gadamer tam da bunu vurgular görünüyor. Otoritenin bilgiye yakınsamasının, eğitici sayesinde etkili olan geleneğin, yetişmekte olanda kurulan önyargıları meşrulaştırdığı anlamına gelmesi, ancak yetişmekte

[218] A.g.y., s. 264.
[219] A.g.y., s. 286.

olanın kendi düşünsemesi içinde kanıtlanabilir. Reşit olan, önyargı yapısına aklı erince, daha önce özgür bir biçimde gerçekleşmeyen, vasinin kişisel otoritesini kabul etmeyi, şimdi düşünsenmiş olarak, bir gelenek bağlamının nesnel otoritesine aktarır. Ancak: o zaman bu otorite, otorite olarak kalabilir, çünkü düşünseme ancak aktarılmış olanın olgusallığının sınırları içinde devinebilirdi. Düşünseme yoluyla sağlanan, kabul etme edimi, geleneğin, önyargıların geçerliliğinin biricik nedeni olarak kalmasında hiçbir şeyi değiştirmemiş olurdu.

Gadamer'in, gelenekle kanıtlanan önyargıların hakkına ilişkin önyargısı, düşünsemenin, geleneklerin istemini red de edebileceği için koruduğu gücünü yadsıyor. Düşünseme salt onaylamakla kalmadığı, doğmatik şiddetleri parçaladığı içindir ki, tözsellik düşünseme içinde eriyip gider. Elbette, bilginin kökleri, olgusal aktarımdadır; raslantısal koşullara bağlı kalır. Ama düşünseme, aktarılmış normların olgusallığı üzerinde, iz bırakmadan çalışmaz. Kalıcılığa mahkümdür, ama geriye bakışta, geriye etkiyen bir güç geliştirir. İçselleştirilmiş normlara, ancak önce onlara dışarıdan dayatılan şiddet altında körü körüne uymayı öğrendikten sonra, yeniden eğilebiliriz. Ama, düşünseme, otoritenin, üzerinde dil oyunu gramerlerinin dünyayı kavrayış ve eylem kuralları olarak dogmatik bir biçimde alışıldıkları yolunu anımsadığında; otorite, kendisinde salt tahakküm olan şeyden sıyrılıp, görüşün ve rasyonel karar vermenin şiddet içermeyen zorlaması içinde çözülebilir.

Bu düşünseme deneyimi bize, Alman idealizminden, 18. yüzyılın ruhuyla kalmış olan, yitirilmez bir mirastır. Gadamer'e karşı Gadamer'i sahaya sürmeye ve, Alman 19. yüzyılının sınırlı perspektifinden, diyalektik olmayan bir aydınlanma kavramını aldığı için bu mirası ve bu mirasla birlikte, bize tehlikeli bir üstünlük hakkı tanıyan ve bizi batılı geleneklerden ayırmış olan bir duyguyu görmezden geldiği, kendisine yorumbilgisel olarak kanıtlanmaya çalışılmıştır. Ama

durumlar bu denli basit değildir: Gadamer'in sistematik bir argümanı var. Düşünseme hakkı, yorumbilgisel yaklaşım biçiminin, kendi kendisini sınırlandırmasını gerektiriyor. Gelenek bağlamının ötesine geçen bir bağlantı sistemi istiyor; ancak bundan sonra gelenek da eleştirilebilir. Ama böyle bir bağlantı sistemi, geleneğin benimsenmesinden başka nasıl meşrulaştırılabilir?

IV. Bugüne İlişkin Bir Kuram Olarak Sosyoloji

Wittgenstein dil analizini önce aşkınsal bir özdüşünsemeye sonra da sosyal dilbilimsel bir özdüşünsemeye tabi tuttu. Gadamer'in yorumbilgisi üçüncü bir düşünseme basamağını, yorumcuyu ve nesnesini aynı bağlamın momentleri olarak kavrayan tarihsel düşünsemeyi, gösteriyor. Bu nesnel bağlam kendini gelenek ya da etki tarihi olarak serimler. Dilsel simgelerin bir ortamı olarak bu bağlam sayesinde, iletişimler tarihsel olarak ilerlerler. Bu ilerlemeye tarihsel diyoruz, çünkü geleneğin sürekliliği yalnızca çeviri yoluyla, doğal olarak gerçekleşen büyük boyutta bir filoloji yoluyla korunur. Gündelik dildeki iletişimin öznelerarasılığı kopmuştur ve aralıklı olarak hep yeniden kazanılması gerekir. Yorumbilgisel anlamanın, bu üretken sonucu, ister üstü kapalı bir biçimde isterse da açıkça gerçekleşsin, burada böyle ilerleyen gelenek aracılığıyla önceden güdülenmiştir. Gelenek hakim olmayı öğrendiğimiz bir süreç değil, içinde yaşadığımız, geleneksel dildir: "Geleneğin varlık biçimi elbette duyusal olarak dolaysız değildir. Bu biçim, dildir ve bu dili anlayan dinleme, metinleri yorumlamakla, dilin doğruluğunu özgün bir dilsel dünya davranışıyla ilişkilendirir. Şimdiki zaman ile gelenek arasındaki dilsel iletişim, göstermiş olduğu gibi, tüm anlamalar içinde kendi yolunu çizen olup bitmedir. Yorumbilgisel deneyim sahici deneyim olarak, karşısına çıkan her şeyi göze almalıdır. Önceden seçme yapma ve reddetme özgürlüğüne sahip değildir. Ama, anlaşılanın anlaşılması için özgün gö-

rünen tam karara bağlanmamış olma durumunda, kesinkes bir özgürlük de öne süremez. Kendisi olan olup-bitmeyi, olup-bitmeme yapamaz."[220]

Dil analizinin yorumbilgisel özdüşünsemesi, Wittgenstein'ın dil oyunu gramerlerinin çoğulluğu yüzünden bağlı kaldığı aşkınsal kavrayışı aşar. Gelenek olarak dil, tüm belirlenmiş gramerleri kapsar ve aşkınsal kuralların empirik çok çeşitliliği içinde birlik sağlar. Nesnel tin düzleminde dil raslantısal bir mutlak olur. Mutlak tin olarak artık kendini kavrayamaz; mutlak güç olarak kendini öznel bilince ancak duyumsatabilir. Olası deneyimin ufuklarının tarihsel yeniden biçimlendirilişinde bu güç nesnelleşir. Hegel'in düşünseme deneyimi, rasyonelliğin koşullarının, içinde zamana ve yere, döneme ve kültüre göre bizzat usdışı bir biçimde değiştikleri bir olup-bitmeye maruz kaldığımızın bilincine daralır.

Ne var ki, yorumbilgisel özdüşünseme bu usdışıcılık içinde ancak, yorumbilgisel deneyimi mutlak saydığı ve düşünsemenin kendi içinde de çalışan aşkınsal gücünü tanımadığı zaman yolunu şaşırabilir. Elbette, düşünseme artık, sonra kendisi olduğunu iddia ettiği bir mutlak bilince geçemez. Yorumbilgisel olarak kopmuş ve geleneklerin raslantısal bağlamına geri düşmüş olan bir aşkınsal bilince, mutlak idealizmin yolu kapalıdır. Ama bu yüzden görelici bir idealizmin yoluna saplanıp kalması mı gerekir?

Simgesel anlamdan yapılmış bir gelenek olup-bitmesinin nesnelliği, yeterince nesnel değildir. Yorumbilgisi adeta içerden, gelenek bağlamının duvarlarına çarpar; bu sınırlar deneyimlendikleri ve bilindikleri anda, kültürel gelenekleri artık uzun süre mutlak olarak koyamaz. Dili, tüm toplumsal kurumların ona bağlı oldukları bir üst kurum olarak kavramanın iyi bir anlamı vardır; çünkü sosyal eylem

[220] Gadamer, a.g.y., s. 439.

yalnızca gündelik dildeki iletişim içinde kurulur.[221] Ama bu gelenek olarak dil üst-kurumu, açıkça normatif bağlamlara girmeyen toplumsal süreçlere bağımlıdır. Dil aynı zamanda bir iktidar ve sosyal erk aracıdır. Örgütlenmiş şiddet ilişkilerinin meşrulaştırılmasına yarar. Bu meşrulaştırmalar, kurumsallaşmasını olanaklılaştırdıkları şiddet ilişkisini açıkça söylemedikleri sürece, bu ilişki meşrulaştırmalarda yalnızca kendini dile getirdiği sürece, dil ideolojiktir de. Burada, bir dil içindeki yanılsamalar değil, dilin kendisine yönelik bir yanılsama söz konusudur. Simgesel bağlamın olgusal ilişkiye böyle bir bağımlılığına çarpan yorumbilgisel deneyim, ideoloji eleştirisi tarafına geçer.

Üst kurum olarak dile uzanan, normatif olmayan şiddetler, yalnızca iktidar sistemlerinden değil, toplumsal çalışma sistemlerinden de kaynaklanırlar. Başarı denetimli eylemin bu araçsal alanında, dilsel yorumları açıkça güdüleyen ve geleneksel yorumlama kalıplarını işlemsel zorlama altında değiştirebilen deneyimler örgütlenmiştir. Üretim biçiminin bir değiştirilmesi, dilsel dünya imgesinin yapısının değiştirilmesini de beraberinde getirir. Bu durum, ilkel toplumlarda dünyevi alanın genişletilmesinde incelenebilir. Elbette, maddi yaşamın yeniden üretim koşullarındaki dönüşümler, dilsel olarak sağlanırlar; ama yeni bir pratik salt yeni bir yorumlamayla devreye sokulmaz, eski yorumlama kalıpları da "aşağıdan" yeni bir pratik tarafından ele alınır ve dönüştürülürler.[221a]

Günümüzde, deneyim bilimlerinin kurumsallaştırılmış araştırma pratiği sayesinde, eskiden toplumsal çalışma sistemlerinde bilim öncesinde biriktirilen bilgilerin akışı güvencelenmiştir. Bu bilgiler,

---

[221] K. O. Apel'in, Gehlen'in kurumsalcılığına yönelik eleştirisini bu bakış açısı yönlendirmektedir, krş. Apel, "Arnold Gehlens Philosophie der Institution," *Philos, Rundschau*, 10. Yıl, 1962, s. 1 vd.

[221a] Krş. J. O. Hertzler, *A Sociology of Language*, N. Y. 1965, özellikle Bölüm VII: "Sociocultural Change and Changing Language."

araçsal eylemin işlev sahasında kurulan doğal ya da doğurulmuş deneyimleri işlerler. Bilimsel teknik ilerlemenin zorladığı kurumsal değişikliklerin, dünya kavrayışının dilsel şeması üzerinde, dolaylı olarak, eskiden üretim biçimindeki değişikliklerin yaptıklarıyla aynı türden bir etki yaptıklarını tahmin ediyorum; çünkü bilim, üretici güçler arasında birinci güç haline gelmiştir. Deneyim bilimleri elbette gelişigüzel bir dil oyunu serimlemezler. Deneyim bilimlerinin dili, gerçekliği, antropolojik olarak derinde yatan, olası teknik kullanımını bakış açısıyla yorumlar. Doğal ortamların olgusal zorlaması, bu dil aracılığıyla topluma karışır. Deneyimbilimsel kuramların önerme sistemleri elbette, son üstdil olarak gündelik dile de gönderme yaparlar; ama onların olanaklılaştırdıkları etkinliklerin sistemi, doğa üzerinde egemen olma teknikleri, bir bütün olarak toplumun kurumsal bağlamına geri etkide bulunurlar ve dili değiştirirler.

Dili yaşama biçiminin ve geleneğin öznesi olarak tözleştiren, anlayıcı bir sosyoloji, dilde telaffuz edilen bilincin yaşam pratiğinin maddi varlığını belirlediği yolundaki idealist varsayıma bağlanır. Ama sosyal eylemin nesnel bağlamı, öznelerarasında kastedilen ve simgesel olarak aktarılan anlam boyutuna girmez. Toplumun dilsel altyapısı, her zamanki gibi simgesel olarak iletilerek, gerçeklik zorlamalarıyla: teknik uygulama işlemine giren, dışsal doğanın zorlamasıyla ve toplumsal şiddet ilişkilerinin bastırmalarında yansıyan içsel doğanın zorlamasıyla kurulan bir bağlamın momentidir. Her iki zorlama kategorisi sadece yorumlamaların nesnesi değildirler, dilin arkasından, dünyayı onlara göre yorumladığımız gramer kurallarına da etkirler. *Sosyal eylemlerin sadece ondan kavranabilecekleri nesnel bağlam, aynı zamanda dilden, çalışmadan ve iktidardan kurulur.* Yalnızca bağımsızlaşmış bir yorumbilgisinin karşısına mutlak güç olarak çıkan gelenek olup-bitmesi, çalışma ve iktidar sistemlerinde sınırlanır. Bu yüzden sosyoloji, kendini anlayıcı bir sosyolojiye indirgeyemez. Sosyoloji,

bir yandan, sosyal eylemin simgesel olarak sağlanmasını, doğalcı bir biçimde salt imlerle denetlenen ve etkilerle uyarılan bir davranışın yararına saklamayan; ama öte yandan bir dilsellik idealizmine de düşmeyen ve toplumsal süreçleri bütünüyle kültürel geleneğe yücelten, bir bağlantı sistemini gerektirir. Böyle bir bağlantı sistemi artık, müdahale edici geleneği belirlenmemiş olarak bırakamaz; tersine, dünya görüşünün ve eylemin aşkınsal kurallarını empirik olarak değiştikleri gelenek dışındaki koşulları söyleyebilmek için, geleneği toplumsal yaşama bağlamının öteki momentleriyle ilişkisi içinde kavranılır kılar. Marburg Yeni Kantçılığından gelen Gadamer, analizlerinin akla getirdiği sonucu çıkarmaktan, Heidegger'in varoluşçu ontolojisinde korunmuş olan Kantçılık artıkları tarafından, alıkonulur. Tarihselliğin aşkınsal koşullarından, içinde bu koşulların kurulduğu genel tarihe geçmeye kaçınır. Gelenek olup-bitmesinin boyutunda, ontolojik ayrım yüzünden bir uzlaşmaya yatkın olmayan şeyi: dilsel yapıları ve bu yapıların tarihsel olarak değiştikleri empirik koşulları, her zaman zaten uzlaşmış olarak düşünmesi gerektiğini görmez. Salt bu yüzden Gadamer, anlamanın, anlayanın yorumbilgisel başlangıç konumuna yaşam pratiği açısından bağlı oluşunun, bir pratik amaçla tarih felsefesine varsayımsal olarak önceden el atılmasını gerektirdiğini de gizleyebilir.[222]

---

[222] W. Pannenberg bunu görmüştür: "Keskin görüşlü ve derine inebilen bir yazarın, düşüncelerinin kendisinin verdiği yönde gitmelerini tüm gücüyle engelleyişi, tuhaf bir oyun gibi izlenir. Hegelci bir şimdiki doğruluğun bütünsel sağlanışından, tarih aracılığıyla kaçınma çabasındaki Gadamer'in kitabı, bu oyunu sahneliyor. Bu çaba, asla mutlak bir bilgiye yükseltilmemesi gereken insani deneyimin sonluluğuna gönderme yapılarak temellendirilmiştir. Ama Gadamer'in betimlediği görüngüler, tuhaf bir biçimde hep onun –Hegel'in sistemini gözönünde bulundurarak– kaçınmak istediği bir genel tarih tasarımına doğru zorluyorlar." (W. Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte," *Zeitschr. F. Theol. U. Kirche*, 60. Yıl, 1963, s. 90 vd.) Daha yeni Protestan teolojisinde, gördüğüm kadarıyla, Bloch'un yapıtlarının okunması, tarihselliğin ontolojisinin (Bultmann, Heidegger), anlamanın aşkınsal ko-

9. Dili Anlayıcı Bir Sosyolojinin Sınırları

9.1 Gördüğüm kadarıyla, açıkça dil analizsel ya da dil yorumbilgisel bir temellendirmeye dayanan sosyolojik incelemeler yoktur. Ama C. H. Cooley'e, W. I. Thomas'a ve özellikle G. H. Mead'a kadar geri uzanan[223] ve daha sonra sürgündeki Cassirer'den itkiler almış olan Symbolic Interactionism [simgesel etkileşimcilik] okulundan, son on yılda, dili anlayıcı bir sosyoloji çerçevesine giren, ilginç çalışmalar çıktı. Özellikle Anselm L. Straus, dil pragmacılığını davranışsalcı başlangıçlarından, bugün Winch'in öne sürdüğü[224] ve Gadamer'le bağlantılı olarak farklılaşan bilimsel programa alınabilecek ölçüde arındırmıştır.[225]

Strauss, sosyal eylemi, bir dizi yorumlamanın bağlantısından kavnıyor. Her yeni yorumlama öncelenmiş bir gelecek ışığında, geçmişin gözden geçirilmiş bir görüntüsünü verir. Bireysel yaşam öyküsü, sürekli yinelenen yorumbilgisel bir çabalama bakış açısıyla görünür. Yeni durumlar ve sorunsal olaylar geleneksel dilin değişik bir uygulanışını ya da genişletilmesini gerektirirler. Bu arada, yeni vokabüler kendini, ilişki içinde olunan kişiler bağlamında kanıtlamalıdır. Bunun tersine, ilişki içindeki kişilerin ve ait olunan grubun değişmesi de yeni terminolojilere uyum sağlamayı gerektirir. Yeni terminolojiler çerçevesinde eyleyenin konumları ve kendi kimliği yeniden yorumlanır. Sosyalleşme sürecinin kesitleri, bir terminolojiler dönüşümüyle ve inandırıcılığını yitirmiş yorumlamaların yerine daha uygunlarını

şullarının genel tarihin nesnel bağlamına bağımlılığının düşünsenmesiyle aşılmasına yol açmıştır.

[223] Krş. Don Martindale, *The Nature and Types of Sociological Theory*, Londra 1961, s. 285 vd.

[224] *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, Glencoe 1959.

[225] Bu eğilim, Strauss'un, G. H. Mead'in yazılarından yaptığı seçmede de görülmektedir: *On Psychology*, Chicago 1956.

koyma çabasıyla tanımlanmıştır. Bir dili yitirmek bir dünyayı yitirmek anlamına gelir. Bu, dilbilimsel yabancılaşma kavramıdır ve sosyal psikolojide buna ben-özdeşliğinin bozulması karşılık düşer: "Belirli sosyal koşullar altında bir insan geleneksel açıklamaların yetersiz gözüktüğü birçok ya da fazla kritik deneyimler yaşayabilir, bu durumda ona öğretilen açıklayıcı terminolojinin büyük bir bölümünü sorgulamaya başlar. Bunun ardından gelen içsel retorik savaşında, karşıtları, yalan söyleyen ya da olayları kendi çıkarlarına göre yönlendiren, yanlış ya da aldatılmış olarak ele alınabilir. Ama, insan, kendi amacını sorgulamaksızın temel terminolojisini sorgulayamaz. Eğer bir zamanlar inandığı açıklamaları büyük oranda reddederse, o zaman yabancılaşır ve bir dünya kaybeder. O, 'manevi olarak yoksun bırakılmıştır.' Eğer bir dizi karşı-açıklama benimserse ya da kendisine ait bir dizi karşı-açıklama uydurursa, o zaman, yalnızca 'orada bir yerde' olmayan, aynı zamanda yaptığı bir dünyayı yeniden kazanır."[226]

Aynı şey, özdeşlikleri tehdit altındaki sosyal gruplar için de geçerlidir: "Yabancılaşma ve yeniden ele geçirme genellikle, yalnızca yalıtılmış ıstırap çekenlerin başına gelen şeyler olarak değil, eşzamanlı olarak nüfusun belli bir kısmının başına gelen şeyler olarak ortaya çıkar. Belirli yabancılaşmış insanlar en sonunda başkalarında benzer sorunlar ve deneyimlerle karşı karşıya geldiğini keşfederler ve bu keşiflerden kaynaklanan yeni terminolojiler paylaşılan ürünlerdir. Bu yeni felsefeler biçimi, dünyanın, insanların ve edimlerin yeni yorumları olur. Böyle radikal değer aktarımları yeni bir vizyona, anlamların yeniden gözden geçirilmesine ve insan yaşamının amaçlarına eşittir."[227]

Toplumsal süreçler, dil değişimi olarak analiz edilebilmedirler.

---

[226] Strauss, *Mirrors and Masks*, a.g.y., s. 38. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[227] A.g.y., s. 38 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Bu değişimin kendisi elbette temellendirilemezdir. Strauss, Ben'in, önceden kestirilemeyen durumlara yeni terminolojiler tasarlayarak yanıt veren bir dil yaratıcı kendiliğindenliğini hesaba katar görünüyor: Burada, Mead'in "ben" ve "bana" mercilerini incelemesiyle bağlantı kurabiliyor.[228] "Böyle bir roman, 'bana'nın üzerine 'ben'i inşa eden tavırların örgütlenmiş kümesine ilişkin sosyal bir duruma yanıttır. 'Bana,' gelenekse, alışılmış bireydir. Her zaman mevcuttur. Herkeste olan alışkanlıklara, tepkilere sahip olmak zorundadır; başka türlü birey topluluğun üyesi olamaz. Ama bir birey kendisini dışavuran bir tarzda, ama ille de saldırgan bir biçimde kendisini öne sürerek değil de kendisini dışavuran bir tarzda, böyle örgütlü bir topluluğa sürekli tepki veriyorsa, herhangi bir topluluğa aitmiş gibi böylesi ortak işleyen bir süreçte kendisi oluyordur. Ilgili tavırlar gruptan toplanırlar, ama onları örgütleyen bireyin, onlara, belki de daha önce hiç verilmemiş bir ifade verme fırsatı vardır." [Metinde İngilizcedir, –y.n.] Yine de toplum, o kadar çok, yeni dil projeleri için ve dünya imgelerinin oyun olarak değiştirilmeleri için direnç göstermeyen bir ortam olarak görünüyor ki, bu anlayıcı sosyolojinin idealizmi, Sartre'ın varoluş felsefesinin sosyal dilbilimsel bir şubesini andırıyor. Imdi, gelenek bağlamı ister toplumsallaşmış bireylerin dil yaratıcı başarımlarının yığışımı olarak ele alınsın ya da isterse onların üretilmesi, bireylerin yaşanmış yorumbilgisi aracılığıyla kendi kendilerini ileten geleneklerin sürdürülmesi olsun; dilin mutlaklaştırılması hep aynıdır; ve akıldışılık da aynı kalır. Dili anlayıcı bir sosyoloji dil analizine karışır; ama aynı zamanda, aktarılmış simgelerin boyutunun *ötesine geçmeyi* kendine yasakladığı için, dil değişimi açıklamalarından kaçınmalıdır. Her şeyi devindiren gücün devinimi, böylece araştırılmaktan kaçar.

Dili anlayıcı sosyolojinin sınırları, onun güdülenim kavramının

[228] Krş. G: H. Mead, *Mind, Self, Society*, s. 197 vd.

sınırlarıdır: dili anlayıcı sosyoloji sosyal eylemi, eyleyenin kendisinin konum yorumlarıyla, yani eyleyenin yöneldiği, dilsel olarak telaffuz edilmiş anlamla örtüşen güdülerden yola çıkarak açıklar. Bu yüzden, öznelci yaklaşım biçimi, ne kadar görüngübilimsel, dilbilimsel ya da yorumbilgisel olarak temellendirilmiş olursa olsun, gözlemlenebilir davranış kesitlerini, eyleyenin yorumlarından ayırmayı dışlar: "Eğer güdülenimsel önermeyle bunu izleyen çok açık eylem arasında bir ayrım varsa, bu nedir? Bunların, bir topu fırlatan el gibi, birimleri ayırmadığı çok nettir. Sözsel (kendi kendine konuşma ya da daha yaygın olarak yalnızca düşünme) önerme tam olan etkinliğin bütünleşik bir parçasıdır. Edim, kendisinin açık ifadesiyle başlamaz, güdülenimsel önerme yalnızca görünür devinimlerin hemen önünden gelir ya da onlara eşlik eder. Durumun, kişilerin ve ben'in içerdiği değerler bir edimin örgütlenmesine ilişkindir ve yapısının parçasıdır."[229]

Bu yüzden, yeni terminolojiler, yeni güdülenimler yaratırlar: "Güdü beyanı ve güdü isnatı radikal olarak farklı edimler değildir; onlar yalnızca benim kendime ya da başkalarına yüklenene dek farklıdırlar. Ama yalnızca isnat edilebilen güdüler benim kendimin anlayabileceği güdülerdir. Başkalarına kendime atfettiğimden daha fazla güdü atfedemem, güdüler düşlenmezler; ne de güven olmayan bir yere, örneğin kötülükle dolu ya da ruhların gizlice ele geçirdiği bir yere atfedilirler. Kendimize ya da başkalarına yönelik olarak kullanmayı öğrendiğimiz güdü sözlüğünü kullanırız. Birisi kendisi için yeni olan gruplarla temasa geçer ve böylece yeni terminolojiler öğrenirse, onun güdü atfetmeleri etkinleşir. Yeni güdülenme türlerinin mevcut olduğunu öğrenir, kendisi için değilse bile diğerleri için. Eylemde bulunmak için böyle temellerin mevcut olduğunu kabul etmek, çoğu kez

[229] Strauss, a.g.y., s. 51. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

onları kendisine atfetmesinde bir basamaktır."[230] Eylem güdülenimlerini böyle kavrayan bir sosyoloji, kendini, anlayıcı bir yorumlayarak açıklamayla sınırlandırmalıdır. Verebileceği açıklamalar, dilbilimsel betimlemeyle ve yorumbilgisel açımlamayla örtüşürler; nedensel açıklamalardan kaçınmalıdır. Güdüleri serimlemek henüz, nedenleri tanılamak anlamına gelmez. Dili anlayıcı sosyoloji nomolojik bir bilim değildir.

Bu arada A. J. Ayer, özellikle Wittgenstein'dan esinlenilerek güdülerin ve nedenlerin birbirinden ayrılmasını eleştirmiştir.[231] Önce bu ayırmanın en önemli argümanlarını yineliyor: "Onların en basiti güdülerin a fronte işlemesi, nedenlerin a tergo işlemesidir; kabaca söylenirse, güdüler çekerken nedenler iter. Daha sofistike bir argüman, neden ve sonucun ayrı olaylar olduğudur: yani eğer bir eylem açısından güdü ona neden oluyorsa, öncelediği ya da belli bir oranda eşlik ettiği eylemden ayrı bir oluş olmak zorundadır, böyle ayrı oluşlar basitçe keşfedilemezler; güdünün spesifikasyonu, eylemin betimlenmesinin bir parçasıdır, kendi dışındaki herhangi bir şeye gönderme yapmaz, hele ayrı bir olaya hiç gönderme yapmaz." – "En nihayetinde, şu da bir gerçektir ki, güdülenmiş eylem çoğunlukla bir kuralı izler ya da izlemeye çalışır; yani, eylem normatif kıstasın uygulandığı bir eylem olabilir; doğru yapılsa bile sorun çıkabilir; ama bu, iddia edildiği gibi, güdüyü yalnızca bir neden olarak görürsek, güdünün bir şekilde zayıflaması demektir."[232]

Ayer'in karşı argümanların davranışın yönelimselliğinden, kendi kendini düzenleyen sistemlerin ulaşması gereken durumlar tarafından belirlenebilen düzenlere geri dönerek kaçınmayı amaçlıyorlar. Bu, güdüleri, kastedilen bir anlamla değil, organ durumlarında ölçtüğümüz

[230] A.g.y., s. 52. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[231] A. J. Ayer, *Man as a Subject for Science*, Londra 1964.
[232] Ayer, a.g.y., s. 12 ve s. 13. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

gereksinimlerle karakterize etme yolundaki eski fizikselci önerinin modernleştirilmiş bir biçimidir. Bu varsayımdan yola çıkarak, analiz edilmesi gereken davranışı, öncelikle güdüyü dikkate almadan betimleyebilirz; yine gözlemlenebilir davranışla temsil edilen güdü, sonra bir yasa hipotezinin başlangıç koşulu olarak ele alınabilir ve güdülenmiş davranışın nedeni olarak tanılanabilir. Bu arada, organ durumlarının gereksinimleri ya da sistem durumlarının ulaşılması gereken değerleri gösterdikleri gibi, sosyal eylem düzleminde de güdülerin, geleneksel anlamla bağıntılandırılmadan nasıl betimlenebileceklerini göremiyorum. Ama güdülenmiş davranışın betimlenmesi de bu anlamı içerdiği için, güdüden bağımsız olarak verilemez. İstenilen, davranış güdüsünün ve güdülenmiş davranışın, birbirinden ayrılması da sorunlu kalmaktadır.

Ayer, sosyal eylem düzlemini ciddi bir biçimde hesaba katmıyor. Ona göre sosyal olgular, doğa bilimlerinin nesne alanındaki olaylarla aynı statüdedirler: son kertede onlar da bedenlerin devinimleridirler. Eylem bağlamlarını nedensel olarak açıklamaya izin veren bir kuram, bu yüzden indirgemeci davranır. Eylemleri, onları eylem olarak görmeyen bir analitik çerçeve içinde, örneğin, fizyolojinin anlatımlarıyla, betimler. Kuralların yönlendirdiği eylem kavramı sosyalbilimsel nedensellik analizi için kullanışsızdır. Davranış biçimlerini, normlarla ilişkilendirerek betimlersek, bilimsel kıstaslar için yeterli olmayan bir serimleme biçimi seçeriz. Sosyal olguları normatif içeriklerinde anlayabiliriz; ama onları nedensel bir açıklamanın konusu da yapabiliriz; birinin ötekiyle ilişkisi, bir gökkuşağı hakkındaki estetik bir yargının, gökkuşağının dalga boylarının optik analiziyle olan ilişkisinden fazla değildir. Bir el devinimi değişik sosyal bağlantı sistemlerinde farklı bir imlem *alabilir* (trafik işareti, selam, vedalaşma, reddetme gibi). Ama henüz bu yüzden normlarla ilişkilendirilerek *açıklanması* gerekmez. Bu kuralların bağlamı davranışı belirlerse ve belir-

lediği ölçüde, bu bağlam, eyleyenin, normatif içeriklerden bağımsız olarak analiz edilebilecek bir güdülenimine girebilir: "Eğer güdüler insanları, bize söylendiği gibi, beyinlerinin durumlarını yansıtacak şekilde edimde bulunmaya zorluyorsa, bunun, başka herhangi bir şeye olduğu kadar sosyal sorumluluklarına uygulanmaması için neden yoktur. Ama şurası kesindir ki, bir eylemin yetkin betimlemesi olabilecek katıksız psikolojik bir kayıt yoktur. Açıkçası olamaz da; eyleyenin beyninin incelenmesinin, onun fiziksel devinimlerinin gözlemlenmesinin ötesinde gereksindiğimiz bütün bilgiyi bize verdiğini varsayalım, ama hâlâ onu şifrelemek zorundayızdır. Ama bu, eylemlerin bu terimlerle açıklanabileceği fikrine, dalga boylarının renkleri betimlemediğini söylemenin optikbilime bir itiraz oluşundan daha büyük bir itiraz değildir."[233]

Kuramın ondan, fiziksel bir bağlantı çerçevesinin seçilmesiyle kurtarılabildiği sorun, veriler düzleminde yeniden ortaya çıkar: Ayer, böyle bir kuramın uygulandığı fiziksel devinimler dizisini, hâlâ sosyal eylemler olarak deşifre etmemiz gerektiğini görüyor. Renk niteliklerinin gözlemlenmesi ve simgesel içeriklerin anlaşılması arasındaki kötü benzetme, Ayer'in serimlemesinin ister istemez ele verdiği asıl zorluğu gizliyor.

Niteliksel gözlemin denetimli gözleme dayandırılması, iletişimsel deneyimin, ölçülmüş verilerin gözlemlenmesine tercüme edilişiyle basitçe eşit tutulamaz. Ek bir deşifre etme işleminin zorunluluğu, nesne alanının önce kuramsal temel kabullerde şifrelendiğini gösteriyor. Gökkuşağı renklerini fiziksel anlatımlarla analiz edersek, asıl nesne durumunun şifrelenmesinden söz etmemiz zor olur; önce niceliksel olarak deneyimlenmiş bir olayı da olası teknik kullanım tutumuyla analiz ederiz. Aynı amaçla, sosyal bir nesne durumunu fiziksel bir çerçeve içinde yorumlarsak, buna karşılık söz konusu konuşma

[233] Ayer, a.g.y., s. 24. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

biçimi iyi bir anlamı korur: indirgemeci davranan bir kuramın sosyal eylem alanına uygulanması, tercüme etmeyi ve geri tercüme etmeyi gerektirir; ve anlamı anlama sorunsalı, tam da burada ortaya çıkmıştır. Ayer, tartışmayı, Cicourel'in katıldığı noktada bitiriyor (krş. yukarıda, altbölüm 6.2).

Güdülerin yerine nedenleri koyma biçimindeki pozitivist işlem, dili anlayıcı bir sosyolojiye biricik seçenek oluşturmaz. Freud'un *bilinçdışı güdü* kavramı, öznel olarak anlamı anlayıcı yaklaşım biçiminin, davranışın yönelimselliğini yadsımadan ve simgesel içerikler tabakası es geçilmeden genişletilmesine izin veriyor. Bilinçdışı güdüler, bilinçli olanlar gibi, yorumlanmış gereksinimler biçimindedirler; bu yüzden simgesel bağlamlarda verilmişlerdir ve yorumbilgisel olarak anlaşılabilirler. Düşlerin analizi ya da isterik belirtilerin ve saplantılı eylemlerin yorumlanışı, yorumbilgisel olarak işlem görür. Öte yandan bu tür güdüler eyleyen öznenin kendisi için verili değillerdir; bilincin bastırılmasıyla kovulmuşlardır. Bu yüzden hasta, kendisinin bilincinde olmadığı güdüleri bilincine çıkaran hekime gereksinir. Bilinçdışı güdülenen eylemler bir yandan nesnel olarak anlamlıdırlar, yorumlanabilirler. Öte yandan bu güdüler, öznelerin haberi olmadan yerleştikleri için, neden değeri taşırlar. İlk çocukluk dönemindeki yoksunluk ve çatışma durumlarında edinilmiş eğilimlerdir. Analiz edilecek davranış, bu yüzden temelde yatan güdüyle ilişkilendirilmeden betimlenebilir. Bu ilişkiyi ancak psikanalizci kurar. İlkin hekim için var olan yorumlama, hastanın kendisi tarafından da doğru olarak kabul edildiğinde, bilinçdışı güdü çözülebilir. Bilinçdışı güdüler adeta nedenler olarak örtülmüşlerdir; ama ancak bu örtü içinde güdüleyici güce sahiptirler.

9.2 A. C. MacIntyre, güdülerin araştırılmasını ve nedenselci açıklamayı, Freud'un bilinçdışı kuramı üzerine yaptığı bir çalışmada ince-

ledi.[234] Freud'un bilinçdışı güdü kavramını, yanıltıcı çağrışımlardan arındırmaya ve bildik "güdü" imlemine dayandırmaya çalışıyor. Bilinçdışı bir güdü de, genel olarak güdüler gibi, eylemi yönlendiren anlamdan oluşur. Nedenselci bir analizin değil dilbilimsel bir analizin konusudur. Normal davranış biçimlerinde de eyleyen, önce, güdüye dayandırmaları yadsıyabilir. Güdüyü itiraf ettiğinde, kanıtlanmış olduğumuzu düşünürüz; güdüyü yadsıdığında ise, bunu henüz yeterli bir yanlışlama olarak görmeyiz. Muhatabın, genelde ve ilkesel olarak, isnat edileni kabul etme durumuna getirilmesi yeterlidir. Freud'un incelediği bilinçdışı güdülenimlerde de durumun farklı olmadığı görülmektedir: "Hasta, en sonunda, yönelimini açıkça söylemedikçe, analistin onun davranışlarını yorumlayışı yanlış olacaktır. 'En sonunda,' bir analizin içerebileceği neredeyse sonsuz dönüşler ve ters anlam verişler yığınını kapsayan bir ifadesidir. Elbette, hastanın, analistin onun davranışlarını yorumlayışını kısa vadede yadsıyacağı, hatta çoğu kez şiddetle yadsıyacağı, psikonevrozun bir özelliğidir. Bazen bu yadsıma çok uzun bir süre sürebilir. Ve başarısız analizler de. Bu durumda, hastanın belli bir dönem için yorumun doğruluğunu açıkça kabul etmesini gerektirecek, eylemin güdüleniminin doğru yorumunun zorunlu kıstası olmadıkça psikanalistin yapacak bir şeyi yoktur. Ama psikanalistin bir eylemin doğru yorumlanışıyla kastettiği, hastanın yalnızca belli koşulların yerine getirilmesiyle kabul edeceği yorumdur. Bu koşulların neler olduğu hastanın hastalığının doğasına ve etiolojisine bağlıdır. Böylece bir hastanın nevrotik davranışındaki niyet ya da amaç, hastalığı kabul etmesine engel olmazsa, davranışında ele verdiği ya da vereceği bir şeylerdir. 'Yönelim'in anlamı, kabul etmelere yapılan hipotetik bir göndermeyle desteklenen davranışa yapılan kategorik bir göndermeyle açıkça aydınlatılır. Bu da, yönelim kavramının ve benzer kavramların Freud öncesi gündelik kullanımda

[234] A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, Londra 1958.

nasıl anlaşıldığını ortaya koyar."[235]

MacIntyre, Freud'un bilinçdışı güdüleri nedenlerle özdeşleştirmesini salt bir karışıklık olarak görüyor. Aslında psikanaliz, yaşam öyküsünün şimdiye dek bağlayıcı olan yorumlamasının bir yeniden yorumlanmasıdır: hekim hastaya yeni bir terminoloji sunmaktadır. Bu çerçeve içinde, yaşam öyküsel konumun yeni yorumları ortaya çıkar ve yeni motivasyonlar oluşabilir: "Analistin sağladığı şey geçmişin şu an açısından kabul edilebilir bir düzenleniş yoludur. Bir özdeşleşme ve sonra da bir sınıflandırma olarak o kadar çok fazla açıklama getirmez. Bir sınıflandırma etiketi, yaşamın bu yönlerinin pek çoğuna ilişkin bir kategori olarak 'bilinçdışı' işlevlerin şimdi hastanın dikkatine sunulması uygun olabilir."[236]

MacIntyre, yönelimsel eylemin, ancak genel kuramların çerçevesine indirgenmek yoluyla, nedensel olarak açıklanabileceği konusunda, Ayer'le görüşbirliği içindedir: "nörofizyologlar bir gün bize onların, bir dizi kimyasal ve en sonunda fiziksel açıklamaya indirgenebilecek eksiksiz kaydını vereceklerdir."[237] Ama, Ayer'den farklı olarak, bu türde kapsamlı açıklamaların bile, insan davranışının anlaşılmamış süreçleri üzerinde teknik uygulama gücümüzü ne kadar arttırırlarsa da, yaşam pratiği içinde yararlanabileceğimiz bir anlam kıvılcımına sahip olmadıklarını görüyor. Bu amaç için, doğa yasaları hakkında değerlendirilebilir bilgilere değil, "farklı bir anlatım biçimine, bize bilimciden çok romancının verdiği betimleme biçimine,"[238] gereksiniriz. Psikanaliz, dil analizi açısından, bilinçdışı güdülenen davranışın yorumbilgisel bir araştırılması olarak görünüyor. Deneyim biliminden çok, metinlerin eleştirel bir açımlanmasıyla ilgileniyor. MacInt-

[235] MacIntyre, a.g.y., s. 56 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[236] MacIntyre, a.g.y., s. 87. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[237] A.g.y., s. 97 vd. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]
[238] A.g.y., s. 98.

yre, dil analizinin salt terapisel anlamı üzerinde, Winch'den daha tutarlı bir biçimde ısrar ediyor; ama bu yüzden, dil analizine indirilmiş bir psikalanizi, kuramsal iddiasından yoksun bırakması gerekiyor.

Elbette bu, Freud'un geliştirdiği kategorisel çerçeveyle iyi uyuşmuyor. Söz konusu çerçeve pratikte yaşam öykülerinin yeniden kurulmasına, özel yaşam öykülerinin ise genel olarak bağlayıcı bir kalıba göre yeniden kurulmasına yarıyor. Psikanaliz, genel bir kuram görünüşünü buna borçludur. Aslında sistematik olarak genelleştirilmiş bir tarihtir. Freud'un kuramı, çocuğun doğumundan olgunluğa kadarki psikodinamik gelişimini, eylemler akışı olarak anlatısal bir biçimde serimleyen bir öykü için gereken donanımı verir: tipik bir rol dağılımı ile, yavaş yavaş ortaya çıkan temel çatışmalarla, hep yeniden ortaya çıkan etkileşim kalıplarıyla, tehlikelerle, bunalımlarla, çözümlerle. Her şeyden önce, oyunun normal ve sapmalarla sürebileceği önemlidir. Çatışmaların tanımı doğru çözümleri gösterir. MacIntyre bu yüzden salt bir yorumbilgisi olmaktan farklı olan Freud'çu yorumbilgisinin sistematik bağlantı çerçevesini yanlış değerlendiriyor.

Bir yorumcu, yorumbilgisel önanlamasını metinde sınar ve "iki ufuk birbirine karışıncaya" dek, yani yorumlama geleneksel ve kendisinin de katıldığı bir dil çerçevesinde başarılıncaya kadar düzeltirken, Freud, üstpsikolojisinde böyle bir yorumlama çerçevesini bir ve son defa olmak üzere sabitlemiştir. Bu çerçeve belki, çevrimsel olarak kanıtlanmış yorumbilgisel önmüdahalelerin daha elastik işlem biçimine göre biriktirilmiş olan, sürekli yinelenen klinik deneyimlerin bir sonucu olarak görülebilir. Bir kere kararlaştırılmış olan yorumlama çerçevesi, artık bu tür düzeltmelere izin vermez. Buna karşılık işlevselci bir çerçeve avantajını sunar. Üstpsikoloji gelişim öyküsünü sistem durumlarının kurala uygun bir sıralanışı olarak kavrar, öyle ki tüm yaşamöyküsel değişkenler, bir bütün olarak sisteme bağımlılıkları içinde analiz edilebilirler. Yaşam öyküsünün nesnel-yönelimsel

bağlamı bildik anlamda işlevselci değildir. Temel olaylar, araçların amaca uygun örgütlenmesi ya da organizmaların uyum sağlayıcı davranışı araçsalcı bakış açısından görünmezler. İşlevsel bağlam şimdi daha çok sahne modeline göre yorumlanır: temel olaylar, bir etkileşimler bağlamının, bir "anlam"ın onlarla gerçekleştirildiği parçaları olarak görünürler.

Bu türde bir anlamı, araçlarla gerçekleştirilen amaçlarla eş tutamayız. Burada, örneğin bir sistem durumunun değişen dışsal koşullar altında ayakta tutulması gibi, araçsal eylemin işlev sahasına giren bir anlam kategorisi söz konusu değildir. İletişimsel eylem sayesinde oluştuğu ve yaşam öyküsel deneyim olarak dile geldiği biçimiyle bir anlam söz konusudur: bu anlam, yetişim süreçleri çerçevesinde kurulur. Bir tiyatro yapıtının içinde gizli olan "anlam"dan da böyle söz ederiz. Ancak biz bir yetişim sürecinde aynı zamanda hem oyuncu hem de izleyiciyizdir. Sonunda, yaşamöyküsü oyununa karışmış olan biz, sürecin anlamının bilincine, eleştirel olarak varabiliriz. Sonunda özne kendi öyküsünü anlatabilmelidir de; çünkü, özne kendini kurduğu özdeşleşme ve yabancılaşma yollarını anımsamadan önce, bir yetişim sürecinin son durumuna ulaşmış değildir. Bir yetişim sürecinde dünya hakkında ancak, aynı zamanda, öğrenen özne olarak kendimiz hakkında öğrendiğimiz kadarını öğreniriz. Dünyayı bilme ve kendini bilmenin bu diyalektiği, yolunu Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde, gösterdiği, *düşünsemenin deneyimidir*. Benzer bir biçimde, Freud, bireysel yaşamöyküsünü düşünsemenin deneyiminin bir yolu olarak serimlemiştir. Freud'un yorumlama çerçevesini, kopuk yetişim süreçlerinin eksiksiz bir öyküye bütünlendikleri bir anlatı dosyası olarak kavrayabiliriz. Üstpsikolojik gelişme modeli, hekimi, analitik konuşmadan kazanılan kopuk kopuk bilgileri, hastanın yapabilecek durumda olmadığı düşünseme deneyimini, kendisinin gücül olarak önceleyebileceği biçimde biraraya getirmeye yetkin kılar. Hekim, hastanın

önce anlatamadığı, ama sonra ancak hasta onu kendi öyküsü olarak anlatınca doğrulanan bir öykü için yorumlama önerilerinde bulunur. Her vaka yorumlaması kesintisiz bir yetişim sürecinin sürmesinin başarılı olmasıyla kanıtlanır; buna karşılık, bir başarısızlık durumunda kesin bir biçimde çürütülemez.

Genel yorumlama çerçevesi, elbette, klinik başarıların ve başarısızlıkların dağılımında kendini gösterir. Ama başarının kıstasları işlemselleştirilemezler; başarılar ve başarısızlıklar, belirtilerin ortdan kaldırılması gibi, öznelerarasında saptanabilir değillerdir. Düşünseme deneyimi kendini yalnızca düşünsemenin gerçekleşmesiyle kanıtlar: bilinçdışı bir güdünün nesnel gücü düşünseme yoluyla kırılır. Düşünseme deneyimi, onda, yanlış hipotezlerin başarısız kalabilecekleri bir mercidir. Ama ne denetimli gözlemle ne de iletişimsel deneyimle örtüşür. Psikanalitik kabuller bu yüzden, yanlışlamanın başka mantıksal koşullarına tabidirler. Bu kabuller, kaçınılmaz olarak, kendilerini kanıtlamak zorunda oldukları deneyimin ertelenme koşullarıyla ilişkilidirler; bu deneyim devre dışı kaldığında ya yorumlama yanlıştır ya da tedavi etkisizdir: belki bu deneyim, doğru tanılanmış dirençlerin karşısında duramaz. Tedavideki başarısızlıkların koşulları kuramsal olarak açıklanabilmelidirler; ama bu arada kuramın empirik olarak kanıtlanışı zaten varsayılır.

Tek tek hipotezler yorumlamanın üstpsikolojik çerçevesinden koparılabilir ve bağımsız olarak sınanabilirler. Bunun için kesin deneyim bilimlerinin kuramsal çerçevesine bir çeviri gerekir. Bu çeviri, gözlemlenebilir olaylar arasındaki ortak değişkelerin, *doğa yasalarına uygun* bir bağlantı değil, düşünsemeyle çözülebilir bir ilişki, yani doğal bir bağlantı anlamına geldikleri o özgül bağlamı dıştalar. En azından Freud'un kuramı, kesin anlamda yasa hipotezleri olarak yorumlanabilen kabulleri içerir; bu kuramın nedensel ilişkileri de kavrıyor olması buradan kaynaklanır. Freud'un kuramı, MacIntyre'ın öne sür-

düğü gibi, eylem güdülerinin yorumbilgisine karışmaz. Psikanaliz elbette genel bir kuram olmaktan çok, genel bir yorumlama modelidir. Bölümlerin bütünle işlevsel bağıntısı, kendini düzenleyen sistem modelinde olduğu gibi, nedensellikle ve karşılıklı etkiyle değil, tersine, sahne modelinde olduğu gibi, bilinçdışı ve bilinçli güdülenimin düşünseme ilişkisi içinde belirlenir. Ama bilinçdışı güdülenim, olaylar ve davranış biçimleri arasında, rahatlıkla nedensel olarak *kavranabilecek* bağlılaşıklıklar kurar. Bilindışı, bir yaşamöyküsünün, ancak yeni bir terminolojinin ışığında ortaya çıkan bileşenlerinin, onun altında toplanabilecekleri bir etiket değildir. 'Bilinçdışı' daha çok, toplumsal olarak izin verilmeyen gereksinim yorumlamalarından kaynaklanan ve başarısızlık durumları ve normal dışı davranış biçimleri arasındaki nedensel bağlantılarda kanıtlanabilen tüm güdüleyici zorlamaların sınıfını gösterir. Yetişkin hastaların davranışında, psikanaliz bakış açısıyla görülen nedensel eylem güdülenimlerinin sayısı ve ağırlığı, analiz edilen yetişim sürecinin bozulmasının ve sapmasının bir ölçütüdürler.

Freud, dili anlayıcı sosyolojinin eylem modelini yetişim sürecinin kendine değil, sadece bu sürecin tamamlandığı durumun betimlenmesine uygulayabildi. Tüm eylem güdüleri, eyleyenin yöneldiği anlamla, yani öznelerarası geçerliliği olan eylem normuyla, ancak düşünsenmiş bir yetişim sürecinin son durumunda örtüşürler. Bu normlarda, doyurulmalarına toplumsal olarak izin verilen gereksinimler yorumlanmıştır. Ama, bunun yanında, doyurulmaları kurumsal olarak güvencelenmiş olmayan, yorumlanmış gereksinimler vardır. Bu gereksinimlerin yorumlanmalarının bastırıldığını söyleriz. Bu gereksinmler sansürlenirler. Freud'un bu bastırma olayı için hazır bulundurduğu imge, yasaklanmış yorumlamaların bilinçdışına "atılması"dır. Böylelikle bu gereksinimler, güdüleyici güçlerinden edilmezler: eylemleri güdülerler, ancak kendilerini, uygun yorumlamalar al-

tında gösteremezler. Maskelenirler. Bastırılmış yorumlamalar ve kısmileştirilmiş gereksinimler artık kabul edilmiş kültürel gelenek ve geçerli normlar düzleminde görünmezler; tersine, adeta eyleyen öznelerin arkasına, bilinçdışı güdüler olarak yerleşirler. Hâlâ güdüdürler, yani eylemi yönlendiren anlamdırlar, ama şimdi, dışsal nedenlerin *bu türünde* etkindirler.

Bastırmanın sosyal zorlaması, otorite altında bir dürtü yasaklaması, gücül düş eylemlerinde, rasyonalize edilmiş yanlış eylemlerde, saplantılı nevrozların ikame eylemlerinde, somatikleşmiş eylemlerde yani psikosomatik bozukluklarda, ya da çocukluğun ilk dönemlerinde sabitlenmiş davranış modellerinin gerilemeci yinelenmelerinde, bilinçdışı güdülenmiş eylemlerin psikolojik baskısına dönüşür. Tüm bu eylemler nesnel olarak, gerçekten güdülendikleri bağlamdan farklı bir bağlamın içinde anlaşılırlar. Bastırılmış yorumlamaları bilinçdışı güdüler olarak deşifre eden dil analizi,[2.18a] öznel olarak kastedilmiş anlamın kültürel geleneğin boyutunu aşar. İletişime hizmet ettiği sürece, dilden dışarı çıkar ve travmatik deneyimler ve normal dışı davranış biçimleri arasındaki nedensel bağıntıya bağlanır. Nedensellik analizi olarak, bastırma yoluyla kamusal iletişimden çekilmiş olan, bütünleyici bir zorlamayla tepki gösteren ve yönelimsel eylemi ikinci bir doğanın şiddetine büken bir dile sızar. Bastırılmış yönelimler, iletişimsel eylemi, doğal olarak gelişen ilişkilerin nedenselliğine tabi kılan nedenlere dönüşürler. Bu nedensellik tinin simgesel araçları sayesinde egemenliğini sürdürür; bu yüzden düşünsemenin gücüyle de

[2.18a] Bilinçdışı güdüler, kişiselleştirilmiş yani, gündelik dilin kamusal iletişiminden koparılmış simgelerle belirlenmişse, psikoterapik dil analizinin görevi, aktarım konumundan yararlanarak, bastırılmış simgeleri yeniden kamusal bağlamlarına yerleştirmek ve böylelikle hastanın kişisel dilini gündelik dilde örtüştürmektir. Dr. A. Lorenzer (Sigmund-Freud-Institut, Frankfurt) terapi sürecinin bu dil analizsel kavranışını, Freud'un bildirdiği bir erkek çocuğunun at fobisi örneği hakkındaki konferansında irdelemiştir.

yenilebilir. MacIntyre, psikanalizin izini bulduğu nedensel ilişkilerin, gereksinim yorumlamalarının bastırılmasıyla oluştuklarını görüyor: "Amaç, yalnızca doğruluğu kabul edilmemiş (tek başına amacı önbilinç kılar) değil de, hastanın sıradan araçlarla doğruluğunu kabul edemediğiyse, bilinçdışıdır. Hastanın bu yetersizliği söz konusu davranış açıklamasına gerçek raslantılar bir unsur katar."[239]

Ama MacIntyre, bu bastırma edimlerinde, sadece dil yoluyla itaati sağlamakla kalmayıp, zor içermeyen tartışmayı yasaklamakla, dilin kendisini de bastıran iktidarı tanımlayamıyor. Geleneksel anlamı özgür iletişimden koparan ve şeytansı bir doğa gücü haline sokan bu iktidardır.

10. Yanıtsız Sorular

Dili anlayıcı sosyolojinin sınırları, bizi yine işlevselciliğe yöneltiyorlar. İşlevselci bir yaklaşım biçiminin avantajı, nesnel-yönelimsel bağlamları sistematik bir biçimde ele almasıdır. Sosyal eylemin, yönelimsellikten vazgeçilmeden kavranabileceği nesnel bağlam, sadece geleneksel anlam ve dilde telaffuz edilen gelenek iplikleriyle dokunmaz. Bu bağlamda, öznel olarak kastedilmiş simgesel içerikler lehine, çalışma ve iktidar boyutları gizlenemezler. İşlevselci bir çerçeve normatif olmayan koşulların da hakkını verebilir. Kültürel gelenek burada, bağımsızlaştırılmış bir yorumbilgisinin kendisine yanlış bir biçimde isnat ettiği mutlakçı görünüşü yitirir. Geleneğe değeri, *bir bütün* olarak verilebilir; gelenek, toplumsal çalışma ve politik iktidar sistemiyle ilişkisi içinde kavranabilir. Böylece kültürel geleneğin sistemin bütünü içinde aldığı işlevleri, onları bu geleneğin *içinde*, ve *böylelikleriyle* dile getirmeden, yani ideolojik bağıntılar olarak olanaklı olabilir. İdeoloji olarak dil, şeytansı doğa gücüne indirilmiş olan, afarozlanmış dile karşılık düşmektedir. İşlevselcilik, tek sözcükle, ey-

[239] MacIntyre, a.g.y., s. 61. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

lem bağlamlarının öznel olarak belirlenen ve nesnel anlamın ikili bakış açısından analizine izin vermektedir.

Parsons işlevselci eylem kuramı için farklılaşmış bir çerçeve geliştirdi. Ama, genel bir deneyim bilimleri yöntembilgisi postulatının verdiği önyargılılıkla, sosyal olgulara anlamı anlayıcı bir yaklaşımın sorunsalını gizliyor. İletişimsel deneyimin, kuram oluşumu için sahip olduğu içermeyi görmüyor. İşlevselciliği, sosyal bilimlerin içinde, biyologların kullandığına benzer bir biçimde kullanmak istiyor. Böylelikle, ister istemez salt normatif-analitik bir yaklaşım biçimine zorlanıyor: sosyal bir sistemin ulaşması gereken durumlar betimsel olarak kavranamazlar, tanımlama yoluyla saptanmaları gerekir. Bununla birlikte, sistemin empirik-analitik bir kavranışında diretirsek, o zaman, iletişimsel eyleme yaslanmalı ve ilkesel olarak eyleyenlerin özanlayışına bağlanan ve yine bu özanlama içine girebilen bir kategorisel çerçeveyi göze almalıyız. Ama işlevsel bağlamlar, bu koşulda uzun süre araçsalcı olarak ele alınamazlar. Kendi kendini düzenleyen bir sistemin gerekli durumunun yerine, bir yetişim sürecinin öncelenmiş son durumu geçer. Yorumbilgisel olarak aydınlatılmış ve tarihsel doğrultudaki bir işlevselcilik, kesin deneyim bilimleri anlamında genel kuramları değil, psikanaliz örneğinde incelediğimiz türde genel bir yorumlamayı hedefler.

Marx ve Comte'dan Franz Oppenheimer'a ve Max Weber'e kadar klasik toplum kuramları az ya da çok itiraf edilmemiş bir biçimde bu yönelime uymuşlardır. Toplumun tümünü kapsayan bir yetişim sürecini düşünseyen ve her defasında kolektif eylemin güncel bir konumunu geçmiş etkileşim bağlamlarından yeniden inşa eden daha eski toplum kuramları, düşüncesizce, yazarları tarafından da, deneyim bilimleri olarak tanılanmışlardır. Bu ölçüt konulduğunda, Popper'in eleştirisi haklı olmaktadır.[240] Ama söz konusu toplum kuralları, bu

[240] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, a.g.y.

ölçüte haksız olarak girmektedirler. Kendilerini, kesin deneyim bilimleriyle kıyaslamaları gerekmemektedir. Gizleyecekleri bir kusurları da yoktur. Çünkü *tarihsel doğrultudaki işlevselcilik*, teknik olarak değerlendirilebilir bilgileri hedeflememektedir; sadece düşünsemeyi hedefleyen ve kendi yetişim süreci üzerinden aydınlanmaya ulaşmayı isteyen, özgürleşimci bir bilgi ilgisi tarafından yönlendirilmektedir. Sosyoloji, bu ilgiyi itiraf etse de etmese de, sosyal psikolojik davranış bilimine, sistem araştırmasına ya da tintarihsel yorumbilgisine girmediği sürece, bugün de bu ilgiyi izlemektedir; Riesman'ın, Mills'in, Lipset'in, Perroux'un, Friedmann'ın, Dahrendorf'un, Marcuse'ün ve diğerlerinin önemli çalışmaları bu durumu kanıtlıyor.

Parsons'a, çalışmasının kavram fetişizmi içinde tükendiği eleştirisi yöneltilmiştir. Ve Parson'un yönelimi ciddiye alınırsa, gerçekten, boş kategorisel çerçeveler yığınıyla, barındırdıkları cılız empirik içerik arasında gülünç bir dengesizlik ortaya çıkar. Ama bu kategoriler, kesin kuramların tasarlanması için ön çalışmalar olarak ele alınmazlarsa, başka bir ışık altında görülebilirler. Belki bu analitik çerçeve içinde şimdiye dek tek bir kuramın bile geliştirilememiş olmasının tek nedeni pragmatik zorluklar değildir. Aslında, genel bir yorumlama çerçevesi söz konusuysa, böyle bir durum asla olanaklı da değildir. Sonra sözümona eylem kuramının kategorik donanımı, sadece analitik düzlemde bir öneri olmanın ötesinde geçerli olmalıydı. Onda daha çok, uzun erimli yorumbilgisel deneyimlerin sonuçları gösterilmiş ve toplumsallaşma süreçlerinin halihazırda sınanmış bir önanlaması saptanmış olmalıydı. Bu açıdan bakıldığında, hazırlık amaçlı bir kategoriler açıklaması olarak görünen şey, kendisi de bir kuram, gerçi gerçek niteliğini itiraf etmeyen ve bu yüzden, kuramsal olarak genelleştirilmiş bir tarih ölçütlerine göre de, doyurucu olmayan bir kuram olurdu. Parsons'un sistemini, kullanışlı unsurların, tam da toplumsal sistemlerin tarihinin yeniden inşasına uygun oldukları ölçüde

kullanışlı olup olmadıkları açısından incelemeyi anlamlı buluyorum. İnsan türü de, toplumsal sistemlerin yapısal dönüşümünde tortulanan ve öncelenmiş bir bakış açısıyla düşünsenebilen, yani sistematik olarak anlatılabilen yetişim süreçleri içinde kurulur.

Bir tarihin başı ve sonu vardır. Başlangıcı, yalnızca antropolojik olarak, toplumsallaşmış süreçlerin varoluşunun süren koşullarından yola çıkılarak, insan türünün bir başlangıcı olarak yeniden inşa edilebilir.[241] Sonu ise ancak, düşünseme deneyiminden, konuma bağlı olarak önceden söylenebilir.

Bu yüzden, genel yorumlama çerçevesi, ne kadar geçici yorumbilgisel deneyimlerle beslenmiş ve ne kadar, tek tek yorumlamalarda kendini kanıtlamış olsa da, varsayımsal bir momente sahiptir: tarihsel doğrultudaki işlevselciliğin doğruluğu, teknik olarak değil, tersine, bir yetişim sürecinin başarılı bir biçimde sürdürülmesinde ve tamamlanmasında kanıtlanır.

Böylelikle, bilimsel araştırmanın mantığının, aydınlatma yönelimini içerdiği her yerde, 18. Yüzyıldan bu yana yerleşmiş olan, kuram

---

[241] K. W. Kapp, gelişim tarihsel perspektifi içeren ve felsefi antropolojinin ve kültür antropolojisinin bakış açılarını da dikkate alan bir kategorisel çerçeve için, dikkate değer bir öneride bulunuyor: *Toward a Science of Man in Society*, Den Haag 1961. Kapp'ın işlevselciliğinde tek bilim programı ve genel bir yöntembilgisinin ilkeleri önyargıları yok: "En önce, iç içe geçen çerçeveler olarak insan ve kültürün kullanımı, başlagıçtan itibaren, bir yandan fiziksel ve biyolojik süreç arasındaki öte yandan sosyal süreç arasındaki belirleyici farkların açık kabulünü gerekli kılar. Örtük ya da açık bir antropoloji yerine sosyal analiz, insana ve topluma ilişkin varsayımlarını açığa çıkarmaya zorlanacaktır ve artık, cansız maddeler, yaşayan organizmalar ve insan toplumlarının yapısı arasındaki iddia edilen benzerliklere ilişkin dolaylı önvarsayımlar işe yaramayacaktır. Böylece bir kategori olarak sosyal nihai kabulünü bulur ve bağımsız ama yine de fizik ve biyoloji bilimlerinkiyle ilişkili araştırma alanlarıyla sosyal bilimleri kurar. Sosyal disiplinler, sosyal süreçlerin benzersiz karakterini tanımayı beceremedikçe ya da reddettikçe, yalnızca kendi genellemelerini değil, bağımsız bir bilimsel araştırma alanı olarak statülerini de tehlikeye atarlar." (A.g.y., s. 179 vd.) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

ve praksis arasındaki o özgün ilişki sorunu yenilenir.

(Elyazması 1966 Nisan ayında tamamlanmıştır.)

Kaynakça

H. Albert (hz.), *Theorie und Realität*, Tübingen 1964.

A. J. Ayer, *Man as Subject for Science*, Londra 1964.

J. Bennett, *Rationality*, Londra 1964; Almancası, Ffm. 1976.

W. J. Cahnmann ve A. Boskoff (hz.), *Sociology and History*, Glencoe 1964.

A. V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Gl 1964; Alm., Ffm 1970

W. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford 1964.

J. A. Fodor-J. J. Katz. (hz.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs 1964

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. basım, Tübingen 1065.

G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1963.

G: Gibson, *The Logic of Social Enquiry*, Londra 1960.

E. Goffman, *Encounters*, Indianapolis 1961.

L. Gottschalk (hz.), *Generalization in History*, Chicago 1963.

K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt/M. 1964

A. Kaplan, *The Conduct of Inquiry*, San Fransisco 1964.

K. W. Kapp, *Toward a Science of Man in Society*, Den Haag 1961.

A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, Londra 1958; Almancası Ffm. 1968.

D. Martindale, *Functionalism in the Social Sciences*, Philadelphia 1965.

C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied 1963.

E. Nagel, *The Structure of Science*, Londra 961.

T. Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied 1964.

A. Schütz, *Collected Papers*, Den Haag, Cilt I 1962, Cilt II 1964, Cilt III 1966

O. Stammer (hz.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965.

A. L. Strauss, *Mirrors and Masks*, Glencoe 1959; Almancası Ffm. 1968.

E. Topitsch (hz.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965.

E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuw. 1961

P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra 1958, Almancası, Ffm. 1967.

(Diğer yapıtlar metin içinde verilmiştir.)

5. Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası (1970)*

I

Yorumbilgisi, doğal bir dile 'hakim olmayı' öğrendiğimiz ölçüde edindiğimiz bir 'yeti'yle, dilsel olarak iletişilebilir anlamı anlama ve bozulmuş iletişimler durumunda, anlaşılır kılma sanatıyla ilişkilidir. Anlamı anlama, konuşmanın semantik içeriklerine, ama ilkesel olarak konuşmanın 'içine alınabildikleri' ölçüde yazılı olarak sabitlenmiş ya da dilsel olmayan simge sistemlerinde içerilen imlemlere de yönelir. Anlama ve anlaşılır kılma sanatından söz etmemiz bir raslantı değildir, çünkü her konuşmacının sahip olduğu yorumlama yeteneği stilize edilebilir, bir hüner olarak eğitilebilir. Bu sanat, pratik soruların karara bağlandıkları durumlarda, ikna etme ve akıl çelme sanatıyla simetriktir. Retorik için de aynı şey geçerlidir: retorik de, her bir konuşmacının iletişimsel edincine ait olan, ama yapay olarak özel bir hüner biçiminde geliştirilebilen bir yeteneğe dayanır. Retorik ve yorumbilgisi, doğal bir yeteneği yöntemsel olarak disiplin altına alan ve eğiten sanat öğretileri olarak ortaya çıkmışlardır.[1]

Felsefi yorumbilgisinde durum değişiktir;[2] o bir sanat öğretisi değil, eleştiridir. Düşünsemeli bir davranış biçimiyle, iletişimsel yeteneğimizi kullanırken, yani dil içinde devinirken dille yaptığımız deneyimleri bilince çıkarır. Retorik ve yorumbilgisi, iletişimsel yeteneğe yol göstermeye ve onu disiplinli bir biçimde eğitmeye yaradıkları için, yorumbilgisel düşünseme onun deneyim alanına bağlanabilmiş-

---

* Alındığı yer: *Hermeneutik und Dialektik*, hz. R. Bubner ve diğerleri, Tübingen 1970, cilt II, s. 73-104.

[1] 'Doğal' sözcüğünü, 'yapay' dilin karşısındaki 'doğal' dil anlamında kullanıyoruz.

[2] H.-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik," *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, s. 113-130.

tir. Ama bir yandan sanata uygun bir biçimde anlamanın ve anlaşılır kılmanın (1), öbür yandan ikna etmenin ve akıl çelmenin (2) düşünsemesi, bir sanat öğretisinin değil, gündelik dildeki iletişimin yapıları üzerinde felsefi bir biçimde düşünmenin hizmetindedir.

(1) Felsefi yorumbilgisi, doğal bir dilin araçlarının ilk başta ne denli yabancı ve ulaşılmaz olsalar da, gelişigüzel simgesel bağlamların anlamını,açıklamaya yeteceği yolundaki özgün deneyimi anlama ve anlaşılır kılma sanatına borçludur. Her dilden her dile çeviri yapabiliriz. En uzak bir dönemin ve en uzak bir kültürün nesneleştirmelerini, kendi ortamımımızın olağan yani önanlaşılmış bağlamıyla, anlaşılır bir biçimde ilişki içine sokabiliriz. Aynı zamanda, yabancı geleneklere gerçek bir uzaklık her doğal dilin ufkunda vardır. Olağan ortamın her zaman zaten anlaşılan bağlamının da her zaman kuşkulu olduğu ortaya konulabilir; bu bağlam, anlaşılmazlık potansiyeli içerir. Ancak iki moment bir arada yorumbilgisel deneyimi açımlarlar: gündelik dildeki anlaşmanın öznelerarasılığı ilkesel olarak sınırsız olduğu gibi, kesiklidir de. Sınırsızdır, çünkü istenilidiği gibi yayılabilir; ve kesiklidir, çünkü hiçbir zaman eksiksiz bir biçimde oluşturulamaz. Bu, sosyokültürel açıdan homojen bir dil topluluğu içindeki çağdaş iletişimler için olduğu kadar, değişik sınıflar, kültürler ve zamanlar arasındaki uzaklıkların ötesinde de geçerlidir. Yorumbilgisel deneyim, konuşan öznenin dile olan konumunu bilince yükseltir. Konuşan özne, üstiletişimsel açıdan gelişigüzel değişiklikleri açımlamak için, doğal dilin kendi kendisiyle ilişkili oluşundan yararlanabilir. Gerçi, her defasında 'son üstdil' olarak gündelik dil temelinde, biçimsel dillerin hiyerarşileri oluşabilir. Bu dillerin birbirleriyle ilişkileri nesne dilin üst dile onun da üst üst dile vb. ilişkisi biçimindedir. Bu tür dil sistemlerinin biçimsel yapılanışı, tek tek tümceler için uygulama kurallarının ad hoc saptanmasını, yorumlanmasını ya da değiştirilmesini dışlar. Ve tipler kuralı, üst iletişimin, bir dilin tümceleri

üzerinde, bu nesne dili basamağında gerçekleşmesini yasaklar. Ama gündelik dilde her ikisi de olanaklıdır. Doğal bir dilin sistemi kapalı değilidir, istenilen dilegetirimlerin ad hoc saptanmasına, yorumlanmasına ve değiştirilmesine izin verir. Ve üst iletişim, ancak aynı zamanda kendisinin nesne olarak konuşulduğu dilden yararlanabilir; çünkü her doğal dil kendi kendisinin üst dilidir. Tipler kuramına karşıt olarak, dilsel anlatımların semantik içeriğinin, açık iletimin yanında aynı zamanda bu anlatımların uygulanmaları üzerine dolaylı bir iletim de içermelerine izin veren düşünsemelilik buna dayanır. Bu durum, örneğin dilin eğretilemesel olarak kullanılışı için geçerlidir. Doğal dillerin düşünsemeli yapısı sayesinde, o dilin içinde doğan bir kimse, eşsiz bir üst iletişimsel devinim özgürlüğü kazanır.

Bu özgür dolaşımın öteki yüzü, dilsel geleneğe bağlanmaktır. Doğal diller teklifsizdirler, bu yüzden konuşan özneler, dilleriyle, kapalı bir sistemle karşılaşır gibi karşılaşmazlar. Dil edinci adeta öznelerin arkasında kalır: ancak özneler, dogmatik bir biçimde bütünüyle aktarılmış ve örtük olarak zaten hep önceden verilmiş bir bağlama bağımlı kaldıkları ölçüde bir anlam bağlamından belirtik olarak emin olabilirler. Yorumbilgisel anlama, konuya önyargısız bir biçimde giremez, kaçınılmaz bir biçimde anlayan öznenin kendi yorumlama şemalarını önceden edinmiş oludğu bağlamdan yanadır. Bu önanlama konu edinilebilir, yorumbilgisel bilinçli her analizde, konunun üzerinde sınanması gerekir. Ama kaçınılmaz ön müdahalelerin değiştirilmesi de, dilin konuşan özne karşısındaki nesnelliğini bozmaz: özne, öğrenirken, bir sonraki yorumbilgisel adımda yine yönlendirecek olan, yeni bir önanlama oluşturur. Gadamerin tümcesi bunu anlatıyor: "etki tarihsel bilinç, ortadan kaldırılamaz bir biçimde, bilinç olmaktan çok, varlıktır."[1]

(2) Öte yandan, felsefi yorumbilgisi, gündelik dildeki iletişim or-

[1] A.g.y., s. 127.

tamında, sadece iletim alışverişi yapılmadığı, eylemi yönlendiren tutumların da oluşturuldukları ve değiştirildikleri yolundaki özgün deneyimi, ikna etme ve akıl çelme sanatına borçludur. Retorik, bilindiği gibi, zorlayıcı bir kanıtlama ile yanıtlanamayan soruları bir görüş birliğine götürme sanatıdır. Klasik gelenek bu yüzden retoriğe, önermelerin doğruluğunun kuramsal olarak tartışıldığı alandan farklı olarak, sadece 'olası olan' alanını uygun görmüştür. Yani, standartların, değerlendirme kıstaslarının ve eylem normlarının kabul edilmesi ve reddedilmesi hakkında kararlara dayandırılabilen pratik sorular söz konusudur. Bu kararlar rasyonel olarak verildiklerinde, ne kuramsal olarak zorlayıcı, ne de salt keyfi kategorisine "girerler": daha çok, ikna edici konuşma sayesinde güdülenmişlerdir. Retorik olarak oluşturulan görüş birliğindeki, ikna etme ile akıl çelme arasındaki dikkat çekici çift değerlilikte, sadece, tartışma biçimli istenç oluşturma süreçlerinde de her zaman var olup ta, günümüzde dek yok edilmemiş olan şiddet momenti kendini gösteriyor değildir. Bu çift anlamlılık daha çok, pratik sorunların yalnızca diyalog yoluyla çözülebileceklerinin ve bu yüzden de gündelik dilin bağlamına bağlı kaldıklarının bir göstergesidir. Akılla güdülenen kararlar yalnızca ikna edici konuşma yoluyla ve bu demektir ki gündelik dildeki serimlenenin hem bilişsel hem de açıklayıcı olarak uygun araçlarına bağlılık içinde varılan bir görüş birliği temelinde oluşurlar.

Retorik deneyim de, bize konuşan öznenin konuştuğu dille ilişkisi hakkında bilgi verir. Konuşmacı, doğal dilin yaratıcılığından, değişen yaşam durumlarına spontane bir biçimde yanıt vermek ve yeni konumları, esas olarak önceden görülemeyen dilegetirimlerle tanımlamak için yararlanabilir. Bu, biçimsel olarak, sonlu sayıda unsurun yardımıyla, genel kurallara uyularak, sonsuz sayıda tümce üretmeye ve onları anlamaya izin veren bir grameri gerektirir. Ama bu üretkenlik, sadece genel olarak tümcelerin kısa erimli üretilmeleriyle sı-

nırlı kalmaz, deneyimleri hem olanaklılaştıran hem de peşin yargılayan, gündelik dilde formüle edilmiş yorumlama şemalarının uzun erimli oluşturulma süreçlerine dek uzanır. Pratik sorunların karara bağlanmasında bir görüş birliğine götüren başarılı konuşma sadece, doğallık içinde gelişen bu sürece müdahale ettiğimiz ve alışılmış olan yorumlama şemalarını, geleneksel olarak önanlaşılmış olanı aynı zamanda başka bir gözle görmeyi ve yeniden değerlendirmeyi öğrenmek (ve öğretmek) amacıyla değiştirmeye çalıştığımız noktayı gösterir. Bu kavrayış tipi, doğru sözcüğün seçilmesi sayesinde, yenileyicidir. Doğal dillerin yaratıcılığı sayesinde, bir dilin içine doğan konuşmacı, birlikte yaşayan insanların pratik bilinci üzerinde benzersiz bir güç kazanır. Sofistik akımının dünya tarihinin gösterdiği gibi, hem bulanıklaştırıcı ajitasyon hem de aydınlatma amacıyla kullanılabilir.

Bu gücün öteki yüzü açıkça, konuşan öznenin alışılmış dil oyunları karşısındaki özgül bir zayıflığıdır. Bu dil oyunlarını değiştirmek isteyen, önce onlara katılmak zorundadır. Bu katılım da yine, dil oyunlarını belirleyen kurallar içselleştirildiği ölçüde başarılır. Bu yüzden dilsel gelenekleri alıştırma yoluyla öğrenmek, en azından gücül olarak, bir sosyalleşme sürecindeki çabayı gerektirir: dil oyunlarının 'grameri' kişilik yapısının bileşeni olmalıdır. Başarılı konuşma, pratik bilinç üzerindeki gücünü, doğal bir dilin, sistematik olarak düzenlenmiş ve semantik açıdan anlamlı bir simge bağlantıları sistemi olarak yeterince kavranamayacağı, tersine içkin bir zorlamayla eylemlerin ve bedene bağlı dışavurumların bağlamına da bağlı olduğu hususuna borçludur. Böylece, retorik deneyim, dilin ve praksisin çaprazlanmasını öğretir. Gündelik dildeki iletişim, normatif olarak işleyen etkileşimlerle ve eşlik eden ya da aralıklı yaşantı dilegetirimleriyle gramatik olarak düzenlenmiş bir bağlantı olmadıkça, salt yetersiz değil olanaksızdır da. Dil ve eylem karşılıklı olarak birbirlerini yorumlarlar: bu durum, Wittgenstein'ın, aynı zamanda bir yaşama bi-

çimi olan dil oyunu düşüncesinde açındırılmıştır. Dil oyunlarının eksiksiz bir yaşama praksisi anlamındaki grameri, sadece simgelerin birbirine bağlanmasını değil, aynı zamanda dilsel simgelerin eylemler ve dışavurumlar aracılığıyla yorumlanmasını da düzenler.[4]

Felsefi yorumbilgisi, doğal dillerin yapıları üzerine, iletişimsel edincin düşünsenmiş bir kullanımıyla kazanılan idrakleri açındırır, ki ben de yalnızca bunu anımsatmak istiyorum: *yaratıcılık ve dilin yaşam pratiğine bütünlenmesi gibi, düşünsemelilik ve nesnellik de dilin ayırıcı özellikleridir.* 'Yorumbilgisel bilinç'te toplanan böyle bir düşünseme bilgisi, disiplin altına alınmış anlamanın ve konuşmanın sanat anlığından, belirgin bir biçimde ayrılır. Yorumbilgisi de dilbilimden, benzer biçimde ayrılır. Dilbilim, iletişimsel edincle, yani, bir dilin içine doğan konuşmacıların gündelik dildeki iletişime anlayarak ve konuşarak katılma yeteneğiyle ilişkili değildir; dilbilim, daha dar anlamda, dilbilimsel edinçle sınırlıdır. Bu dilegetirim, Chomsky[5] tarafından, doğal bir dilin soyut kurallar sistemine hakim olan ideal bir konuşmacının yeteneğini karakterize etmek için ortaya konulmuştur. 'Langue' anlamındaki dil sistemi kavramı, 'langue'nin 'parole'ye çevrildiği pragmatik boyutu görmezden gelir. Ama yorumbilgisi, konuşmacının bu boyuttaki deneyimleriyle ilişkilidir. Ayrıca dilbilimi, doğal bir dilin gramatik açıdan doğru ve semantik açıdan anlamlı olası tüm unsurlarının üretilmesine izin veren kurallar sisteminin yeniden kurulmasını hedefler; yorumbilgisi ise iletişimsel edinci olan (dilbilimsel edince sahip olduğu üstü kapalı bir biçimde varsayılan) bir konuşmacının temel deneyimlerini düşünser. Rasyonel bir yeniden kurma ile özdüşünseme arasındaki farkı yalnızca sezgisel bir işaret etmeyle göstermek istiyorum.

---

[4] Krş. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, ş. 206 vd. Yeni basım 1973. [Türkçesi: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, İstanbul 1997]

[5] N. Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt 1969. Yeni basım 1974.

Bir özne, düşünmeden gerçekleştirdiği başarımlarının bilinçdışı koşullarının bilincine, *özdüşünseme* yoluyla varır. Böylece, yorumbilgisel bilinç, konuşan bir öznenin dilden, kendine özgü bağımsız ve bağımlı oluşlarının farkına vardığı bir özdüşünsemenin sonucudur. Böylelikle, naif bir bilincin içinde bulunduğu hem nesnelci hem de öznelci görünüm çözülmüş olur. Özdüşünseme, konuşan özneye, iletişimsel edincini kullandığı sırada edindiği deneyimleri aydınlatır, ama bu edincin kendisini açıklayamaz. Buna karşılık, dilsel bir kurallar sisteminin rasyonel olarak *yeniden inşa edilmesi*, dilbilimsel edincin açıklanmasına yarar. Bir dilin içinde doğmuş olan konuşmacının örtük bir biçimde hakim olduğu kuralları açığa çıkarır; ama esas olarak, özneyi, bilincinde olmadığı koşulların bilincine vardırmaz. Konuşmacının, düşünseme deneyiminin ancak onun ufku içinde olanaklı olduğu öznelliği, esas olarak ihmal edilir. Dilbilimsel yeniden inşanın başarılmasının, bilincinde olunmayan, işleyen dil aygıtını bilince çıkardığı söylenilebilir. Ancak bu mecazi bir dil kullanımıdır. Konuşanın bilinci, bu dilbilimsel bilgiyle değişmez.

Felsefi yorumbilgisinin anlama ve konuşma sanatıyla da dilbilimiyle de bu denli az ilgisi varsa; felsefi yorumbilgisi iletişimsel edincin bilim öncesi kullanımı için ve dilbilimi için bu denli az şey ortaya koyuyorsa, yorumbilgisel bilincin önemi nereden kaynaklanmaktadır?

Yorumbilgisinin, en azından dört açıdan, bilimler için ve bilimlerin sonuçlarının yorumlanması için önemli olduğu söylenebilir. (1) Yorumbilgisel bilinç, geleneksel tin bilimlerinin nesnelci özanlayışını yıkar. Yorumlayan bilim adamının, kendi yorumbilgisel başlangıç noktasıyla olan bağlantısını, anlamanın nesnelliğinin ön görüşlerin soyutlanmasıyla değil, sadece, bilen özneyi kendi nesnesiyle zaten hep bağlayan etki tarihsel bağlantının düşünsenmesi yoluyla güvencelene-

bileceği izler.[6] (2) Yorumbilgisel bilinç ayrıca, sosyal bilimlere, kendi nesne alanının simgesel olarak önyapılandırılmasından kaynaklanan sorunları anımsatıyor. Verilere ulaşma denetlenen gözlemle değil, gündelik dildeki iletişimle sağlanıyorsa, kuramsal kavramlar artık, fiziksel ölçmenin bilim öncesi olarak uygulanmış dil oyunu çerçevesinde işlemselleştirilemezler. Ölçme düzleminde ortaya çıkan sorunlar, kuram oluşturma düzleminde yeniden ortaya çıkmışlardır: kategorik çerçevenin ve kuramsal temel yüklemin seçilmesi, önelemeci bir nesne alanının ön kavramına uygun olmalıdır.[7] (3) Yorumbilgisel bilinç, doğa bilimlerinin, elbette yöntembilgisiyle değil, ama bilimci özanlayışıyla da ilgilidir. Doğal dilin biçimsel dildeki kuramların tümü için sürekli bir 'son' üstdil rolünü oynaması, gündelik dilin bilimsel araştırma sürecindeki bilgikuramsal değerini açıklar. Araştırma stratejilerinin seçilmesini, kuramların sınanmasının yapısını ve yöntemlerini, bununla birlikte 'bilimin ilerlemesini' belirleyen kararların meşrulaştırılmaları, bilimsel araştırmacılar topluluğunun tartışmalarına bağlıdır. Ne ki, üstkuramsal düzlemde yürütülen bu tartışmalar esas olarak doğal dillerin bağlamına ve gündelik dildeki iletişimin açıklama biçimine bağlıdır. Yorumbilgisi, bu üstkuramsal düzlemde, rasyonel olarak güdülenmiş ama zorlayıcı olmayan bir görüş birliğine neden ulaşılamayacağının nedenlerini verebilir. (4) Son olarak, bugün, benzeri görülmedik bir biçimde yorumbilgisel bilinci davet eden bir yorumlama alanı, yani zengin sonuçları olan bilimsel bilgilerin sosyal yaşama evrenin diline çevrilmesi, toplumsal bir güncellik kazanmıştır: "Varoluşumuzu böylesine görünür bir biçimde yeniden biçimlendiren modern fizik hakkında, sadece fizikten kaynaklanan ne bilebilirdik? Modern fiziğin, uzmanlar çevresinin dışına çı-

---

[6] Gadamer, bunun kanıtını *Wahrheit und Methode*'nin ikinci bölümünde veriyor; 2. Basım, Tübingen 1965.

[7] J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, bu kitapta, s. 221 vd.

kabilen tüm serimlemeleri, etkilerini retorik unsura borçludurlar...Pratik olması gereken tüm bilim, retoriğe bağımlıdır."[8]

Gelişmiş endüstri toplumlarının sisteminin korunması için bilimsel-teknik ilerlemenin payına düşen görevler, teknik olarak değerlendirilebilir bilgiyi, yaşama evreninin pratik bilinciyle rasyonel bir biçimde ilişkiye sokan nesnel gereksinimi açıklıyorlar. Yorumbilgisinin, bu gereksinimi, kendi evrensellik iddiası ile doyurmaya çalıştığını sanıyorum. Yorumbilgisel bilinç, "bizim kendimize ait olan, genel ve insanlığa ait olan yaşama deneyiminin, bilimin deneyimini de yeniden içine almaları"[9] için bir yolu, ancak ve ancak "insanın dilselliğinin evrenselliğinin, kendinde sınırsız bir unsur" olduğu, "sadece dil aracılığıyla aktarılan kültürü değil, her şeyi taşıyan"[10] bir unsur olduğu öne sürülebildiğinde, açabilir. Gadamer, Platon'un, şeyleri konuşmanın aynasında inceleyen bir kimsenin, onları tam ve kısaltılmamış doğrulukları içinde göreceği yolundaki sözüne başvuruyor "dilin aynasında, var olan her şey yansır".[11]

Ama, bir felsefi yorumbilgisi çabalarını doğurmuş olan o tarihsel güdü, Platon'un iddiası ile uyuşmamaktadır. Çünkü açıkça, modern bilim "olaylar" hakkında doğru önermelere, insan konuşmasının aynasına bakmakla değil, monologsal davranmakla yani monologsal olarak kurulmuş ve denetlenen gözleme dayandırılmış kuramlar oluşturmakla ulaşma iddiasını meşru olarak öne sürebilir. Bilimin varsayımsal-tümdengelimli önerme sistemleri, konuşma unsuru olmadıkları için, onlardan türetilen bilgiler, doğal dilde telaffuz edilen yaşama evreninden uzaklaşırlar. Elbette, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin yaşama evrenine aktarılması, monologsal olarak üretilmiş

---

[8] Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik"; a.g.y., s. 117 vd.

[9] H.-G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems," *Kleine Schriften I*, agy, s.109.

[10] H.-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologikritik," a.g.y., s. 118.

[11] A.g.y., s. 123.

anlamın, konuşmanın yani gündelik dildeki diyaloğun boyutunda anlaşılır kılınmasını gerektirir; ve elbette bu çeviri bizi yorumbilgisel, ama yorumbilgisi için de yeni olan bir sorunla karşı karşıya getirir. Yorumbilgisel bilinç, doğal diller içindeki devinimimizin düşünsenmesinden doğar; oysa bilimlerin yaşama evreni için yorumlanışı, doğal dil ile monologsal dil sistemi arasında bir uzlaştırma başarmalıdır. Bu çeviri süreci, sadece gündelik dilde kurulmuş ve aktarılmış kültürle ilgilenen retorik yorumbilgisel sanatın sınırlarını aşar. Yorumbilgisi, bu sanatın düşünsenmiş uygulanmasında oluşmuş olan yorumbilgisel bilinçden yola çıkarak, gündelik dilin diyalog yapısından adeta dışarı çıkmayı ve dili kesin kuram oluşturma için ve amaçlı rasyonel eylemin örgütlenmesi için monologsal olarak kullanmayı olanaklılaştıran koşulları aydınlatmalıdır.

Bu noktada, bir düşünüşü, parantez içinde vermek istiyorum. Jean Piaget'nin genetik bilgi kuramı,[12] işlemsel düşünmenin dilden bağımsız köklerini ortaya çıkarıyor. Elbette bu, yalnızca, dil öncesinde araçsal eylemin işlev sahasında ortaya çıkmış bilişsel şemaların, dilsel kurallar sistemiyle bütünleştirilmesi sayesinde olgunlaştırılabilir. Ama yeterince gösterge, dilin mekan, zaman, nedensellik ve töz gibi kategorilerde ve dil öncesi bir kökü olan simgelerin biçimsel mantığa uygun olarak birbirine bağlanmasının kurallarında, sadece "tuzağa düştüğünü" gösteriyorlar. Bu hipotezle, dilin amaçlı rasyonel eylemin örgütlenmesi için ve bilimsel kuramların kuruluşu için monologsal olarak kullanılması açıklık kazanıyor: bu durumda doğal dil adeta öznelerarasılık yapısından çözülüyor; diyaloğu oluşturan unsurları olmadan ve iletişimden ayrılmış olarak, sadece işlemsel zeka koşullarında ortaya çıkıyor.[13] Bu karmaşa henüz açıklanmamıştır; ama bu

[12] Krş. H. G. Furth'un, seçkin incelemesi: *Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets*, Frankfurt 1972.

[13] Ayrıca, Lorenzen'in önerdiği, mantığın işlemsel temellendirilişi, bu kavrayışla

açıklama, sorunumuzun çözümündeki önemini her durumda koruyacaktır. İşlemsel zekanın dil öncesi bilişsel şemalara geri döndüğü ve bu yüzden dili araçsal olarak hizmetine alabildiği doğruysa, yorumbilgisinin evrensellik iddiası bilimin dil sistemlerinde ve rasyonel seçme kuramlarında bir sınır bulur. Bu koşulla, monologsal olarak kurulmuş hesapların neden, gerçi doğal bir dille bağlantı da kurularak yorumlanabildiklerine, ama yorumbilgisel sorunsalın devre dışı bırakılmasıyla 'anlaşılabildiklerine' inandırıcılık kazandırabilir: anlamanın koşulları aynı zamanda gündelik dildeki iletişimin de koşuları değillerdi. Bu ancak, kesin kuramların içeriği, konuşmanın yaşama evreni bağlamına çevrilmesi gerektiği anda böyleydi.

Bu sorunu ele alamam; yorumbilgisinin evrensellik iddiasının geçerliliği sorusunu başka türlü soracağım. Gündelik dildeki simge bağlamları için, bağlama bağımlı anlama süreçlerinin yorumbilgisel koşullarına bağlı olmayan; bu anlamda, son üstdil olarak doğal dilin arkasından dolaşan bir anlam anlaması olanaklı mıdır? Yorumbilgisel anlama hep ad hoc davranmak zorunda olduğu için ve bilimsel bir yöntem kurulamadığı (olsa olsa bir sanat olarak disiplin edilebildiği) için, söz konusu soru, yöntemsel olarak güvencelenmiş bir anlam anlamasını temellendiren doğal dillerin yapısına uygun bir kuramın olup olamayacağı, sorunuyla eş anlamlıdır.

Bir yanıta ulaşmamızda başarı vaad eden iki yol görüyorum.

Bir yanda, psikanalizin ve kolektif bağlantılar söz konusu olduğunda ideoloji eleştirisinin aydınlatma iddiasını taşıdıkları durumlar-

---

uyum içindedir. Tasarı, önerme hesabının unsurlarının neden, dilden bağımsız olarak, giriş için kullanılan doğal dilin yalnızca yardımcı bir biçimde, didaktik amaçlarla istenilebileceği, ama sistematik olarak şart koşulması gerekmeyeceği bir biçimde kullanılabileceklerini açıklayacaktır. Krş. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969. Ayrıca K. Lorenz/J. Mittelstraß, "Die Hintergehbarkeit der Sprache," *Kantstudien* 58, 1967), s. 187-208.

da, yorumbilgisel anlamanın uygulama alanının sıradan olmayan sınırlarıyla karşılaşıyoruz. Psikanaliz ve ideoloji eleştirisi, bu yaşam anlatımlarını dile getiren öznenin, içlerinde kendi özgün yönelimlerini görmediği, gündelik dildeki nesneleştirmelerle ilgilenirler. Bu anlatımlar sistematik olarak bozulmuş bir iletişimin bölümleri olarak kavranabilirler. Onlar ancak, gündelik dildeki iletişimin patolojisinin genel koşulları bilindiği ölçüde anlaşılabilirler. Bir gündelik dildeki iletişim kuramı böylelikle patolojik olarak sarsılmış anlam bağlamının yolunu ilkin kendisi açmalıdır. Böyle bir kuram oluşturma iddiası haklı olsaydı, anlamı yorumbilgisel anlamanın sınırlarını aşan açımlayıcı bir anlama olanaklı olurdu.

Öte yandan üretken bir dilbiliminin temsilcileri tarafından, on yıldan daha uzun bir süredir, doğal dillerin genel bir kuramı programı yenilenmiştir. Bu kuram, genel dil edincini yeterince tanımlayan bir kural sisteminin rasyonel olarak yeniden kurulmasını gösterecektir. Bu iddia, doğal bir dilin her bir unsurunun kuram dilindeki yapı betimlemelerine tek anlamlı olarak karşılık düşürülmesi yoluyla yerine getirilecekse, kuram dilinde dilegetirilmiş yapı betimlemeleri anlamı yorumbilgisel anlamanın yerine geçebilirler.

Şimdiki bağlamda bu sorunu da ele alamayacağım. Bundan sonra yalnızca, psikanaliz gibi eleştirel bir bilimin, deneyimli yorumlamanın, gündelik dildeki iletişim doğal edincine bağlanmasını, kuramsal olarak temellendirilmiş bir analiz aracılığıyla yapıp yapamayacağı ve böylelikle, yorumbilgisinin evrensellik iddiasını reddedip reddememeyeceği sorusunu araştıracağım. Bu inceleme, bununla birlikte, yorumbilgisinin temel savının, Gadamer'in romantik formüllendirmesiyle, "kendimiz olan konuşmayı" aşamayacağımızın, hangi anlamda savunulabileceğini belirlememize yarayacak.

II

Yorumbilgisel bilinç, yorumbilgisel anlamanın sınırının düşünsenmesini içine almadığı sürede, eksiktir. Yorumbilgisel sınır deneyimi özgül olarak anlaşılmaz yaşam anlatımlarıyla ilişkilidir. Bu özgül anlaşılmazlık, doğal olarak edinilmiş iletişimsel edincin henüz böyle ustaca uygulanmasıyla aşılamaz; bu anlaşılmazlığın inatçılığı, sadece gündelik dildeki iletişimin, yorumbilgisi aracılığıyla bilince çıkarılan yapısından yola çıkılarak açıklanamayacağının bir belirtisi olarak görülebilir. Bu durumda, yorumlama çabasının karşısına ilk çıkan, dilsel geleneğin nesnelliği, dünyayı dilsel olarak anlamanın ufka bağımlılığı, içkin olarak kendiliğinden anlaşılır olanın potansiyel anlaşılmazlığı değildir.

Büyük kültürel, zamansal ya da sosyal uzaklıklar sonuçu ortaya çıkan anlaşma zorluklarında, anlamak için elimizin altında hangi ek bilgilerin olması gerektiğini ilkesel olarak söyleyebiliriz: bir alfabeyi deşifre etmemiz, sözlüğü bilmemiz ya da bağlama özgü uygulama kurallarını çıkarsamamız gerektiğini biliriz. Olağan gündelik dildeki iletişimin tolerans sınırları içerisinde, anlaşılmaz anlam bağlantılarını yorumbilgisel olarak aydınlatma çabasında, neyi (henüz) bilmediğimizi biliriz. Bu yorumbilgisel bilincin, sistematik olarak bozulmuş iletişim durumunda yetersiz kaldığı görülür: burada anlaşılmazlık, konuşmanın kendisinin hatalı bir örgütlenişinden kaynaklanır. Yorumbilgisi, örnek olarak psikotiklerde ortaya çıkan, çoğun patolojik dil bozukluklarını, kendi özanlayışını zedelemeden ihmal edebilir. Yorumbilgisinin uygulanma alanı, ancak patolojik vakalar onun müdahalesinden uzak tutuldukları sürece, gündelik dildeki normal iletişimin sınırlarıyla örtüşür. Yorumbilgisinin özanlayışı ancak, sistematik olarak bozulmuş iletişim örneğinin, "normal", yani patolojik olarak göze çarpmayan konuşmada da ortaya çıktığı görüldüğünde, sarsılabilir. Katılanların bir iletişim bozukluğunu göremedikleri, sözde

iletişim olayında durum böyledir. Ancak, dışarıdan gelen birisi, iletişenlerden birinin diğerini yanlış anladığını ayırımsayabilir. Sözde iletişim, yanlış bir görüş birliği görüntüsü altında içyüzü görülemeyecek bir yanlış anlaşmalar sistemi üretir. İmdi, yorumbilgisi bize, doğal bir dil içinde devindiğimiz sürece, sürekli katılım içinde olduğumuzu ve yansıtan oyuncu rolünün ardına geçemeyeceğimizi öğretti. Bu yüzden elimizde, ne zaman sözde normal bir anlaşmanın yanlış bilincine kapıldığımızı ve aslında sistematik bir açıklama gerektiren bir şeyi, salt yorumbilgisel olarak aydınlatılması gereken bir zorluk olarak gördüğümüzü, saptamamıza izin veren genel bir kıstas yoktur. Dolayısıyla, yorumbilgisel sınır deneyimi, sistematik olarak üretilmiş yanlış anlamaları, onları önce 'kavramış' olmadan, keşfetmemize dayanır.

Freud, sistematik olarak bozulmuş iletişim deneyimini, özgül olarak anlaşılmaz yaşam anlatımlarının bir alanını sınırlamak amacıyla kullandı. Düşü hep bu görüngülerin 'normal örneği' olarak gördü. Bu görüngüler, gündelik yaşamın zararsız sözde iletişimlerinden ve yanlış ürünlerinden, patolojik nevroz olaylarına, akıl hastalıklarına ve psikosomatik rahatsızlıklara dek uzanırlar. Freud, kültür kuramı yazılarında sistematik olarak bozulmuş iletişim alanını yeniden ele aldı ve klinik görüngülerde edinilmiş görüşlerden, sözde normalliğin, yani toplum genelini kapsayan sistemlerin örtük patolojisinin anahtarları olarak yararlandı. Önce, en iyi aydınlatılmış olan alana, nevrotik olaylara yoğunlaşalım.

Nevrotik olarak bozulmuş, bu anlamda özgül olarak anlaşılmaz yaşam anlatımlarını sınırlandırmak için üç kıstas bulunuyor. Dilsel simgeler düzleminde bozulmuş iletişim kendini, kamusal dilin kurallar sisteminden sapan kuralların uygulanmasıyla belli ediyor. Tekil semantik içerikler ve bütün olarak imlem sahaları bundan etkilenmiş olabilirler; aşırı durumlarda sözdizimi de zedelenmiştir. Freud, düş

metinlerinde özellikle, yoğunlaştırmaları, yerdeğiştirmeleri, gramersizlikleri ve muhalefet sözcüklerinin önemini inceledi. Davranış düzleminde, biçimi bozulmuş bir dil oyunu, katılığıyla ve yineleme saplantısıyla belli olur. Coşku patlamaları doğuran etkiler içeren durumlarda, sabit davranış kalıpları ortaya çıkar. Bu esnek olmayış, simgenin semantik içeriğinin, özgül dilsel konuma bağımlılığı yitirdiğinin bir göstergesidir. Sonunda, bozulmuş iletişim sistemini bir bütün olarak incelersek, iletişim düzlemleri arasındaki asıl uçurum gözümüze çarpar: dilsel simgesellik, eylemler ve onlara eşlik eden dışavurumlar arasındaki olağan uyum parçalanmıştır. Nevrotik semptomlar, bu uyumsuzluğun yalnızca en inatçı ve en elle tutulabilir kanıtıdırlar. Bu semptomlar; ister dilsel anlatımda, ister bedensel simgesellikte ya da isterse de davranış saplantılarında olsun, hangi iletişim düzleminde ortaya çıkarlarsa çıksınlar, burada hep, kamusal dil kullanımından aforoz edilmiş bir içerik bağımsızlaşmaktadır. Bu içerik, kamusal iletişimin kurallarına göre anlaşılmaz, bu anlamda kişiselleştirilmiş olan ve atfedildiği kişi için de ulaşılmaz kalan bir yönelimi dile getirir. Benlikte, ile, öznelerarasında alışılmış dil oyunlarına katılan, dil edinci olan Ben ile, kişisel dilin ya da ilkel dilin simgeselliğiyle temsil edilen 'içsel yabancı ülke' (Freud) arasında bir iletişim engeli vardır.

Alfred Lorenzer hekim ile hasta arasındaki analitik konuşmayı, bir dil analizi olarak psikanaliz bakış açısıyla inceledi.[14] Lorenzer, özgül anlaşılmaz nesneleştirmelerin anlamının, derinlik yorumbilgisiyle çözülmesini, benzeşik sahnelerin anlaşılması olarak kavrıyor. Analitik yorumlamanın hedefi, yorumbilgisel olarak bakıldığında, semptomatik anlatımların anlaşılmaz anlamının aydınlatılmasıdır. Nevrozlar söz konusu olduğu sürece, bu anlatımlar, hastanın içinde 'oynadığı'

[14] A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Üsttheorie der Psycohanayse*, Frankfurt 1970. Yeni basım 1973.

biçimi bozulmuş bir dil oyunun bir bölümüdürler: hasta, anlaşılmaz bir sahneyi, geçerli davranış beklentilerini, göze çarpacak ölçüde sabit bir biçimde ihlal ederek oynar. Analizci, semptomatik sahnenin anlamını, bu sahneyi, aktarım durumundaki benzer sahnelerle ilişkiye sokarak anlaşılır kılmaya çalışır. Aktarım durumu bir yanda, yetişkin hastanın, tedavi dışında oynadığı semptomatik sahneyle, öte yanda hastanın erken çocukluk dönemindeki özgün bir sahnenin şifreli ilişkisinin anahtarını içerir. Çünkü, aktarım durumunda hekim, hasta tarafından, çatışkı içindeki birincil ilişki kişisi rolüne itilir. Hekim, yansıtılmış oyun ortağı rolünde, aktarım durumunu, erken çocukluktaki sahnelerin yenilenmesi olarak yorumlayabilir ve böylelikle semptomatik anlatımların kişisel dildeki imlemleri için bir sözlük oluşturabilir. Böylelikle, sahnesel anlama, hastanın, semptomatik sahnelerde belirli aktarım sahnelerinde davrandığı gibi davrandığı keşfinden yola çıkar; bu anlama, özgün sahnenin, hastanın bir özdüşünseme ediminde onaylanmış bir yeniden kuruluşunu hedefler.

Yeniden kurulan başlangıç sahnesi, Lorenzer'in, Freud'un incelediği küçük Hans'ın fobisi örneğinde gösterdiği gibi; tipik bir biçimde, çocuğun, içinde dayanılmaz bir çatışmaya maruz kaldığı ve kendini savunduğu bir durumdur. Bu savunma, bir *simge bozma* olayıyla ve bir semptomun oluşturulmasıyla bağlantılıdır. Çocuk, çatışma dolu nesne ilişkisi deneyimini, kamusal iletişimden dışarı çıkarır (ve böylelikle onu kendi Ben'i için de ulaşılmaz kılar); nesne temsilinin çatışma yüklü bölümünü koparır ve önemli ilişki kişisinin imleminin simgesini bir ölçüde bozar. Semantik sahada ortaya çıkan boşluk, bölünmüş simgesel içeriğin yerine kuşku uyandırmayan bir simgenin geçtiği semptomla kapatılır. Elbette bu simge, bir semptom gibi göze çarpıcıdır, çünkü kişisel dile ait bir imlem kazanmıştır ve artık kamusal dilin kurallarına göre kullanılamaz. Üç modelin, günlük yaşam sahnesinin, aktarım sahnesinin ve başlangıç sahnesinin unsurları ara-

sında imlem eşdeğerlilikleri kuran ve böylelikle semptomun özgül anlaşılmazlığını ortadan kaldıran sahnesel anlama, böylelikle yeniden simgeleştirmeye, yani koparılmış simgesel içeriklerin yeniden kamusal iletişime sokulmasına, yardımcı olur. Mevcut durumun örtük anlamı, çocukluktaki başlangıç sahnesinin tahrif edilmemiş imlemine dayanılarak kavranılabilir. Demek ki sahnesel anlama, patolojik olarak dondurulmuş iletişim modelinin, o zamana dek kamusal iletişimde ulaşılamayan, ama davranışı belirleyen anlamının bir "çevirisi"ne olanak verir.

Sahnesel anlama, basit yorumbilgisel anlamadan, açımlayıcı gücüyle ayrılır: özgül anlaşılmaz yaşam anlatımlarının anlamını, ancak, başlangıç sahnesinin yeniden kurulmasıyla birlikte, anlamsızlığın doğuş koşullarını aydınlatmak da başarıldığı ölçüde, çözebilir. Aynı zamanda, neden, semptom sahnesinin ortaya çıkışı, sistemli bozulmanın başlangıç koşullarıyla bağlantılı olarak 'açıklana'mazsa; ne, sistemli bir biçimde bozulmuş anlatımın imlem içeriği, 'anlaşıla'maz.

Elbette, anlama, kesin anlamda açımlayıcı işlevi ancak, imlem analizi sadece iletişimsel edincin eğitilmiş uygulanmasına güvenmeyip, kuramsal kabullerin yönlendiriciliğine girdiğinde, üstlenebilir. Sahnesel anlamanın, asla bir dilin içine doğmuş konuşmacının doğal edincinden kaynaklanmayan kuramsal varsayımlara dayandığına ilişkin iki gösterge sayacağım.

İlkin, sahnesel anlama özgün yorumbilgisel inceleme düzenine bağlıdır. Freud'un ortaya koyduğu temel analiz ilkesi, hekim ile hasta arasında, adeta deney koşullarını yerine getiren bir iletişimi güvenceler: hasta açısından, ciddi durumun gücülleştirilmesi ve özgür çağrışım; analizci açısından ise hedefli olarak engellenmiş tepki ve oyuna, yansıtılmış olarak katılma, çeviri dosyası olarak yararlanabilecek bir aktarım durumunun ortaya çıkmasına olanak tanır. İkinci olarak, analizcinin önanlaması, olası imlemlerin küçük bir kesitine, çatışmanın

bozduğu erken nesne ilişkilerine yönelir. Hastayla yapılan konuşmalar sonunda ortaya çıkan dilsel malzeme, dar bir biçimde yeniden yazılmış olası çift anlam bağlamına yerleştirilir. Bu bağlam, erken çocukluktaki, kişiliğin evrelere özgü bir oluşum tarihine yerleştirilebilen etkileşim modellerinin genel bir yorumundan oluşur. Her iki durum da, sahnesel anlamanın, yorumbilgisel anlama gibi, iletişimsel edincin kuram içermeyen, kendisi kuramlara olanak veren bir uygulanışı olarak kavranamayacağını gösteriyor.

Örtük bir biçimde, derinlik yorumbiligisiyle yapılan dil analizinin temelini oluşturan kabuller, üç noktada açındırılabilirler. Psikanalizci gündelik dilde kurulan, bozulmamış iletişimin yapısı ön kavramına sahiptir (1); iletişimin sistemli bir biçimde bozulmasını, gelişim tarihsel olarak ayrılmış iki aşamanın, dil öncesi ve dilsel simge örgütlenmelerinin aşamalarının anlaşılmazlığına dayandırır (2); biçim bozulmasınının ortaya çıkışını, erken çocukluktaki etkileşim modellerinin, kişilik yapılarının oluşmasıyla bağlantısına uzanan bir, normalden sapan toplumsallaşma süreçleri kuramı yardımıyla açıklar (3). Bu kuramsal kabulleri, burada sistemli bir biçimde geliştirmem gerekmiyor. Ama, anılan noktaları kısaca irdelemek istiyorum.

1. Kuramsal kabullerin ilk tümcesi, gündelik dilde "normal" iletişimden söz edilecekse, yerine getirilmesi gereken yapısal koşullara ilişkindir.

a) Bozulmamış bir dil oyununda, iletişimin üç düzlemindeki anlatımların arasında uyum vardır: dilsel olarak simgeleştirilmiş, eylemlerde temsil edilen ve bedensel dışavurumlarda cisimlendirilen anlatımlar birbirleriyle çelişmezler, birbirlerini üst iletişimsel olarak bütünlerler. Kendi açılarından bir iletim içeren, yönelinmiş çelişkiler, bu anlamda normaldirler. Ayrıca, sözdışı imlemin, sosyokültürel olarak değişen, ama bir dil topluluğu içinde sabit olan parçasının, yönelimsel olarak, yani esas olarak sözelleştirilebilir olması gerektiği

de gündelik dildeki iletişimin normal biçimine dahildir.

b) Gündelik dildeki normal iletişim, öznelerarası geçerli kurallara uyar, kamusaldır. İletişilen imlemler dil topluluğunun tüm üyeleri için esas olarak aynıdırlar. Sözel anlatımlar geçerli gramer kuralları sistemiyle uyum içinde oluşturulurlar ve bağlama özgü olarak uygulanırlar; gramer kuralları olmayan sözdışı anlatımlar için de, belirli sınırlar içinde sosyokültürel olarak değişen bir sözlük vardır.

c) Normal konuşmada konuşmacılar, kategorisel özne ve nesne ayrımının bilincindedirler. Dışsal ve içsel konuşma ayrımı yaparlar ve kişisel ve kamusal dünyayı ayırırlar. Varlık ile görünüş arasında ayrım yapma, bunun ötesinde dilsel simge, bu simgenin imlem içeriği (Signifikatum) ile simgenin gösterdiği nesne (Referent, Denotatum) arasındaki ayrıma da bağlıdır. Dilsel simgelerin durumdan bağımsız bir kullanımı, ancak bu temelde olanaklıdır (bağlamsızlaştırma). Konuşan özne varlık ve görünüş arasındaki ayrımı, ancak dilin özne için ayrı, imlenen nesnelerden ve temsil edilen nesne durumlarından olduğu kadar, kişisel yaşantılardan da farklılık gösteren bir gerçekliği olduğunda yapabilir.

d) Birbirlerini tanıyan bireylerin ilişkisinin, kimlik verici öznelerarasılığı, normal gündelik dildeki iletişimde oluşur ve varlığını sürdürür. Dilin analitik kullanımı, nesne durumlarının tanılanmasına (yani nesnelerin kategorize edilmesine, özel olanın tanılanmalarının yardımıyla, tekil elementin, sınıflara sokulmasına ve kümelerin dahil edilmelerine) izin verirken; düşünsemeli dil kullanımı konuşan öznenin, dil topluluğuyla, sözü edilen analitik işlemlerle yeterince serimlenemeyen bir ilişkisini güvenceler. Öznelerin, içinde gündelik dildeki iletişimleri sayesinde birlikte yaşadıkları dünyanın öznelerarasılığı, bireylerin, unsurların sınıflara yerleştirildikleri biçimde yerleştirilebilecekleri bir genellik değildir. Ben, sen (öteki ben) ve biz (ben ve öteki benler) arasındaki ilişki, daha çok, analitik açıdan paradoks

bir başarımla kurulmuştur. Konuşanlar birbirlerini karşılıklı olarak, bağdaşmaz iki diyalog rolüyle özdeşleştirirler ve böylelikle benin ve grubun kimliğini güvencelerler. Biri (ben) ötekine (sen) karşı kendi mutlak özdeş-olmayanını öne sürer; ama bununla birlikte, ikisi de, birbirlerini karşılıklı olarak, temsil edilemez bireyler olarak kabul etmekle, kendi kimliklerini de tanırlar, burada onları yine ortak bir şey (biz) birleştirir, bu, öteki gruplar karşısında kendi bireyselliğini, öznelerarası bağlanmış kolektif düzleminde, bireyler arasındaki ilişkinin aynısı kurulacak biçimde öne süren, bir gruptur.[15]

Dilsel öznelerarasılığın özgün yanı, onun zemininde bireyselleşmiş teklerin iletişim kurmalarıdır. Düşünsemeli dil kullanımında, kaçınılmaz genel kategorilerin içinde, devredilemez bireysel olanı: ben'de özdeş olmayanı, her defasında genel belirlemelerde görülmeyeni ve yine de yalnızca bu belirlemeler sayesinde temsil edilebileni, dolaylı olarak dile getirmek için, doğrudan bildirimleri üst iletişimsel açıdan adeta tekzip ederek (ve çekinceyle onaylayarak) serimleriz.[16] Analitik dil kullanımı düşünsemeli dil kullanımını içine yerleştirilmiştir, çünkü gündelik dildeki anlaşmanın öznelerarasılığı, konuşan öznelerin karşılıklı kendilerini temsil etmeleri olmadan korunamaz. Konuşmacı, söz konusu dolaylı bildirimleri üst iletişimsel düzlemde yapabildiği ölçüde, varlığı ve görünüşü birbirinden ayırır. Nesne durumları hakkında dolaysız olarak anlaşabiliriz, ama birbirimizle konuştuğumuzda üzerinde karşılaştığımız öznelerarasılık, dolaysız bildirimlerde sadece görünür. Telaffuz edilmeyen bireyselleşti-

[15] Bu durum, yabancı dillerle olan ilişkimize de yansır. İlke olarak her yabancı dili benimseyebiliriz, çünkü tüm doğal diller genel bir üretken kurallar sistemine dayandırılabilir. Ve yine de yabancı dili ancak, bir dilin içine doğan konuşmacının sosyalleşme sürecini en azından gücül olarak yineleyebildiğimiz ve böylelikle, yine gücül olarak, bireysel bir dil topluluğu içinde büyüyebildiğimiz ölçüde öğreniriz: doğal dil ancak somut olduğunda geneldir.

[16] Özdeş-olmayan kavramı için krş. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966. Ges. Schriften, Cilt 6, Frankfurt 1973.

rilmiş olanın içinde dile geldiği, bildirimin dolaylı biçiminin kategorisel anlamı, kendi görünüşlerinde varolan varlık kavramında sadece ontolojikleştirilir.

e) Son olarak, normal konuşma, töz ve nedensellik, mekan ve zaman anlamlarının, bu kategorilerin dünyadaki nesnelere ya da konuşan öznelerin dilsel olarak kurulmuş evrenine uygulanmalarına göre farklı faraklı oluşuyla kendini gösterir. Açımlama şeması 'töz'ün, analitik olarak tek anlamlı bir biçimde kategorize edilebilen nesnelerin özdeşliği için anlamı; ben-özdeşlikleri, gösterildiği gibi, analitik olarak tek anlamlı işlemlerden adeta kaçan, konuşan ve eyleyen özneler için anlamından başkadır. Nedensel açımlama şeması, olayların empirik sonuçlarına uygulandığında "neden" kavramına ve yönelimsel eylemlerin bir bağıntısına uygulandığında "güdü" kavramına götürür. Benzer olarak, mekan ve zaman da cisimlerin ve olayların fiziksel olarak ölçülebilir özellikleri açısından, simgesel olarak sağlanan etkileşimlerin bağlamlarının öznelerarası deneyimi açısından olduğundan farklı bir biçimde şematize edilirler. Bu kategoriler birinci durumda, araçsal eylemin başarısında denetlenen gözlemin koordinatlar sistemi, ikinci durumda ise sosyal mekanın ve tarihsel zamanın nesnel deneyiminin bağlantı çerçevesi işlevini görürler. Öznelerarasılığın deneyim alanının kapsamı, nesneleştirilmiş cisimlerin ve olayların deneyim alanının kapsamını bütünleyerek değişir.

2. Kabullerin ikinci tümcesi, insanın simge örgütlenmesinin, genetik olarak birbirini izleyen iki aşamasının bağıntısıyla ilişkilidir.

a) İçeriklerinin, gramatik olarak kurallandırılmış iletişime çevrilmesine karşı direnen, daha eski simge örgütlenmesi, yalnızca dil patolojisinin verileri sayesinde ve düş malzemesinin analizi temelinde çıkarsanabilir. Burada, salt işaretler değil, davranışı yöneten simgeler söz konusudur, çünkü simgelerin sahici imlem işlevleri vardır; etkileşim deneyimlerini serimlerler. Ama, bu en eski simgeler katmanın-

da, normal konuşmanın tüm özellikleri eksiktir.[17] En eski simgeler gramatik bir kurallar sistemine eklenmemişlerdir. Düzenlenmiş unsurlar değillerdir ve gramatik olarak dönüştürülebilen bağlantılar içinde ortaya çıkmazlar. Bu yüzden bu dil öncesine ait simgelerin işleyiş biçimi, dijital hesap makinalarından farklı olarak, analog hesap makinalarının işleyiş biçimine benzetilmiştir. Freud, düş analizlerinde, mantıksal ilişkilerin eksikliğine dikkat çekmiştir. Freud özellikle, dilsel düzeyde, genetik açıdan daha eski olan, mantıksal olarak biraraya getirilemez yani birbirine karşıt imlemleri birleştirme tuhaflığını korumuş olan muhalefet sözcüklerine işaret ediyor.[18] Dil öncesi simgeler güçlü bir biçimde duygu yüklüdürler ve her defasında belirli sahnelere bağlıdırlar. Dilsel simge ve bedene bağlı dışavurum ayrılığı yoktur. Özel bir bağlamla olan bağ öyle güçlüdür ki, simge, eylemler karşısında özgür bir biçimde değişiklik gösteremez.[19] En eski simgeler, birlikte yaşamanın ve birlikte eylemenin öznelerarasılığının dil öncesi bir temelini oluşturmalarına karşın, kesin anlamda bir kamusal iletişime izin vermezler. Çünkü imlemlerin sabitliği azdır ve

---

[17] Krş. S. Arieti, *The Interapsychic Self*, New York 1967, özellikle 7. ve 16. bölümler; ayrıca H. Werner ve B. Kaplan, *Symbol Formation*, New York 1967; P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, Bern 1972, özellikle 6. ve 7. bölümler.

[18] Zıt imlemli muhalefet sözcükleri, sadece gramersizliği kanıtlamakla kalmıyorlar; tahminen, dürtü sisteminin farksızlaştırılmasıyla ve türe özgü başlatıcıların olmayışıyla kronikleşmiş olan ve dil öncesi simgesellik tarafından tutulmuş ve kararlılaştırılmış olan davranış ve zihniyet çift değerliliğinin başlangıç konumlarını da saptıyorlar. Krş. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt 1964; A. S. Diamond, *The History and Origin of Language*, Londra 1959.

[19] Lorenzer de (*Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt 1970, s. 87 vd.) nevrotik davranış biçimlerini yöneten bilinçdışı temsiller için aynı özellikleri buluyor: yaşantı dilegetiriminin ve simgenin karışıklığı, tikel bir davranış biçimiyle sıkı koordinasyon, sahnesel içerik, bağlama bağımlılık. Bilinçdışı şemalar, somut olarak alışılmış etkileşimlerin parçasıdırlar, 'ilişki şablonları'dırlar.

kişisel imlem payları yüksektir: henüz, imlemlerin öznelerarasında bağlayıcılığı olan özdeşliğini barındırmazlar. Dil patolojisinin tüm biçimlerinde dikkati çeken, dil öncesi simge örgütlenmesinin kişisel oluşu, gündelik dildeki iletişim açısından olağan olan, gönderici ve alıcı arasındaki mesafenin ve simge işareti, semantik içerik ve konuşmacı arasındaki ayrımın henüz gelişmemiş olmasına dayanır. Varlık ve görünüş, kamusal ve kişisel dünya arasındaki gerçeklik basamaklarını, en eski simgelerin yardımıyla henüz açık bir biçimde ayrımlılaştırılamazlar (adualizm).

Son olarak, dil öncesi simge örgütlenmesi, deneyimlenen nesne dünyasının analitik açıdan doyurucu bir kategorilenmesine izin vermez. Psikotiklerin iletişim ve düşünme bozuklukları arasında[20] iki aşırı noksanlık görüngüsü vardır; her iki durumda da analitik sınıflandırma işlemleri bozulmuştur. Bir yanda, bütünlenmemiş tekil unsurları genel kıstaslara göre, sınıflar altında biraraya toplamaya izin vermeyen bir parçalılandırma yapısı görülür. Öbür yanda, yüzeysel olarak benzeyen ve gevşek bir biçimde biraraya getirilmiş şeylerdan oluşan yığışımları analiz etmeye izin vermeyen amorf bir yapı görülür. Simge kullanımı tamamen bozulmuş değildir. Ama, sınıfların hiyerarşilerini oluşturma ve sınıfların unsurlarını tanılama yeteneksizliği, her iki durumda da analitik dil kullanımının çökmesini kanıtlar. Gerçi ikinci değişke, dil öncesi simgelerin yardımıyla arkaik bir sınıf oluşturmanın olanaklı olduğu sonucunu çıkarmaya izin verir. Yine de hem ontogenetik açıdan ve insanlığın tarihi açısından erken gelişim aşamalarında ve hem de dil patolojisi durumlarında, özelliklerin özdeşliği soyut temel üzerinde kurulmamış olan, ilkel sınıflar denilen sınıfları buluyoruz. Yığışımlar, tanılanabilir özelliklerine bakılmaksı-

[20] Krş Arieti, *a.g.y.*, s. 286 vd.; Werner ve Kaplan, *a.g.y.*, s. 253 vd. ve L. C. Wynne, "Denkstörung und Familienbeziehung bei Schizophrenen," *Psyche*, Mayıs 1965, s. 82 vd.

zın, yayılıcı öznel ikna edici güdülenim bağıntısına alınmaları bakımından, daha çok somut cisimleri kapsarlar. Animist dünya imgeleri böyle ilkel sınıflara ayrılmıştır. Yayılıcı yönelimsel bağıntılar, etkileşim deneyimi olmadan tasarlanamadıkları için, daha dil öncesi simge örgütlenmeleri aşamasında öznelerarasılığın ön biçimlerinin oluştuğunu kabul etmenin nedeni vardır. En eski simgeler, açıkça, gramatik bir kurallar sistemine alınmadan ve işlemsel zeka ile bağlantılandırılmadan önce, etkileşim bağlantıları içinde oluşurlar.

b) Genetik olarak dilden önce yer alan, betimlediğimiz simge örgütlenmesi, kuramsal bir yapıdır. Onu hiçbir yerde gözlemleyemeyiz. Ama sistematik bir biçimde bozulmuş iletişimin psikanalitik deşifre edilmesi, böyle bir yapıyı varsayar, çünkü derinlik yorumbilgisi normal konuşmanın karışıklıklarını ya iletişimin daha eski aşamalarına zorlanmış bir gerileme ya da eski iletişim biçimini dilin içine sökün etmesi olarak kavrar. Alfred Lorenzer, psikanalizin anlamını analizcinin nevrozlu hastayla deneyimlerinden yola çıkarak, gösterdiğimiz gibi, kamusal iletişimin kişisel dile daraltılmasına götüren, koparılmış simgesel içeriklerin, yeniden genel dil kullanımına bütünlenmelerinde görüyor. Bastırma sürecini geriye doğru işleten analiz çalışması, 'yeniden simgeleştirmeye' yarıyor; bu yüzden bastırmanın kendisi 'simge bozma' olarak anlaşılabilir. Hastanın, analizcinin isabetli yorumlarına karşı direnirken belli ettiği, bastırmanın, kaçışa benzeyen savunma mekanizması, dilde ve dille yürütülen bir işlemdir; yoksa, savunma sürecini yorumbilgisel olarak, yani dil analizi sayesinde geri almak olanaklı olmazdı. Bir çatışma durumunda dış gerçekliğin istemlerine boyun eğmek zorunda olan, kaçan ben, kendi gündelik dildeki özanlayışının metnini, arzulanmayan dürtü istemlerinin temsilcilerinden arındırarak, kendini kendinden gizler. Bu sansür sayesinde yasak aşk nesnesinin temsili, kamusal dil kullanımından afarozlanır ve genetik olarak daha eski olan, en eski simgeler aşa-

masına adeta kovulur.

Nevrozlu davranışın, en eski simgelele yönetildiği ve dilsel bir yorumlama aracılığıyla ancak daha sonra rasyonelleştirildiği kabulü, bu davranış biçiminin ayırıcı özellikleri için, yani, sözde iletişimsel itibar için, basmakalıplık ve saplantılılık için, coşkusal rol dağılımı, dışavurumcu içerik ve katı konuma bağlılık için de bir açıklama sunar.

İmdi, bastırma simge bozma olarak kavranabildiğinde, kendi benliğine değil, dışsal gerçekliği yönelen bütünleyici savunma mekanizması için, yani yansıtma ve yadsıma için de dil analizsel bir yorumlama ortaya çıkar. Bir yanda kamusal dil kullanımı, afarozlanmış dil unsurlarının yerine oluşturulmuş semptomlarla sakatlanırken; beri yanda bozulma, doğrudan doğruya, en eski simgelerin uzantılarının denetimsiz bir biçimde dile girmelerinden kaynaklanır. Burada dil analizi, simgesi bozulmuş içeriğin dilde telaffuz edilen analize geri dönüştürülmesini değil, tersine dil öncesi kalıntıların bilinçli bir biçimde afaroz edilmesini hedefler. Her iki durumda da gündelik dildeki iletişimin sistemli bir biçimde bozulması, en eski simgelere bağlı semantik içeriklerin dilsel olarak düzenlenmiş simge kullanımına, yabancı cisimler gibi yerleşmeleriyle açıklanır. Dil analizinin görevi, bu sendromu ortadan kaldırmak yani her iki dil tabakasını da yalıtmaktır.

Buna karşılık, dil yaratma süreçlerinde sahici bir bütünleşme gerçekleşir: en eski simgelere bağlı imlem potansiyeli, yaratıcı dil kullanımına açıkça alınır ve gramatik olarak düzenlenmiş bir dil simge kullanımının yararına sunulur.[21] Semantik içeriklerin dil öncesi yığışım durumundan dilsel yığışım durumuna aktarılmaları, iletişimsel eylemin alanını, bilinçdışı güdülenen eylemin zararına genişletir.

Espirilerde durum başkadır. Espirinin komikliğine adeta zorla

[21] S. Arieti, a.g.y., s. 327 vd.

tepki verdiğimiz kahkaha, en eski simgesel düşünce aşamasından dilsel düşünce aşamasına geçişin özgürleştirici deneyimini gösterir: komik olan, espirinin, foyası meydana çıkan çift anlamlılığıdır; bu çift anlamlılık anlatıcının bizi dil öncesi simgesellik aşamasına gerilemeye, örneğin özdeşliğin ve benzerliğin birbirine karıştırılmasına götürmesine ve bize adeta bu gerilemenin hatasını kanıtlamasına dayanır. Gülme, hafiflemekten kaynaklanır. Bizi, dil öncesi ve dilsel iletişim arasındaki arkaik sınırda bulunan tehlikeli geçitten gücül olarak ve deneme amacıyla geçiren espiriye tepki vererek, aşılmış bir bilinç aşamasının tehlikelerini, denetim altında tuttuğumuzdan emin oluruz.

3. Sistematik bir biçimde bozulmuş iletişimin özgün anlaşılmazlığını açıklığa kavuşturan derinlik yorumbilgisi, aslına bakılırsa, artık basit yorumbilgisel anlama gibi, çeviri modeline göre kavranamaz. Çünkü, dil öncesi simgesellikten dile yapılan denetimli çeviri, dilin içinde değil, dilin kendisiyle birlikte ortaya çıkan belirsizlikleri ortadan kaldırır: her çevirinin temelinde yer alan, gündelik dildeki iletişimin yapısı hedef alınır. Derinlik yorumbilgisel anlama bu yüzden, genel olarak dillere uzanan, sistemli bir önanlama gerektirirken, yorumbilgisel anlama, dilsel iletişimin içinde oluşan ve değişen, geleneğin belirlediği bir ön anlamadan yola çıkar. Bir yandan, simge örgütlenmesinin iki aşamasına ve öte yandan simge bozma ve yeniden simgeleştirme süreçlerine, en eski simgesel unsurların dile girmesine ve bu kalıntıların bilinçli bir biçimde aforoz edilmelerine, ve de dil öncesi simge içeriklerinin dilsel bütünleşmelerine ilişkin kuramsal kabuller, Freud'un savunma süreçlerinin analizi sırasında edindiği temel deneyimlerden oluşturduğu bir yapı modeline sokulabilirler. 'Ben' ve 'id' kuruluşları, analizcinin, hastanın direnişi ile yaptığı deneyimleri yorumluyorlar.

'Ben', gerçekliğin sınanması ve dürtülerin sansürlenmesi görevini yerine getiren mercidir. 'Id' ise, benliğin, ben tarafından yalıtılan bö-

lümlerinin adıdır, onun temsil edilişine, savunma süreçleriyle bağlantılı olarak ulaşılır. 'Id', normal dil kullanımında simge bozma sonucu ortaya çıkan boşlukları örten semptomlar aracılığıyla, dolaylı olarak temsil edilir; ve 'id' doğrudan doğruya, dilin içine yansıtma ve yadsıma yoluyla sürüklenen, kuruntu benzeri en eski simgesel unsurlarla temsil edilir. Imdi, 'ben've 'id' mercilerinin kuruluşuna zorlayan aynı klinik 'direniş' deneyimi, savunma yapan mercinin etkinliğinin, çoğunlukla bilinçsiz gerçekleştiğini de gösterir. Bu yüzden Freud 'üst-ben' kategorisini öne sürer: bu üst-ben birincil ilişki kişilerinin beklentileriyle terkedilmiş özdeşleşmelerden oluşturulan, bene yabancı bir savunma merciidir. Bu üç kategori, ben, id ve üst-ben, böylelikle, hastanın ve hekimin, diyalogsal bir aydınlığa kavuşturma sürecini başlatmayı ve hastayı özdüşünsemeye yöneltmeyi hedefleyerek girdikleri, sistematik olarak bozulmuş iletişimin özgün bir anlamına bağlıdırlar. Üst psikoloji, ancak üst yorumbilgisi olarak kurulabilir.[22]

Bu merci modeli, telaffuz edilmemiş bir biçimde, gündelik dildeki öznelerarasılığın deformasyonu modeline dayanmaktadır: id'in ve üst-ben'in, kişilik yapısı için gösterdikleri boyutlar, açıkça, zorlamasız iletişim içinde verilmiş olan öznelerarasılık yapısının biçimini değiştirmenin boyutlarına denk düşerler. Freud'un, üst psikolojinin kategorik çerçevesi olarak ortaya koyduğu yapı modeli, bir iletişimsel edincin sapmaları kuramına dayandırılabilir.

Imdi, üst psikoloji, esas olarak, kişilik yapılarının oluşumu üzerine kabullerden oluşur. Bu durum da, psikanalizin üst yorumbilgisel rolünü açıklar. Gördüğümüz gibi, analizcinin *anlaması*, açımlama gücünü, sistemli olarak ulaşılamayan bir anlamın açıklığa kavuşturulmasının, ancak, anlamsızlığın oluşumu *açıklandığı* ölçüde başarılabileceğine borçludur. Özgün sahnenin yeniden kurulması iki şeyi birarada olanaklılaştırır: deforme edilmiş dil oyununun anlamının anlaşıl-

[22] Krş. *Erkenntnis und Interesse*, s. 290 vd.

masının yolunu açar ve aynı zamanda, deformasyonun oluşumunu da açıklar. Bu yüzden, sahnesel anlama, ben, id ve üst-ben yapılarının *oluşmasının* bir kuramı anlamında üst psikolojiyi gerektirir. Bu kurama, sosyoloji düzleminde, rollere uygun eylemenin temel niteliklerinin edinilmesi kuramı karşılık düşer. Ama iki kuram da, kişilik yapılarının psikolojik oluşumunu ve rollere uygun eylemenin temel niteliklerinin edinilmesini, iletişimsel edincin oluşturulmasına, yani gündelik dildeki anlaşmanın öznelerarasılığının biçimlerine sosyalleştirici bir biçimde alıştırmaya dayandıran bir üst yorumbilgisinin parçasıdırlar. Böylelikle, başlangıç sorumuzun bir yanıtı ortaya çıkar: ulaşılamaz özgünlükteki yaşam anlatımlarının derinlik yorumbilgisiyle deşifre edilmesi anlamında, yorumlayarak açıklayıcı anlama, basit yorumbilgisel anlama gibi, sadece, doğal olarak edinilmiş iletişimsel edincin ustalıkla *uygulanmasını* değil, bir iletişimsel edinç *kuramını* gerektirir. Bu kuram, dilin öznelerarasılığının biçimlerine ve onların deformasyonlarının ortaya çıkışına uzanır. Bir iletişimsel edinç kuramına, belirtik bir biçimde geliştirilmek bir yana, doyurucu bir biçimde başlandığını bile öne sürüyor değilim. Freud'un üst psikolojisi, bir üst yorumbilgisinin parçası olarak verimli olabilmek için, kendini bilimci bir biçimde yanlış anlamasından kurtarılmalıydı. Ama, öne sürüyorum ki, sistemli bir biçimde bozulmuş bir iletişimin her derinlik yorumbilgisel yorumu, ister analiz konuşması içinde isterse teklifsizce bulunsun, yalnızca bir *iletişimsel edinç kuramı* çerçevesinde açındırılabilir ve temellendirilebilir olan o iddialı kuramsal kabulleri örtük olarak varsaymak zorundadır.

III

Buradan, yorumbilgisinin iddiası açısından hangi sonuç çıkar? Tüm kuramlar için dikkate alınması gereken nokta, verili, yeniden kurulmamış bir gündelik dilin, son üst dil olması durumu, bir üst -

yorumbilgisinin kuram dili için geçerli olmayacak mıydı? Ve böy. bir kuramdan türetilebilir olan genel yorumlamaların uygulanışı, eskisi gibi, genelleştirilmiş bir ölçme işlemiyle ikame edilemeyecek saf bir yorumbilgisel anlama gerektirmez miydi? Önceden edindiği dilsel edinçten elbette her zaman yararlanması gereken bilen özne, bu edinci kuramsal bir yeniden kurma yoluyla açıkça güvenceleyebilseydi, yukarıdaki iki sorunun da artık, zahmetsizce, yorumbilgisinin evrensellik iddiası anlamında yanıtlanmaları gerekmezdi. Doğal dillerin genel bir kuramı sorununu bir yana bıraktık. Ama her kuram kuruluşundan önce, analizcinin (ve ideoloji eleştiricisinin) özgül olarak anlaşılmaz yaşam anlatımının çözülmesinde olgusal olarak kullanması gereken bu edince başvurabiliriz. Daha, iletişimsel edincin derinlik yorumbilgisel kullanılışında gerçekten varsayılan, *sistematik olarak bozulmuş iletişimin koşullarının belirtik bilgisi*, Gadamer'in, Heidegger'e dayanarak açıkladığı *yorumbilgisinin ontolojik özanlayışını sorgulamak için yeterlidir.*

Gadamer, yorumbilgisel olarak bilince çıkarılan, ve bizi her defasında, geleneğe dayalı bir önanlamadan yola çıkmaya her öğrenilenle birlikte sürekli yeni önanlama oluşturmaya zorlayan anlamı anlamanın bağlama bağlılığını ontolojik olarak, dilsel geleneğin önlenemez bir önceliğine uyguluyor.[23] Gadamer şu soruyu yöneltiyor: "Eğer, anlama, yanlış anlamadan kaçınmadır dediğimde, anlama görüngüsü uygun bir biçimde tanımlanmış olur mu?" Aslında her yanlış anlamanın öncesinde 'taşıyıcı anlaşım' gibi bir şey yok mudur?"[24] Olumlayıcı yanıtta birleşiyoruz ama, bu önceleyici görüş birliğinin nasıl belir-

[23] Şimdi, benim, *Wahrheit und Methode*'nin üçüncü bölümünde verilmiş olan, yorumbilgisel bilincin ontolojik yorumuna itirazlarına (*Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, yukarıda s. 314-318) yönelik, Gadamer üst eleştirisi için krş.: C. V. Bormann, "Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung," *Phil. Rundschau*, 16. Yıl, 1969, s. 92 vd.

[24] Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems," *Kleine Schriften I*, içinde, a.g.y., 104.

lendiğinde birleşmiyoruz.

Eğer doğru anladıysam, Gadamer, anlaşılmamış ya da yanlış anlaşılmış yaşam anlatımlarının yorumbilgisel aydınlatılmasının, önceden, yakınsayan geleneklerle güvenilir bir biçimde sağlanmış bir görüş birliğine dayanması gerektiğini düşünüyor. Bu gelenek bizim için, onun ilkesel bir doğruluk iddiasıyla kuşatamadığımız anlamında nesneldir. Anlamanın bu önyargı yapısı, olgusal olarak varılmış, hem yanlış anlamamızın hem de anlaşamamamızın temelinde yatan görüş birliğini yeniden sorgulamamızı yasaklamakla kalmaz, bunun anlamsız görünmesini de sağlar. Yorumbilgisel olarak, sonunda sosyalleşmeye, ortak gelenek bağlamlarına alışmaya dek geri giden somut ön anlaşmalara dayanmak zorundayız. Bunlardan hiçbiri ilke olarak eleştiriden muaf değildir, ama hiçbiri soyut olarak sorgulanamaz. Bu ancak, karşılıklı anlaşmayla ortaya konulmuş bir görüş birliğine, yandan bakabildiğimiz ve katılanların ardından yenilenen meşruluk istemlerine uyabildiğimiz zaman olanaklı olurdu. Ama bu türden istemleri, yalnızca katılanlar karşısında, onlarla bir konuşmaya girerek, yöneltebiliriz. Böylelikle yine, yeniden başlayan konuşmaya öncülük edebilecek, açıklayıcı bir görüş birliğini, taşıyıcı anlaşma olarak öncelikle benimseme yolundaki yorumbilgisel zorlamaya boyun eğeriz. Elbette olumsal olan bu anlaşmanın, yanlış bilinç olduğundan kuşkulanmak anlamsızdır; çünkü biz, kendimiz olan konuşmayı aşamayız. Gadamer, buradan, dilsel geleneğin, olası eleştiriden ontolojik önceliği sonucunu çıkarıyor: bundan dolayı, kendimiz de bir dilin kapsayıcı gelenek bağlamına ait olduğumuz için, her defasında tek tek geleneklere eleştiri yöneltebiliriz. Bu düşünceler önce inandırıcı görünüyorlar. Ama, görünüşte "akla uygun" olarak gerçekleşmiş bir görüş birliğinin, sözde iletişimlerin sonucu da olabileceğinin derin yorumbilgisel kavranılışıyla, sarsılıyorlar. Albrecht Wellmer, aydınlanma geleneğinde, aydınlanma düşmanı görüşün genelleştirildiğine dik-

kati çekmiştir. Aydınlanma, anlaşmaya yönelik tüm ilgisiyle, şiddet yoluyla bozulmuş bir iletişimin deneyimlenen gerçekliği karşısına, şiddet içermeyen iletişimin ilkesi olarak aklın getirilmesini ister: "Aydınlanma, yorumbilgisinin unuttuğu şeyi, Gadamer'e göre bizim 'kendimiz' olan 'konuşma' nın da bir şiddet bağıntısı olduğunu ve işte bu yüzden bir konuşma olmadığını, biliyordu... Yorumbilgisel yaklaşım biçiminin evrensel iddiası, ancak, olası doğruluk ve olgusal anlaşmış olmanın yeri olarak gelenek bağlamının, aynı zamanda olgusal doğruluk dışının ve süregiden şiddetin yeri olduğundan yola çıkılırsa sürdürülebilir."[25]

Ancak, dilsel gelenek ortamındaki görüş birliğinin zorlamasızca ve bozulmadan gerçekleştiğinden emin olabilseydik, Gadamer'e göre her yanlış anlaşmanın temelinde yatan taşıyıcı anlaşımı, her durumdaki *olgusal* anlaşmış olma durumuyla eşit tutmamız meşru görülebilirdi. Oysa derinlik yorumbilgisel deneyim, gelenek bağlamının dogmatiğinde yalnızca genel olarak dilin nesnelliğinin değil, anlaşmanın öznelerarasılığını deforme eden ve gündelik dildeki iletişimi sistemli olarak bozan şiddet ilişkilerinin baskıcılığının da yerleştiğini öğretiyor. Bu yüzden, anlamı anlamada belirlenen her görüş birliği, ilke olarak, sözde iletişimsel bir biçimde dayatılmış olma kuşkusu altındadır: eskiler, olgusal anlaşmış olma durumunda yanlış anlamanın ve kendini yanlış anlamanın kayıtsızca sürmesine körleşme derlerdi. Anlamı anlamanın önyargı yapısının kavranılması, olgusal olarak neden olunmuş görüş birliğinin, gerçek görüş birliğiyle özdeşleştirilmesini gizlemez. Bu kavrayış daha çok, dilin ontolojileştirilmesine ve gelenek bağlamının tözleştirilmesine götürür. Kavrayış ile kavrayamayışı ayırt eden, kendisi hakkında aydınlatılmış bir yorumbilgisi, sistemli olarak bozulmuş iletişimin olanaklılığının koşulları hakkındaki üst

[25] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969, s. 48 vd.

yorumbilgisel bilgiyi içine alır. Böyle bir yorumbilgisi, anlamayı akılcı konuşma ilkesine bağlar; bu ilkeye göre, doğruluğu ancak, sınırlanmamış ve iktidar içermeyen ideal iletişim koşullarında ulaşılan ve zaman içinde öne sürülebilecek olan görüş birliği, güvenceler.

K. O. Apel, haklı olarak, yorumbilgisel anlamanın yalnızca, genel anlaşmayı, sınırsız bir yorumlama toplululuğu çerçevesine getirme düzenleyici ilkesine uyduğu sürece, aynı zamanda doğruluğun bilincine eleştirel bir biçimde varılmasına hizmet edeceğini vurguladı.[26] Yorumbilgisel çabanın, şiddet içeren görüş birliğindeki yanılsama ve görünüşte raslantısal olan yanlış anlamadaki sistematik çarpıtma görülmeden önce sona ermeyeceğini, ancak bu ilke güvenceler. Eğer anlamı anlama doğruluk düşüncesine karşı a fortiori kayıtsız kalmayacaksa, idealize edilmiş, sınırlandırılmamış ve iktidar içermeyen iletişimle ulaşılması hedeflenen görüş birliğine göre ölçülen bir doğruluk kavramıyla, aynı zamanda, zor içermeyen iletişim içinde birarada yaşamanın yapısını da öncelemeliyiz. Doğruluk, zor içermeyen genel birbirini tanımaya yönelik asıl baskıdır; ama bu baskı ideal bir konuşma durumuna bağlıdır, ve bu konuşma durumu da, içinde, zor içermeyen genel anlaşmanın olanaklı olduğu yaşama biçimidir. Bu noktada, bir anlamı eleştirel anlama, doğru yaşamın biçimsel öncelenmesine girişebilmelidir. Daha G. H. Mead bunu söylemiştir: "Evrensel konuşma da, iletişimin biçimsel idealidir. İletişim gerçekleştirilebilir ve mükemmelleştirilebilirse, o zaman ... herkesin, topluluğun içinde neden olduğunu bildiği reaksiyonu, kendi içinde taşıdığı demokrasi biçimi de var olabilir. Böylelikle, önemli iletişim, topluluğun örgütlenme süreci olur."[27] Gerçek görüş birliğine göre ölçülen doğruluk düşüncesi, doğru yaşam düşüncesini de içerir. Reşit olma

[26] K.-O. Apel, "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?", *Hermeneutik und Dialektik*, hz. V. Rüdiger Bubner ve diğerleri, Tübingen 1970, s. 105.

[27] G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt 1968, s. 276 vd.

düşüncesini içerdiğini de söyleyebiliriz. Ancak, gelecekte gerçekleştirilmesi gereken bir yaşam biçimi olarak ideal konuşmanın, biçimsel olarak öncelenmesi, bizi önceden birleştiren ve onda her olgusal anlaşmanın, eğer yanlış bir anlaşmaysa, yanlış bir bilinç olarak eleştirilebileceği son taşıyıcı, olguya-karşı (kontrafaktische) anlaşmayı güvenceler.

Ne var ki, ancak olası doğruluğun ve doğru yaşamın öncelenmesinin, monologsal olmayan her dilsel anlaşma açısından kurucu olduğunu kanıtlayabildiğimizde, o düzenleyici anlama ilkesini salt isteyecek değil aynı zamanda temellendirecek durumda oluruz. Gerçi üst yorumbilgisel temel deneyim, eleştirinin, yani, körleşmelerde geri sıçramayan, içe işleyici bir anlamanın, ideal görüşbirliği kavramına yöneldiğini ve bu bakımdan akılcı konuşma düzenleyici ilkesine uyduğunu bilince getirir. Ama, buna karşılık, her içe işleyici anlamada söz konusu biçimsel öncelemeyi sadece gerçekten yaptığımız için değil, yapmak zorunda olduğumuz için, sadece deneyime başvuramayız. Hukuksal nedenleri öğrenmek için, derinlik yorumbilgisel bir dil analizinin kendisini yönetmesine her zaman izin verdiği örtük bilgiyi öyle bir kuram halinde açındırmalıyızdır ki, bu kuram, gündelik dilin mantığından, her gerçek konuşmanın zorunlu düzenleyicisi olarak akılcı konuşma ilkesini, henüz biçimi bozulmuş da olsa, türetmemize izin versin.

Bu arada, şimdiye kadarki düşünüşler, yorumbilgisinden değil ama, bana öyle geliyor ki, yorumbilgisinin yanlış ontolojik özanlayışından kaynaklanan iki kavrayışı genel bir doğal diller kuramına başvurmadan eleştirmeye yeterlidirler.

1. Gadamer anlamanın önyargı yapısının yorumbilgisel olarak kavranılmasından, önyargının bir rehabilitasyonunu türetti. Gadamer otorite ile akıl arasında bir karşıtlık görmüyor. Geleneğin otoritesi körü körüne değil, bir geleneğin içinde yer alarak, bu geleneği anla-

yan ve uygulama yoluyla onu sürdürenlerin düşünsemeli kabulü sayesinde yerleşir. Gadamer, benim yönelttiğim eleştiriye[28] karşılık verirken, kendi konumunu bir kez daha açıklığa kavuşturuyor:

"Otoritenin, sayısız iktidar düzenlemeleri biçiminde şiddet uyguladığını kabul edelim...Ama otoriteye gösterilen itaatin bu görüntüsü, neden tüm bunların, şiddet uygulama düzensizlikleri değil de düzenlemeler olduklarını asla gösteremez. Kabul etmenin, tüm gerçek otorite ilişkileri için belirleyici olduğunu düşünmek bana zorlayıcı görünüyor...Yalnızca otorite yitimi ya da otorite eksikliği gibi olayları...incelemek gerekli, o zaman otoritenin ne olduğu ve nerden beslendiği görülür. Dogmatik şiddetten değil, dogmatik kabul etmeden. Ama dogmatik kabul etme, otoritenin bilgideki üstünlüğünü tanımadan başka ne olabilir..."[29] Bir geleneğin dogmatik bir biçimde kabul edilmesi, ve bu demektir ki bu geleneğin doğruluk iddiasının kabul edilmesi, ancak geleneğin içinde, gelenek hakkında anlaşmanın zor içermemesi ve sınırlanmaması güvencelendiğinde, bilginin kendisiyle eş tutulabilir. Gadamer'in argümanı, meşrulaştırıcı kabul etmenin ve otoriteyi temellendiren anlaşmanın, şiddet içermeyen bir biçimde gerçekleştiklerini varsayıyor. Sistematik olarak bozulmuş iletişim deneyimi, bu varsayımı çürütüyor. Zaten şiddet, sözde iletişimsel bir anlaşmanın şiddet içermeme nesnel görüntüsüyle süreklilik kazanır. Böyle meşrulaştırılmış bir şiddete, Max Weber'le birlikte, otorite diyoruz. Bu yüzden, dogmatik kabul etmeyi, gerçek görüş birliğinden ilkesel olarak ayırmak için, evrensel ve iktidar içermeyen anlaşmayı ilkesel olarak saklı tutmalıyız. Akılcı konuşma ilkesi anlamında akıl, olgusal otoritelerin şimdiye dek, onun üzerine kurulmaktan çok, ona çarpıp tuzla buz oldukları kayadır.

2. Ama, aydınlanmanın ilan ettiği otorite ve akıl karşıtlığı haklı

---

[28] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1971, 299 vd.

[29] H.-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik," a.g.y., s. 124.

olarak varsa ve yorumbilgisel olarak ortadan kaldırılamazsa, o zaman, yorumcunun aydınlatma iddiasına ilkesel sınırlamalar getirme çabası da sorunlulaşacaktır. Gadamer, anlamanın önyargılı yapısının yorumbilgisel olarak görülmesinden, aydınlanma momentinin geçerli inançların ufkuna geri alınmasını da türetmiştir. Yorumcunun daha iyi bilmesinin sınırı, kendisinin de içinde bulunduğu sosyokültürel yaşama evreninin kabul edilmiş ve geleneksel olarak alışılmış inançlarıdır: "Psikanalizcinin bilgisiyle, kendisinin de dahil olduğu toplumsal gerçeklik içindeki konumu arasında nasıl bir ilişki vardır? Daha bilinçli yüzey yorumlamalarını sorgulaması, maskeli özanlayışı kırması, toplumsal tabuların baskıcı işlevini görmesi, hastasını içine soktuğu özgürleşimci düşünsemeye dahildir. Ama psikanalizci bu düşünsemeyi, hekim olarak meşru olmadığı, tersine kendisinin de bir oyuna katılan biri olduğu yerde uygularsa, sosyal rolünden dışarı çıkmış olur. Sürekli, oyun partnerinin rolünün gerisini gören, yani oynadıkları oyunu ciddiye almayan biri, kendisinden uzak durulması gereken bir oyunbozandır. Böylelikle, içinde, analizcinin de hastasının da, tüm ötekilerle anlaştıları toplumsal bilinç, psikanalizcinin istediği düşünsemenin özgürleştirici gücünün sınırını oluşturmalıdır. Çünkü, yorumbilgisel düşünseme bize, sosyal topluluğun, tüm gerilimlerde ve bozukluklarda, hep yeniden, kendisini oluşturan bir sosyal anlaşıma geri götürdüğünü öğretiyor."[30]

Ama şimdi, alışılmış geleneklerin ve dil oyunlarının geri plandaki görüş birliğinin, sadece bozulmuş aile sistemlerinin patolojik tekil vakasında değil, toplumun genelini ilgilendiren sistemlerde de, zorlamayla bütünleşmiş bir bilinç, sözde iletişimin bir ürünü *olabileceğini* kabul etmek için nedenimiz var. Bu yüzden, eleştiri haline genişletilmiş bir yorumbilgisel anlamanın devinim özgürlüğü, geçerli inançların gelenek içi devinim alanına bağlanamaz. Akıllı konuşma düzenle-

[30] A.g.y., s. 129 vd.

yici ilkesine uymakla yükümlü bir derinlik yorumbilgisinin, henüz kökten görüş birliklerinde ve kabul edilmiş meşrulaştırmalarda da bozulmuş iletişimin doğa tarihsel izlerini araması gerektiği için ve bunlara raslayabileceği için, onun aydınlatma iddiasının özelleştirilmesi ve ideoloji eleştirisinin, hasta-hekim ilişkisinde kurumsallaştırılmış bir tedavi rolüne indirgenmesi, onun yöntemsel yaklaşım biçimiyle bağdaşamazdı. Radikal bir anlamada etkili olan aydınlanma, sürekli politiktir. Elbette, eleştiri de, düşünsediği gelenek bağlamına bağlı kalır. Gadamer'in yorumbilgisel itirazı, eleştiri havalarına girmekten öteye gitmeyen monologsal bir kendinden emin olma karşısında haklıdır. Derinlik yorumbilgisel yorumlama için, tüm katılanların diyalog içinde başarılan ve gerçekleştirilen özdüşünsemesi dışında bir onaylama yoktur. Eleştirel anlamanın içkin aydınlatma iddiasının, her defasında ona göre yerine getirilmesi gereken kipin seçilmesinde, pratikte *a priori* zorlayıcı sınırlamalar genel yorumlamaların varsayımlı statüsünden kaynaklanırlar.[31] Belki, mevcut koşullarda, yorumbilgisinin evrensellik iddiasının sınırlarından çok, eleştirinin evrensellik iddiasının sınırlarına işaret etmek, daha acil bir görevdir. Ama, bir hukuk tartışmasının aydınlığa kavuşturulması söz konusu olduğunda, bu iddianın da eleştirilmesi gerekir.

[31] Krş. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt 1969, Giriş, s. 43, dipnot 6.

III. Sosyalbilimsel İşlevselcilik

6. Niklas Luhmann'la Bir Tartışma (1971):

Toplumun Sistem Kuramı mı, Eleştirel Toplum Kuramı mı?*

Giriş

Niklas Luhmann'ın, geçen on yılda tasarladığı bir sistem kuramının, üzerinde durmaya değer oluşunun nedeni yazarın dikkate değer üretkenliği değildir. Günümüz sosyolojisi bağlamında Luhmann'ın özel bir yeri vardır. büyük geleneğin toplumu bir bütün olarak kavrama iddiasını, şaşmaz bir biçimde yeniliyor. Luhmann bilimci bir biçimde sınırlandırılmış, toplum içermeyen bir sosyolojinin karşısına, sosyal sistemler ve 'toplum' arasındaki ayrımdan yola çıkan bir toplum kuramı programı koyuyor; burada toplum, tüm (geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki) sosyal sistemlerin, sosyal evrimi kendisi yöneten sistemi olarak anlaşılıyor.[1] Toplumsal alt sistemlerin özgül kuramları, toplumun kapsayıcı sistem kuramı çerçevesinde tasarlanıyorlar, bu kuram da, sosyal evrim kuramı ve sistem farklılaşması kuramı olarak ortaya konuluyor.[2] Luhmann böylece, toplumun bütününün analizine yönelik ilgiyi Marx'a dayanan eleştirel toplum kuramıyla birleştiriyor; bu ilgi ayrıca, bir toplumsal gelişme kuramına (tarihsel materyalizmde olduğu gibi) ve bir toplum yapısı kuramını (politik ekonomide olduğu gibi) ele almayı gerektiriyor. Luhman, bunun ötesinde, tarih felsefesinden ödünç alınmış bir kuram ve praksis bütünlüğü kavramını ve buna bağlı olarak, insan türünün ya da 'toplumun' kendini oluşturması düşüncesini de Marx'la bağlantı-

---

* Alındığı yer: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971, s. 142-290.

[1] "Gesellschaft," *Soziologische Aufklärung*, Köln ve Opladen 1970, s. 150.

[2] "Wirtschaft als soziales System," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 205.

landırıyor ve bunu yapmakla Parsons'dan kesin bir biçimde ayrılmış oluyor. Toplumun sistem kuramı, karmaşıklığı azaltmaya yardımcı olduğunda, incelediği sosyal sistemler kadar 'pratik'tir. Böylece kuramsal çalışma, nesnel bir bağlamı içinde yer alır ve kendisi bunu bilir; bu bağlam, toplumsal sistemlerin karmaşıklığı içindeki ilerlemeyle öyle belirlenmiştir ki, sosyal evrim, sosyal sistemlerin başarımlarından kaynaklanır. Kuram, toplumun kendini üretme süreci içinde, bilim sisteminin belirginleşen işlevsel birincilliğiyle birlikte, yönetimi üstlenmeye koyulan organdır; bu haliyle kuram doğrudan doğruya pratiğe ilişkindir. Merkezi düşünce biçimlerinde görüş birliği içinde olunduğu anlaşıldığında, Luhmann'ın dogma tarihsel yeniden kurmalarının,[3] klasik politika öğretisiyle (Aristoteles ve Thomas) kendi toplum kuramı arasında ara unsur olarak yalnızca modern doğal hukuk öğretilerine (Locke ve Hobbes, Grotius) izin veriyor oluşları; bu arada doğal toplum öğretileri geleneğinin (Ferguson, Smith, Millar) ve tarih felsefesinin (Voltaire, Vondorcet, St. Simon) gölgede kalıyor oluşu ve diyalektik toplum kuramının (Hegel, Lorenz v. Stein, Marx) bütünüyle karartılmış oluşu karşısında şaşırılır. Dikkat çekicidir ki, Luhmann'ın retrospektifleri, tam da kendisinin, gergin sosyologlar-sosyologlar çekişmesine karşı, kuramsal iddiasıyla yeniden günışığına çıkardığı, toplum kuramı olarak sosyolojinin başlangıç dönemlerini dışta bırakıyorlar. Bu durum, semtomatik olarak, toplumun sistem kuramının, eleştirel bir toplum kuramıyla, kuram oluşturma düzlemini paylaştığını, ama bu düzlem üzerinde karşıt yönde bir strateji izlediğini gösterebilir.

Kapsamlı bir kuramsal iddianın yenilenmesi ve bu iddiayı bilimsel araştırmaların özellikle de sosyal sibernetiğin, karar kuramının, öğrenme kuramının ve öteki sosyal psikolojik disiplinlerin günümüzde vardıkları noktada yerine getirme çabasının karmaşıklığı, Luh-

[3] Örneğin: "Gesellschaft" a.g.y., s. 137-141.

mann'la eleştirel bir tartışmanın doğruluğunu göstermek için yeterli bir nedendir. Bir başka neden ise, devinime geçmiş bir halkın apolitikleştirilmesine yönelmiş politik bir sistemde, bu kuramın, şimdiye dek pozitivist ortak bilinç tarafından yerine getirilmiş bulunan, iktidarı meşrulaştırıcı işlevleri üstlenmeye uygun olup olmadığı sorusudur.[4]

Luhmann'ın, yüksek karmaşıklıktaki politik sistemlerde, itaati reddetme durumlarına karşı geleneksel erk araçlarının giderek daha işe yaramaz hale geldikleri ve bu yüzden, "bağlayıcı kararların, normal durumda sorgusuz sualsiz, hatta nedensiz bir biçimde benimsenmesinin garantiye alınması (gerektiği)"[5] yolundaki kendi analizi doğruysa, o zaman yalın ve temellendirilmemiş yasallığın meşrulaştırılması için, genel bilince giren bir sistem kuramı paha biçilmez değerdedir. Luhmann'ın kuramının ayakta durmasına ve düşmesine neden olan, merkezi ve göstermeyi umduğum gibi, yanlış sav, kararların rasyonelleştirilmesinin biricik elverişli yolunu işlevsel analizin gösterdiği savıdır. Böylece, toplumun sistem kuramı, pratik aklın gerçekleştirilmesi yanılsamalarının, yani, demokratikleşme eğilimlerinin henüz bütünüyle ortadan kaldırılmadığı her yerde, zaten gerçeğe yatkın olmayan pratik sorunlar hakkındaki varsanılan tartışımın yerine, doğrudan doğruya sosyal teknolojik doğrultudaki bir analizin geçmesi gerektiği yolundaki pratik öneriyi, büyük çapta bir temellendirme çabası olarak anlaşılabilir. Rasyonel istenç oluşumunun bilimci sınırlandırılması, şimdiye dek pozitivist bilim kuramının birkaç temel kabulüne (bu kabuller, eleştirelci bir biçimde, pratik tartışımın, pratik sorunların akılcı aydınlatılmasının bir yolu olarak kabul edilmesine

---

[4] Krş. benim düşüncelerim: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt 1968, s. 88 vd. [Türkçesi: *İdeoloji olarak Tekniк ve Bilim*, İstanbul, 1997[3], s. 59 vd. –ç.n.]

[5] "Soziologie des politischen Systems," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 170.

geliştirilmedikleri ölçüde) dayanabilmiştir.[6] Oysa bu temelde ancak, bilimin teknokratik meşruluk işlevleriyle bağdaştırılamaz bir kesin karar vericilik gerekçelendirilebilirdi. Luhmann şimdi bunun yerine, toplumun sistem kuramını sunuyor; bu kuram, bugün pratik sorunları, daha baştan teknik sorunlar olarak tanımlamaya ve böylelikle kamusal ve zorlamasız tartışmanın dışında tutmaya izin veren teknokratik bir bilincin, adeta yüksek biçimini oluşturuyor.[7]

Yine de, Luhmann'la, ilk ağızda ideoloji eleştirisel açıdan ilgilenmediğimi önceden belirtmek istiyorum. Toplumun sistem kuramının, politik sistem içinde, daha ayrıntılı olarak verilecek koşullarda belirli işlevleri üstlendiğinin ya da üstlenebileceğinin kanıtlanması, bizim bağlamımız açısından ilginç değildir; bu kanıtlama yapılabilirse, ondaki tek ilginç yön, bu kuramı iktidarı meşrulaştırma örtük işlevini yerine getirmeye uygun kılan nesnel hatadır. Benim eleştirim nesneye yöneliktir, onun ardındaki işleve değil. Luhmann'dan aynı zamanda, kapsamlı bir eğitime sahip ve şaşırtıcı bir zihinden öğrenebileceğimiz ne varsa öğrenmeyi, ancak böyle davranarak umabilirim.

---

[6] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1958; H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, s. 173 vd.

[7] Krş. benim makalem: "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung," *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, s. 231-260; özellikle, yazıldığı dönemde sosyal sibernetiğin başlangıçlarına dayanmak zorunda olan rasyonelleştirmenin dördüncü aşamasının kuruluşu, a.y., s. 249 vd. Luhmann'ın kuramını, benim önceliğim şeyin, oldukça farklılaşmış bir biçimde gerekleştirilmesi olarak görüyorum.

I. Toplumun Sistem Kuramı mı Yoksa Sosyal Sibernetik mi?

Luhmann'ın, toplumun sistem kuramı, iddiası gereği, sosyal sibernetikten daha fazla ve daha başka bir şeydir. Etkileyici gücü de buna dayanır. Luhmann, azaltmacı davranmanın bedelini biliyor. Sistem kuramı öncelikle bilgi işleyen makinaların kuramı olarak ortaya çıktı ve empirik-analitik uygulamasını, biyoloji alanında buldu: organizmalar, kendi kendini düzenlemiş sistemler olarak ele alınabilirler. Ancak, organizmalar 'yaşam' zemininde, sosyal sistemler ise 'anlam' zemininde bütünleşmişlerdir. Bu yüzden Luhmann, toplumun sistem kuramını, sosyal sibernetik olarak ortaya koymuyor. Biyosibernetik modellerin, örgütlenme sosyolojisi örneğinde olduğu gibi, ama makro ekonominin bazı bölümlerinde de başarıyla uygulandığı gibi, toplumsal sistemlere doğrudan aktarılmaları, tam da, eylem sistemlerinin yapısında kurucu olan anlam bağlamlarının soyutlanmaları bedelini dayatır. Luhmann'ın stratejisi, bir yandan sibernetiğin analitik yaklaşım biçiminden yararlanan, öte yandan şimdiye dek makineler ve organizmalar için işlenmiş, kendi kendini düzenlemiş sistemler kuramının çerçevesine bağlı kalmayan bir toplumun sistem kuramını hedefliyor. "Eğer bu başarılacaksa, yine de, anlam kurucu, yani psişik ve sosyal sistemler kuramı, makineler kuramına ve organizma kuramına denk düşecek bir düzeye getirilmelidir."[1] Elbette, ancak, genel sistem kuramı, *belirsiz kalmadan*, makinalar ve organizmalar için olduğu kadar sosyal sistemler için de, geçerli olduğu bir düzlem üzerinde açındırılabilirse, bu strateji başarıya götürebilir. Luhmann iki şeyi yapmak için de çaba gösteriyor. İlkin, sibernetiğin genel kavramlarını, sistem kuramının uygulanma alanını genişletmek amacıyla

---

"Sinn als Grundbegriff der Soziologie," Habermas, *Luhmann* (1971), s. 93; ayrıca krş: "Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analysen," *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, Stuttgart 1969, s.256 vd., bu kitapta s. 7 vd.

genelleştiriyor; ve sonra 'anlam'ı, sosyolojinin temel kavramı olarak göstererek, anlamı işleyen sistemlerin başarımlarını özgülleştiriyor. Luhmann'ın bunları yaparken sistematik açıdan birçok sonuçları olan bir 'kategoriler hatası' yaptığını göstermek için, bu iki adımı da yeniden kurmak istiyorum.

I. Luhmann sistem/çevre ve karmaşıklık temel kavramlarını, örneğin Ashby'nin[2] yaptığı gibi, biçimsel olarak ortaya koymuyor; bu kavramları baştan itibaren, organizma-çevre modeline göre yorumluyor. Sistemler zaman içinde, karmaşık ve değişken bir çevrede, bir iç/dış ayrımını kararlılaştırarak varlıklarını sürdüren, değişmez yapılı bütünlerdir. böylelikle, sınırlarını koruyan sistem kavramı da, sistem ile çevre arasında varolan değiş tokuş ilişkileriyle aynı ölçüde, sistemle ilişkilidir. Sistemin korunması, sistemin kendisinin, çevresiyle ilişkisi içinde bir düzenleme başarısı olarak kavranılır.[3] Sistem, varolduğu sürece, ters yönde olumsal bir çevreye karşısında sınırlarının ve yapısının göreli değişmezliğini kazanma sürekli görevini yerine getirir. Varlığın korunması, en üst sistem sorunudur; varlığın sürekli tehdit edilmesi, sistemin çevresiyle ilişkisini olduğu gibi, bu tehditleri savuşturan sistem başarımlarını da karakterize eder.

Karmaşıklık kavramı, sistem çevre ilişkisini biçimsel olarak belirlemeye de yarar. Yapısıyla bağdaşabilir en az iki duruma girebilen sisteme karmaşık sistem denilir. Her durumda, sistem yapısı, sistemin çevresinin girebileceği durumdan daha fazlasına girmez: bu yüzden, çevrenin her zaman için, bir sistemden daha karmaşık olduğunu da söyleyebiliriz. Bu dil kullanımına göre karmaşıklık, dünyadaki olayların ve durumların sayısı (dünyanın karmaşıklığı) ya da bir sistemin durumlarının sayısı (sistemin kendi karmaşıklığı) için bir ölçüttür. Sistemler, kararlılaştırılmış sınırlarıyla, karmaşıklığı daha az

---

[2] W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londra, 4. basım, 1961.

[3] *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1968, s. 117-123.

adalar oluşturur ve bunları korurlar; bir sistemin düzeninin olasılığı, çevresinin düzeninin olasılığından daha azdır. İmdi, bir sistemin, çevrenin olay değişmelerine uyum sağlayabilmek için, yeterince çok duruma girebilmesi, o sistemin varlığını sürdürme koşullarından birisidir. Sistemin kendi karmaşıklığı, çevredeki, sistemi ilgilendiren değişikliklere, sistemi koruyacak tepkiler vermeyi olanaklılaştırmaya yetmelidir. Bu, Ashby'nin 'Law of Requisite Variety'sinin,[4] serbest bir anlatımıdır.

Dünyanın karmaşıklığının bir bölümü, yani, dünyada olup biten, sistem açısından önem taşıyan, sistemin 'yakalayabileceği' ve uygun durum değişiklikleriyle tepki verebileceği olaylar sınıfı, "indirgenmiş"tir: bu sistemin işlemsel olarak hükmettiği çevresidir. Bir sistem, seçme başarımları, dünyanın sistemin varlığını sürdürmesi açısından gerçekten önem taşıyan kesitini yakalamak ve ona işlemsel olarak hükmetmek için yeterli oldukları sürece, varlığını sürdürme sorununu çözebilir. Dünya ile sistem arasındaki karmaşıklık farkından, sistemlerin olası her çevreyle bağdaşmayacakları sonucu çıkar. Sistemlerin varlığını sürdürmesi her zaman için zordur ve her defasında ancak, seçme başarımlarına bağlı bağdaşmayla güvencelenir. Sistemlerin varlığını sürdürüme sorunu, yeterli miktarda dünya karmaşıklığının yakalanması ve azaltılmasıyla çözülmesi gerekir. Sistemin davranışı, bu sorunla bağlantılı olarak, başarım ya da sorun çözme davranışı olarak yorumlanabilir.

Biyosibernetik, tartışma götürmez kuramsal başarılarına, yaşamı sürdürmenin temel sorununun bu (ve benzeri) yeniden formüllendirilişleri temelinde ulaşmıştır. Çok açık ki, bu model organik sistemlerin başarımları açısından uygundur. Luhmann, temel sibernetik kuramları tam da bu düzleme getiriyor.[5] Ama, sistem modelinin, orga-

[4] A.g.y., s. 202 vd.; özellikle s. 208.

[5] Krş. "Gesellschaft," a.g.y., s. 143 vd., "Soziologie als Theorie sozialer Syste-

nik sistemler için olduğu kadar, sosyal sistemlerin incelenmesi için de uygun olması gerekiyorsa, kategorik çerçevenin değiştirilmesi gerektiğini görüyor. Sibernetik modelin empirik analitik uygulaması şu iki yöntemsel koşulun yerine getirilebilmesine bağlıdır: (1) Sistem açıkça, çevresine karşı sınırlandırılabilir olmalıdır (sistemin sınırlarının saptanması); (2) Sistemin, verilebilir zaman aralıklarında ulaşması gereken durumu belirleyen hedef değerler, empirik olarak ortaya konulabilmelidir (ulaşılması gereken durumun saptanması). Ancak bundan sonra sistemin durumu empirik olarak ele alınabilir. Bu, sistemin "başarım" olarak gözlemlenebilir davranışını, sistemin varlığının korunması sorunsalı açısından, empirik analizce ulaşılabilir kılmak için gereklidir. Biyosibernetik anılan koşulları normalde yerine getirebilir, çünkü önünde her zaman tek organizma olarak, empirik açıdan ele alınabilir bir makrosistem vardır. Luhmann, sosyal bilimlerde empirik açıdan aynı ölçüde kullanışlı bir paradigmanın eksikliğini görüyor. Bu eksiklik, organizmalarla, sosyokültürel düzlemde organizmalarla en çok karşılaştırılabilecek olan birimlerin, örgütlenmelerin karşılaştırılmasında da görülüyor.

Sosyal sistemlerin işlemsel açıdan doyurucu bir *sınırlandırılmasının* başarılamamasının nedeni, bunu yaparken araştırma pragmatiğine ilişkin zorluklarla karşılaşmamız değil, simgesel olarak kurulmuş anlam sınırlarının ortaya konulmasının, temel yorumbilgisel zorlukları da beraberinde getirmesidir. Bu ölçme sorunları[6] benim kavrayışıma göre, ancak, elimizde doyurucu bir dil ve gündelik dilde iletişim genel kuramı olduğunda çözülebilir. Öyle görünüyor ki Luhmann da bu ilkesel zorluğu benzer bir biçimde aşmaya çalışıyor: "Anlam ortaya

---

me," a.g.y., s. 115., "Zweckbegnf und Systemrationalität," a.g.y., s. 97 vd., s. 107 vd., s. 117 d.

[6] Ayrıca krş. A. V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe 1964; Almancası, Frankfurt 1970.

koyan seçmeciliğin başarım yeteneğini olduğu kadar, sorunsalını da açıklığa kavuşturmak; başka birçok nedenin yanısıra, sistem sınırları sorunu böylelikle özel bir nitelik alacağı için de önemlidir. Toprak sınırları, kişisel aidiyet sınırları, bütünleyici kültür sınırları ya da kıstas olarak ne verilirse verilsin, toplum sisteminin sınırlarını gösterme sorunu bugüne dek doyurucu bir biçimde çözülememiştir. Bu yüzden, nesnelerde ya da organizmalarda olduğu gibi fiziksel sınırların değil, yalnızca anlam sınırlarının söz konusu olabileceğini gözönünde bulundurmak zorunludur; ve anlam sınırları da seçme yardımlarından başka bir şey değillerdir."[7]

Yine ilkesel türde ve toplumların organizmalara göre nispeten daha yüksek yapısal değişkenliğine dayandırılamayacak bir *başka zorluk*, bizim bağlamımız açısından daha önemlidir. Luhmann da bunu kabul ediyor: "Biyoloji'nin, sosyal bilimlerde olmayan, açık empirik bir bağlantı sistemi var. Bir sosyal sistem, bir organizma gibi, sabit bir tip içinde belirlenmiş değildir. Bir eşek, böyle bir gelişme yaşamda kalması için zorunlu olsa bile, bir yılana dönüşemez. Buna karşılık, bir sosyal düzen, kimliğini ve sürekli varlığını bırakmadan, derin yapısal değişiklikler yaşayabilir. Bir tarım toplumundan, bir endüstri toplumuna dönüşebilir; büyük bir aile, aileler üstü politik bir düzene sahip olan bir kabileye dönüşebilir ve bu durumlarda yeni bir sistemin ne zaman ortaya çıktığına karar verilemez. Biyoloji için varlığın sürmesi kıstasını oluşturan, kesin belirlenmiş empirik ölüm sorununun, sosyal bilimlerde bulunmayışı, bununla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Böylelikle, bir sosyal sistemin varlığını sürdürmesi sorunu sosyal bilimleri belirsizliğe sürükler. Sosyal bir sistemin varlığının ender olarak olgusal bir sorun oluşturduğu, varlığı sürdürme açısından gerçekten kritik olan çok az işlevsel başarım bulunduğu ve bu yüzden işlevsel başarımları sistemin varlığının güvencelenmesi sorunuyla

[7] "Moderne Systemtheorien...," a.g.y., s. 257.

ilişkilendiren) bu kuramın açıklama değerinin çok düşük olduğuna ilişkin, yerinde bir itiraz yöneltilebilir."[8]

Sosyal sistemlerin, genel varolma önkoşullarını ortaya koymak başarılamamıştır; bu önkoşullar ortaya konulamazlar da, çünkü böyle değişmez koşullar yoktur. Sosyal sistemlerin varolma önkoşulları, toplumsallaşmış bireylerin tarihsel olarak değişebilir bir kültürel özanlayışından bağımsız büyüklükler olarak, anlamlı bir biçimde kavramsallaştırılamazlar bile. Toplumların asla 'çıplak' yaşamı değil, sürekli kültürel olarak tanımlanmış bir yaşamı yeniden üretmelerinden ötürü, "açıkça belirlenmiş" ölüm sorunu ve buna denk düşen bir yaşamda kalma kıstası eksiktir. Sosyal sistemlerin kimlik değişimini, doğa tarihsel evrim örneğine göre, hâlâ sistem kuramına göre ele almak istersek, ki bir sosyal evrim kuramının iddiası budur, o zaman, dünyayı açımlayan ve kimlik veren yorumlama sistemlerinin değişimini, olası tüm sistemler için geçerli ulaşılması gereken durumu belirlemeye izin veren soyut bir çerçeve içinde araştırmalıyız. Ayrıca sosyal sistemler, kendi varlığını sürdürme önkoşullarını, kendilerinin manipüle edebilme özelliği gösterirler; bu önkoşullar, bu yüzden de, bağımsız veriler olarak ele alınamazlar.

Böyle bir zorluk vardır. Bir yandan sosyokültürel gelişme aşamasında varlığını sürdürme sorunu bulanıklaşır (ve 'yaşamda kalmak' sözü metaforikleşir); öte yandan sibernetiğin temel kavramlarının çerçevesi, başarımları, sistemin korunması bakış açısıyla işlevsel olarak incelenecek olan her bir sistemin ulaşması gereken durumun sınırları için bağımsız ve açık empirik göstergeler ister. Luhmann, asla yadsımadığı bu zorluğu, temel kavramları radikalleştirerek yenmek istiyor. Yapısal-işlevsel sistem işlevselliğinin yerine tutarlı bir sistem işlevselliği koyuyor.[9] Luhmann'a göre varolma sorunu, işlevselci ana-

[8] "Funktion und Kausalität," *Soziol. Aufkl.*, a.g.y., s. 18 vd.

[9] "Soziologie als Theorie sozialer Systeme," a.g.y., s. 113-120.

lize bağlantı noktası olarak her defasında bir sistem yapısı *önceden verildiği* sürece, en önemli bağlantı sorunudur. Ama şimdi sistem yapısının dönüşümü de bir işlevselci analize ulaşılır kılınabilir. Yapıların oluşması da, bir sistemin içinde olup biten süreçler gibi, karmaşıklığın indirgenmesine yarayan, seçmeci bir başarımdır. Sistem yapıları adeta dünya karmaşıklığından damlamış azaltmalardır. Sistem yapılarının oluşması ve süreçlerin sistem içi akışı, karmaşıklığın azaltılması soyut görevi bakımından, işlevsel açıdan eşdeğerli görülebilirler: "İşlevsel-yapısal kuram, yapı ve süreç ayrımını da, onu gerçekliğin anlamlı farklılaşması olarak görme ve karmaşıklık sorunuyla ilişkilendirme yönünde işlevselci bir bakış açısı altına sokabilir. Bu kuram yapı ve sürecin farklılaşması işlevini, karmaşıklığın çifte seçmecilik yoluyla azaltılması sürecinde görmektedir."[10]

Bu düşünüş yanlış değildir, ama Luhmann buradan yanlış bir sonuç çıkarıyor. Her işlevselci analiz için, bir yanda sistemin başarımları ve öbür yanda bir sistemin varolması arasında yani süreç ve yapı arasında kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan asimetriyi ortadan kaldırabileceğine inanıyor. Çifte seçmecilik bakış açısıyla genişletilmiş sistem kuramının, sistem yapılarındaki değişmelerin işleyişinin, "bunu yaparken, (her defasında) (daha) kapsamlı bir sistem yapısını, sorunun bağlantı noktası olarak varsaymak zorunda kalınmadan"[11] içinde araştıralacağı çerçeveyi vermesi gerekiyor. Bu doğruysa, sistemle sınırlı, varlığını sürdürme sorunsalı bir kez daha sınırlandırılabilir. O zaman, varlığını sürdürme sorunsalı aslında "çok sayıdaki sondan ikinci sorunlardan birisi"[12] olarak araştırılabilir; bu sorunun yerine daha soyut bir sorun, yani dünyanın karmaşıklığının azaltılması (ve buna uygun olarak sistemin kendi karmaşıklığının

[10] A.g.y., s. 119.
[11] A.g.y., s. 114.
[12] A.g.y., s. 118.

artırılması) sorunu konulabilirdi. Böylelikle, ilkesel bir zorluk olarak ortaya çıkan, varolma sorununun sosyo kültürel 'bulanıklığı' da bertaraf edilmiş olurdu.

Luhmann'ın yaklaşım biçimi açısından zengin sonuçları olan bu argümantasyonun doğru olmadığı kolaylıkla görülebilir. Luhmann sistem kuramı çerçevesine bağlı kaldığı sürece, 'dünyanın karmaşıklığının azaltılması' temel kavramını yalnızca kendi kendini düzenlemiş sistemlerin varlığını sürdürmesi sorunuyla bağlantılı olarak ortaya koyabilir. Bu yüzden yapıların oluşmasının işleyişi de *her defasında*, analizin amaçları açısından, yapılarının sabit olduğunun kabul edilmesi gereken, daha kapsamlı bir sistemle bağlantı kurulmadan incelenemez. Sistemin varlığını sürdürmesi (yapı) ile sistemi koruyan başarımlar (süreç) arasındaki asimetri, karmaşıklığın azaltılması kavramının da aralarında bulunduğu sibernetik temel kavramlardan vazgeçilmedikçe, analitik düzlemde aşılamaz.

Luhmann yine de, "artık sistem yapısına ilişkin varsayımlar içermeyen"[13] 'son' bir bağlantı sorunu aramayı deniyor. Bunu yaparken çelişkiler içine düşüyor. Dünyanın karmaşıklığının azaltılması, analizin yapılardan bağımsız bu 'son' bağlantı noktası olacaksa, dünyanın karmaşıklığının, tüm yapı oluşumunda *önce* nesnel olarak konulmuş bir sorun olarak ortaya konması gerekir. Sonra 'dünya' 'kendinde' sorun olarak düşünülmelidir ki, yapıların (ve üstelik 'ilk' yapıların) oluşması o ilk sorunun çözümü olarak görülebilsin. Tüm olayların ve durumların timsali olarak dünyanın kendisi, varlığını sürdürmesi tehdit edilebilecek bir sistem değildir. Ama sorunsal bir dünya *kendisi için* bir sorun oluşturduğu, en az *bir* eş kökenli sistem olmadan düşünülemez. Buna karşılık Luhmann, genel olarak yapının oluşumunu, adeta örgütlenme biçimi olarak 'sistem'in oluşumunu bir ilk sorunun çözümü olarak kavranmış görmek istediğinden, daha en baştan ya da

[13] A.g.y., s. 115.

'kendinde' bir sorun oluşturması gereken anlamsız bir dünya kavramına götürmektedir. Bu yüzden, dünyanın karmaşıklığının azaltılması görevi (bu bağlantı çerçevesinde) kesinlikle olası sistem yapılarından bağımsız olarak belirlenemez.

Luhmann'ın, sibernetiğin temel kavramlarını genelleştirme stratejisi, sistem/çevre ilişkisinin varsayılmasını değil, tersine, sorunun çözümü olarak *türetilmesini* gerektirir; öte yandan sorunun kendisi sadece bu sistem/çevre ilişkisiyle bağlantılı olarak tanımlanabilir: Luhmann her zaman, var olan bir sistemi *varsaymak* zorundadır. Bu çelişki, 'yapı' ve 'sınır' kavramlarının kullanılışında, semptomatik belirsizliklere yol açmaktadır. Luhmann, bu kavramları iki değişik düzlemde kullanmasına açıklık getirmiyor. Yapı ve sınır (iç/dış ayrımı) bir yandan, sistemlerin kurucu belirtileridir. Öte yandan sınırların sabitlenmesi ve yapıların oluşumu da, işlevselci bakış açısıyla, dünya karmaşıklığının azaltılması olarak kavranabilirler. Ama kabul edilen sibernetik temel kavramlar çerçevesinde her iki olay da, yine sadece zaten var olan bir sistemle bağlantılı olarak, yani sistemin farklılaşmasının olayları olarak, düşünülebilirler. Luhmann, sistem kavramı, kurucu *belirtileri* olan yapı ve sınırla birlikte, yapı oluşumunun *olaylarına* ve bir iç/dış ayrımının kararlılaştırılmasına dayandırılabilirmiş gibi gösteriyor. R. Prewo bir seminer tasarısında, bu türde karakteristik bir noktaya dikkat çekiyor: "Sınır çekme, bir iç/dış ayrımının kararlılaştırılması, sonsuzluk sorunlarını varlığını koruma sorunlarına dönüştürmeye izin verir ve bu da, bu sorunların çözülmesinde bir ilk adımdır."[14] "Kendinde" sorun olarak dünya için bulunmuş bir başka sözcük olan, sonsuzluk sorunu denilen sorun, uygun bulunan temel kavramlarla, çelişkiye düşülmeden tanımlanamaz. Çünkü Luhmann hiçbir sorunu, varlığı tehlikede olan bir sistemle bağlantı kurmadan ortaya koyamaz.

[14] *Zweckbegriff und Systemrationalität*, a.g.y., s. 182.

2. Luhmann sibernetik temel kavramları, topluma ilişkin bir sistem kuramını da kaldırabilecekleri ölçüde genelleştirmek çabasının muhasebesini yapmadığı için; benim deyişimle, karmaşıklığın, anlamla sağlanan azaltılmasının belirlenişinde, önemli sonuçlara yol açan bir kategorik hataya düşüyor. Eylem sistemlerinin seçme biçimi olan bilinçli yaşantı, organik sistemlerin seçme biçiminden farklı olarak, her defasında mevcut yaşantı içeriklerinin ve güncel eylemlerin, mevcut kabul edilen olasılıkların bir gönderme bağlamı içinde yer almalarıyla belirlenir. Luhmann, anlamla sağlanan seçmecilik sorunsalını, Husserl'in imlem kuramının yardımıyla yorumluyor. Anlam bağlamları, her defasında edimsel olarak üzerinde durulmamış ama gücül olarak kullanılabilir olasılıkların göndermelerinin ufuklarını oluştururlar. Luhmann "her defasında yaşantıyı dolduran anlık olguların(Gegebenheiten) her zaman ve engellenemez bir biçimde bir başkasına gönderme yaptıkları" temel bulgusundan söz ediyor ve ekliyor "...yaşantının edimselliğini onun (her defaki) öteki olasılıklarının aşılmasıyla bütünleme sorunu kaçınılmaz olarak kalır, bunu yerine getiren yaşantı işleme biçimi de kaçınılmazdır. Bu biçime anlam diyoruz..."[15] Gelişmenin sosyokültürel aşamasında, yeni seçme biçimiyle birlikte dünya karmaşıklığını yakalama kapasitesinde sıçramasal bir genişleme ortaya çıkar. Anlamı işleyen sistemlerin kendi karmaşıklıkları, "sürekli, edimselleştirilebileceğinden daha çok yaşama ve eyleme olasılığının bulunmasıyla"[16] belirlenmiştir.

Luhmann'ın ele aldığı görüngü, yirmili yılların antropolojisinde "dünyaya açıklık" olarak konu edinilmiştir. Evrimin sosyokültürel aşamasında, algılamanın aşağı çekilmiş uyarı eşikleri, motor aygıtın algılamadan ayrılması, devindirici güç potansiyelinin ayrımsızlaştırılması ve deneyimlerin dilsel olarak yorumlanması, önemli dünya

[15] "Sinn als Grundbegriff," Habermas, *Luhmann* (1971), s. 31.
[16] A.g.y., s. 32.

kesitlerinin anlamlı bir temsilini sağlarlar. Böylelikle, *yakalanmış* karmaşıklığın devinim alanı, sistem açısından doğrudan doğruya önem taşıyan olay sınıflarının *işlemsel olarak hükmedilmiş* karmaşıklığı karşısında orantısız bir biçimde genişletilmiş olur. Tasarlanan dünya ve etkili eylem devinim alanı arasında, günümüzde, elektronik kitle iletişim araçları çağında, değil işlenmeleri ve eyleme çevrilmeleri, doğru dürüst algılanmaları bile söz konusu olamayan bilişiler(Informationen) karşısında, çok etkili bir biçimde bilincine varılmış olan bir uçurum vardır.

Gehlen'in, bu görüngüyü, kendi zaman eleştirisinin[17] merkezine yerleştirmiş olması bir raslantı değildir. Bu görüngü, antropolojik olarak çok derinlerde yatan bir sorun için, aşırı karmaşık bir ortamada kendi kendini, eyleyerek kararlılaştırma zorunluğu için, çok önemli bir göstergedir. Gehlen, daha antropolojisinde,[18] sosyal sistemlerin özgül başarımlarını, insanın ilkesel olarak bir bakışta görülemeyen durumlar içinde eylemesi gerektiği bakış açısıyla inceliyor; insan, Luhmann'ın diyebileceği gibi, rizikolu seçimler yapmak zorundadır. İnsan, kronik bir karar verme baskısının kuruluşsal aşırı yükünü, eylemini kurumsallaştırarak, yani aşırı basitleştirici dünya yorumlarına dayanan, olguya karşıt olarak güvencelenmiş davranış normlandırmaları sayesinde azaltır. Sistem kuramının kavramlarıyla söylersek, Gehlen böylelikle, antropolojik incelemelerinde, "yakalanmış" dünya karmaşıklığı ile, her defasında işlemsel olarak hükmedilmiş dünya karmaşıklığı arasındaki uçurumu kılavuz edinmektedir. Luhmann'ın "karmaşıklığın azaltılması" kavramı, Gehlen'in merkezi önemdeki 'yükten kurtulma' kategorisiyle örtüşüyor.[19]

---

[17] A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957; aynı yazarın, "Die gesellschaftliche Situation unserer Zeit," *Anthrophologische Forschung*, Hamburg 1961, s. 127 vd.

[18] *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 3. basım, Bonn 1951.

[19] H. Schelsky buna dikkat çekiyor: "Systemfunktionaler, anthropologischer

Elbette, eylem sistemlerini, açıklanan biçimde zorlayan karmaşıklık, gerçekliğin karmaşıklığı değil, tersine, sosyal sistemlerin, dünya karmaşıklığının simgelerle yakalanması yolunda kendi çevreleri olarak ortaya koydukları, anlamlı olarak kurulmuş "dünya"nın karmaşıklığıdır. Böylelikle, anlamlı seçmecilik düzleminde, doğrudan doğruya, dünya karmaşıklığının azaltılması görevi değil, tersine sosyal sistemin kendisinin ürettiği, adeta aşırı özkarmaşıklığının azaltılması görevi ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Luhmann "yaşamanın, (gücül olarak mevcut sayılan) öteki olasılıklar sayesinde kendini aşırı yüklemesi sorunsalı"ndan[20] da söz ediyor. Azaltma görevi, yaşantının içinde kurulan ya da korunan, hep öteki olasılıkların karmaşıklığı bakımından ortaya çıkar: "Yaşantılama ve eyleme sürekli seçmedir, ama seçilen seçenekleri bir yana ayırıp, bir raslantı onları yeniden gözler önüne serene dek gözden yitmelerine yol açamaz, tersine onları yalnızca nötralize edebilir. Demek ki, karmaşıklık, bilgisayar jargonunda söylendiği gibi ve makineler açısından upuygun da olduğu gibi, 'yok' edilemez, sadece adeta tırnak içine alınır, bir andan öteki ana hep bir başka biçimde azaltırır ve bu sırada, genel kurulmuş seçme alanı olarak, her zaman daha yeni ve daha başka seçimlerin 'ondan yapıldığı yer' olarak, dünya olarak kalır".[21] Ama *bu* dünya karmaşıklığı, şimdiye dek, sistemlerin seçmeci başarımlarıyla bağlantılı olarak sözü edilen dünya karmaşıklığıyla özdeş değildir. Luhmann, alıntılanan yerde, 'dünya' terimini, filolojik antropolojinin kullandığı anlamda (ve görüngübilimin ve varoluş ontolojisinin kullandığı anlama benzer bir biçimde), türe özgü bir biçimde enikonu seçilmiş hayvansal/biyolojik çevre karşısında dilsel olarak yorumlanmış ve 'açılmış', simge-

---

und personfunktionaler Ansatz in der Rechtssoziologie," Lautmann, Maihofer, Schelsky (hz.), *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 1970, s. 37-90.

[20] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 32.

[21] A.g.y., s. 33 vd.

sel gönderme bağlantılarıyla kurulmuş, sibernetik temel kavramlar anlamında elbette sosyal sistemlerin 'çevresini' oluşturan bir 'dünya' olarak kullanıyor – genel olarak gerçeklik anlamındaki tüm olası olayların ve durumların kavramı 'dünya' olarak değil.

Ashby'nin biçimce belirlediği, dünyanın karmaşıklığı ile yaşamda kalma yeteneği olan sistemin özkarmaşıklığının 'birbirine uygun oluşu'; daha önce gördüğümüz gibi, organik sistemlere uygulandığında, sistemin yaşamda kalacaksa, en azından ortamın varlığını sürdürmesi açısından önemli olaylarına, varlığını koruyarak tepki göstermesi için gereken sayıda duruma girebilmesi biçiminde yorumlanmalıdır: başka bir anlatımla, dünyanın sistemin çevresini kuran, *yakalanmış ve indirgenmiş* karmaşıklığı, en azından, sistem açısından önem taşıyan olay sınıflarını içeren dünya kesitiyle örtüşmelidir. Riziko, sistem açısından önem taşıyan bu dünya kesitinin, karmaşıklığı zaten 'azaltılmış' ya da azaltılabilir olan sistem çevresinden, olumsal bir biçimde daha büyük olabilmesinde yatmaktadır. Bu yüzden, sistemi bu anlamda rizikolu bir seçme zorunluluğuna sokan, doğrudan doğruya, gerçeklik anlamındaki dünyanın karmaşıklığıdır. Buna karşılık, sosyal sistemler düzleminde özgün seçme zorlamasının kaynaklandığı yer *öncelikle* yorumlanmış gerçeklik, simgesel olarak yapılanmış "dünya", yani dünyanın karmaşıklığı onda zaten anlamlı seçme yoluşla *yakalanmış* olan, sistemin kendi çevresidir. Luhmann her edimsel yaşantıyı ve edimi, anlamlı bir biçimde seçilmiş olan, ama dışlanmış olasılıklar olarak da gücül bir biçimde kullanılabilir kalan olasılıklar repertuarından yapılan bir seçmenin sonucu olarak düşünüyor. Sosyal sistemlerin 'yükten kurtarılması' anlamında karmaşıklığın indirgenmesi, böylelikle, dünyanın karmaşıklığının değil, simgesel olarak yakalanmış dünyanın karmaşıklığının, yani sistemin aşırı özkarmaşıklığının azaltılması anlamına geliyor. Doğru görüyorsam, Luhmman bunu yeterince açıklığa kavuşturmadı. Çünkü burada, sibernetik te-

mel kavramların, eylem sistemlerinin sorunlarına uygulandıklarında artık yeterli olmadıkları görülüyor, bu kategoriler birden çok anlam kazanıyorlar.

Bir yandan, her defasında dışlanmış olasılıklar olarak da, simgesel bir biçimde mevcut kabul edilen olasılıkların izdüşümü, eylem sisteminin özkarmaşıklığını artırıyor. Bu bakımdan, bu izdüşüm dünya karmaşıklığının indirgenmesidir. Öte yandan anlamlı bir biçimde tanılanmış olasılıkların çoğaltılmasıyla birlikte seçme zorlaması da artıyor. Bu bakımdan, azaltılması gereken 'dünya'karmaşıklığını yükseltiyor. Bu karmaşıklık farkı, yakalanmış ve işlemsel olarak hükmedilmiş karmaşıklık arasındaki farktan kaynaklanıyor. Anlamla sağlanan seçme biçimi aşamasında bu fark öyle yükselir ki, sistemin kendisinin ürettiği çevre, sistemi bir seçme zorlamasına sokar.

Luhmann'ın, Gehlen'le birlikte sessizce benimsediği antropolojik temel kabullere göre, bu sorun organik sistemler aşamasında kesinlikle ortaya çıkamaz. Ama Luhmann, sanki aynı sorun söz konusuymuş gibi, her iki durumda da karmaşıklığın indirgenmesinden söz ediyor. Ama aynı olay karmaşıklığın aynı zamanda hem indirgenmesi hem de artırılması olarak kavranabilirse, karmaşıklığın indirgenmesi kavramı kullanışsızlaşır. Sibernetik temel kavramların belirsizleşmesi, onların aşırı genişletilmelerinin bir göstergesidir; çünkü bu savramlar sadece uyarlanıcı sistemlerin seçme verimleri için uygundurlar.

Temel kavramların çift değerlileşmesi, Luhmann'ın varsaydığı antropolojik temel kabullerin varoluşsalcı-kurumsalcı çifte edimlerinde de yansıyor. Luhmann bir yandan Sartre'gil bir varoluşçu antropolojinin temel kanılarını paylaşıyor. 'Her şey olasıdır' temel ilkesine göre gerçeklik, tam anlamıyla olumsal bir dünya olarak tasarlanmıştır. Gerçekliğin olgusallığı yüzünden, eyleyene, varoluşunun rizikolarını, eylem olasılıklarının tasarlanmasıyla karşılamaktan başka yapa-

cak şey kalmamaktadır. Başlangıçta, sonra en kullanışlıları seçilip süreklileştirilecek, yapılar içinde biçimleri değiştirilip kararlıştırılacak olan olasılıkların bir izdüşümü vardır. Bu perspektifte, temel sorun, eylem sisteminin "karmaşıklığın ve seçme olanaklarının aşırı yüküyle"[22] yönetilmesidir. Bu yüzden, seçme olanaklarını çoğaltmak, ve bunu her var olanın, ikame edilebilirliği bakımından yakalanması yoluyla yapmak söz konusudur. Çünkü, esas olarak rizikolu bir ortamda sadece, işlevsel açıdan eşdeğerli en azından bir başka durumla ikame edebileceğimiz bir durum manipüle edilebilirdir. İşlevsecilik, alternatif olasılıkların tasarlanmasına yarayan karşı-ontolojidir. "Bu kıyaslama, var olanı kendisi olarak saptamaz, tersine, varolanın yerine düşünsel ya da olgusal olarak bir başkasının konulabileceği soyut bakış açılarını saptar. Rasyonellik kazancı, var olanın kendi öz nitelikleriyle kendisi olarak kalmasından emin olmakta değil, daha çok, belirli önkoşullarda, varolanın kendisi olarak kalmasının gerekli olmadığından emin olmakta yatar."[23] İzdüşümlerimiz adeta, gerçekliğin üzerine, alternatif eylem olanaklarının ağlarını atarlar.

Öte yandan Luhmann, Gehlen kökenli kurumsalcı bir antropolojinin temel kanılarını paylaşıyor. Gehlen, tamamlayıcı bir zorluktan yola çıkıyor: bilinç eylem karşısında asalaklaştığında, yani: yakalanmış dünya karmaşıklığı, ustalıklı eylem stratejilerini eylem olasılıklarına boğduğunda, kurumsallaştırılmış eylem yoluyla kendini kanıtlama tehlikeye düşer. Bu yüzden eylem sistemlerinin yükü yeterince seçmeci önyargı yapılarıyla ve sorgusuz sualsiz geçerlilik iddiasındaki kurumlarla hafifletilmelidir. Eylem sistemlerinin kararlılığı, alternatif eylem olasılıklarının bilincine varılmasıyla tehlikeye girer. Bu yüzden her defasında, yeterli miktarda indirgenmiş karmaşıklığın sistem yapılarında sabitlenmiş ve yenilenen kararlara karşı bağışıklılaş-

[22] "Die Praxis der Theorie," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 254.

[23] "Funktionale Methode und Systemtheorie," *Soz. Aufk.*, a.g.y., s. 46.

tırılmış olması gerekir. "Temel sorunun örtüklüğünün işlevi, yapı kararını görülmeye ve değişmeye karşı korumaktır."[24] Perspektif ötelenmiştir. Temel sorun artık, son derece karmaşık bir alternatif eylem olasılıklarının nasıl tasarlanabileceği değil, daha çok, bu özkarmaşıklık fazlalığının nasıl ortadan kaldırılacağı nasıl "olağanüsütü çok sayıda olasılığın, anlamlı bir biçimde yaşantılanabilir bir formata indirgenebileceği(dir)... Dünyanın karmaşıklığının, tasarlanarak *yakalanması* değil, yaşantıya ve eyleme yakınlaştırılması, yani *indirgenmesi* gerekir."[25] Luhmann şimdi, ilgisi, dünyada yakalanabilir alternatif eylem olasılıklarının artırılmasına yönelik olan bir "akıl aydınlatması"na karşı; kurtuluşu her defasında belirli olasılıkların tortulaşmasında, "kimi yapıların ve işlevlerin zorunlu gizliliğinde arayan karşı aydınlanmanın yöneliminde ısrar ediyor.[26] Elbette Luhmann, karşı aydınlanma yerine, utangaçca, henüz gizli bir aydınlanma sorunundan söz ediyor.

Luhmann, benim argümentasyonuma karşı, stilize edilmiş her iki görünümün pekala bağdaştırılabilir olduğu itirazını yöneltebilirdi. Anlamı işleyen eylem sistemlerinin stilize edilmesi her ikisini de gerektirir: hem eylem olasılıklarının yansıtılmasını hem de onların indirgenmesini, bu sırada yeterli sayıda seçim sistemin yapısına eklenmiş ve bir başka bir sorunsallaştırmadan uzaklaştırılmış olmalıdırlar (yapılılaştırma). Ancak, benim savım, bağdaşmazlık değildir, sibernetik kavramların, özellikle de merkezi önemdeki 'karmaşıklığın indirgenmesi' kavramının, çift değerliliğidir.

Eğer eylem sistemleri, organizmalarda olduğu gibi, sistem başarımlarının karmaşıklığın indirgenmesi görevine göre açıkça ölçülebilecekleri biçimde, olumsal ve aşırı karmaşık bir gerçekliğin seçme

[24] "Funktionale Methode," a.g.y., s. 41.
[25] "Soziologische aufklärung," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 72 vd.
[26] A.g.y., s. 72.

zorlaması altındaysalar; o zaman, Luhmann'ın, anlam sağlayan bir seçme biçimine ilişkin kendi varsayımlarına göre, iki olasılık ortaya çıkar: ya eylem olasılıklarının yansıtılması, eylem sisteminin özkarmaşıklığını artırır ve böylelikle dünyanın karmaşıklığın indirgenmesine yarar; ya da alternatif eylem olasılıklarının bu üretilişi, dünyanın karmaşıklığını özgün bir biçimde, eylem olasılıklarının kararlılacağı ve ek seçme zorlamaları yaratılacağı bir biçimde yakalar, o zaman dünyanın karmaşıklığının indirgenmesi sorununun çözümüne katkıda bulunmaz, bu sorunu keskinleştirir. Benim itirazım, *anlamla sağlanan* bir seçme biçimi varsayımında, sistem kuramının temel kavramlarının oluşturduğu çerçevenin, ister başlangıçtaki isterse de paradoks bir biçimde genelleştirilmiş biçimiyle olsun, bu alternatifi bağlayıcı olarak formüle etmeye yetmediğidir. Yani, aynı olay hem özkarmaşıklığın artırılması (ve dünyanın karmaşıklığının indirgenmesi) hem de dünyanın karmaşıklığının artırılması (ve özkarmaşıklığın sınırlandırılması) olarak *yorumlanamaz*; karar vermek için yeterli bir kıstas yoktur. Luhmann, ne zaman alternatif eylem olasılıklarının yapısızlaştırma pahasına (aydınlanma süreçleri), ne zaman belirli kararların yapılaştırılmasının mevcut sayılan olasılık ufkunun sınırlandırılması pahasına (dogmatikleştirmeler durumunda olduğu gibi) işlevsel olduklarını söyleyemez, çünkü bu gelişigüzeldir.

3. Dünyanın karmaşıklığının, sosyal sistemlerin 'çevresi' anlamındaki bir anlamlı biçimde kurulmuş 'dünya' ile kategorisel olarak birbirine karıştırılması raslantısal değildir. Organik sistemlerin çevresi, Uexküll'den bu yana yapılan etiyolojik araştırmaların gösterdiği gibi,[27] sibernetik açıdan, türe özgü donanımın "sistem yapısı"yla belirlenmiş olan, varlığını sürdürme açısından önem taşıyan dünya kesiti olarak kavranabilir. Buna karşılık sosyal grupların simgesel ola-

[27] Krş. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, Münih 1967.

rak yapılandırılmış dünyası ne sistem açısından önem taşıyan dünya kesitiyle sınırlıdır ('dünyaya açıklık') ne de basitçe gerçekliğin karmaşıklığını oluşturur. Daha çok, tarihsel olarak değişebilir önem yapıları taşıyan ikincil bir çevredir. Kültürel imlem sistemleri hem çevrenin bilişsel olarak işlenmesini (dışsal gerçeklik hakkında empirik kapsamlı bilişiler) ve hem de doğa tarihsel olarak aktarılagelmiş gereksinim potensiyalinin yorumlanışını (içsel gerçekliğin, toplumsallaşmış bireylerin benzersiz iç yapısına hem isabet alabilen hem de ıskalayabilen ve bu noktada bilişsel olarak *da* önem taşıyan bir saptanışı) başarırlar. Bu iki başarımın özgül bağı, sosyokültürel gelişme aşamasında yaşamda kalma sorunun neden belirsizleştiğini anlaşılır kılabilir. 'Değer'leri, yaşamda kalmanın ya da fiziksel yok olmanın organik eşik değerleri üzerinde 'iyi', yani doğrulanmayı sürekli gereksinen yaşam olarak değişen yaşamın tanımı, türe özgü donanımla *artık önceden verilmiş* değildir. Daha çok, kültürel yaşamı tanımlama yolunda sürdürülen çabalar, toplumsallaşmış bireylerin yaşama sürecinin zorunlu bir bileşenidirler. Bu yüzden, varlığını sürdürme sorunu ancak 'sondan ikinci' bir sorun olarak, yani temelde yatan, *o varlığı yorumlama* sorununun tarihsel olarak değişebilen çözümleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkabilir. Bir, dünyayı açımlayan ve kimlik veren imlem sistemleri kuramı, yani dünya imgelerinin ve kültürel geleneklerin ortaya çıkışını ve yapısal değişimini açıklamaya izin veren bir kuram, böylelikle, topluma ilişkin bir sistem kuramından *önce gelmelidir*. Eğer varlığını sürdürmenin tanımları önce imlem sisteminin yapısal dönüşümüne bağlıysa, bu dönüşüm, görmüş bulunduğumuz gibi, sosyal sistemlerin varlığını güvencelemesi temel sorunundan kaynaklanan ve bu yüzden sistemin varolmasını her defasında bağımsız bir veri olarak koyması gereken, topluma ilişkin bir sistem kuramının çerçevesi içinde analiz edilemez.

Elbette, yaşamın, bir toplumun özanlayışındakiler gibi kültürel

tanımlarında, tüm nesnel varolma sorunlarının ve işlemsel açıdan etkili tüm hedef koymaların, açıkça ilan edilmiş olduklarını varsayamayız. İmlem sistemleri kuramı, bir ideoloji öğretisi görevini üstlenmiştir. Bu kuram, imlem modellerinin örtük işlevlerini, ancak sosyal sistemlerin olgusal durumlarını, idealize edilmiş ve olguya karşıt olarak (kontrafaktisch) ortaya konulmuş bulunan, ulaşılması gereken durumlarla karşılaştırdığında yerine getirebilir. Bu durumlar inşa değil ancak yeniden inşa edilebilirler ve bu da ancak: toplumsallaşmış bireyler verili bir sistemde t_x anında gereksinimlerini kolektif bağlayıcı bir biçimde nasıl yorumlarlardı ve sosyal sistemin, üretici güçlerin verili bir aşamasındaki olgusal sınır koşullarının bilgisiyle, toplumsal ilişkinin örgütlenmesi hakkında zorlamasız bir istenç oluşumu içinde bulunabilselerdi ve bulunmaları gerekseydi, hangi normların meşru olduğunu benimserlerdi,[24] sorularına yanıt verilerek yapılabilir.

Tüm genelleştirmeye karşın, yine de sibernetik temel kuramlara bağlı bir topluma ilişkin sistem kuramının başaramadığı görevi, sosyal sistemlerin varlığını sürdürme sorununu, işlevselci analizden vazgeçmeden, bir temel soruna ulaşıncaya dek araştırma görevini, yalnızca eleştirel bir toplum kuramı, başarıyla yerine getirmek üzere üstlenebilir.

Düşünüşlerimiz, başlangıç noktasına geri götürüyorlar. Luhmann, sistem kuramının, organik sistemler alanından sosyal sistemler alanına taşındığında, empirik-analitik kullanışlılığını yitirdiğini çok iyi görüyor. Bununla birlikte Luhmann, bu kavrayışın sonucunu, sibernetik modelin varsaydığı kendini kararlılaştırma temel sorununun,

---

[24] Krş. P. Lorenzen'in geliştirdiği 'normatif bir köken (genese)' önerisi: "Szientismus versus Dialektik," *Hermeneutik und Dialektik*, hz. R. Bubner vd., Tbg. 1970, Cilt I, s. 57-72; ayrıca bkz. O. Schwemmer'in doktora tezi, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1971.

sosyal sistemlerin temel sorunuyla yeterince örtüşmediğini, anlamaktan kaçınıyor. Ortaya çıkan alternatif basittir. Ya, sibernetiğin kategorik çerçevesine (ve biçimsel modelinin tartışmasız avantajlarına) bağlı kalınır; o zaman, sistemin varolmasının işlemsel açıdan doyurucu bir ele alınışı yönündeki yöntemsel istem yerine getirilmeli, çok gerekirse uygun değerler yerleşik bir biçimde verilmelidir. Örgütlenme sosyolojisiyle doğrulanan sosyal sibernetik böyle davranır; normatif-analitik bir statünün içermelerine razı olur.[29] *Ya da* Luhmann gibi, otomatlar hakkında geliştirilmiş bulunan ve organizmalara ve örgütlenmelere uygulanan sistem kavramının, anlam üzerine kurulmuş eylem sistemlerine yeterli olmadığında ve bu yüzden indirgemeci olmayan bir toplum kuramı için elverişsiz olduğunda diretilir; ama o zaman sibernetik modelden vazgeçilmeli ve sibernetik dil oyunun yalnızca, tek tek bilimlerin sorunlarının, empirik sınama sorunlarına kayıtsız bir yeniden formüllendirilişi amacıyla kullanılmak istendiği itiraf edilmelidir. Luhman, bu seçenekten, sibernetiğin temel kavramlarını genelleştirerek kaçabileceğini sanıyordu. Ama bu yol, gördüğümüz gibi, hedefe götürmediği için; varolma sorunu, daha üst aşamadaki bir göreve, dünyanın karmaşıklığını indirgemeye dayandırılamayacağı için, Luhmann ilginç bir öneride bulunma zorunluluğu duyuyor. Sistemin varolmasının, empirik olarak doyurucu bir biçimde gösterilememesi yöntemsel sıkıntısını, pragmatik bir erdeme dönüştürüyor.

Luhmann'ın kavrayışına göre, varlığını sürdürme temel sorunu sosyal bilimsel açıdan nesnelleştirilemez; çünkü, nesnel açıdan, ona ancak daha alt bir soyutlama düzeyinde çözülebilir bir anlatım verme hedefinden daha belirsizdir. Bu yüzden işlevselci analiz önce soyut varolma sorunun altındaki düzlemlerde çalışmalı ve daha özgül bağ-

[29] Bu durumu, Parsons açısından göstermeye çalıştım, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, bu kitapta, sayfa 198 vd.

lantı birimleri seçmelidir. Sonra her defasında ortaya çıkabilecek yan sorunlar, yine işlevsel bağlantı sorunları biçiminde yeniden formüle edilebilir ve bir başka analizin başlangıç noktası olarak seçilebilirler. Bu işlemin yinelenmesi, her defasında eşdeğer olguların sınıfları ve böylelikle esneklik ve sapmalara karşı uyum sağlama yeteneği, kayıtsızlık sistem alanları bakımından ele alınabilecek bağlantı sorunlarının aşamalı biçimde düzenlenişine götürür.[30] Luhmann bu *sorun aşamaları düzeninde*, başlangıç sorununun seçiminin kaçınılmaz gelişigüzelliğinin bir ölçüde düzeltilişini görüyor. Böylelikle varolma sorunu önce atlanıp, sonra sonuç sorunlarda dolaylı olarak ele alınabilir kılınacaktır.

Verili bir sistemin değişme olasılıklarının gerçekten belirledikleri o bağlantı sorununun izini bulabilmek için, yöntemsel bir yön gösterme olmadığından, bilimsel araştırmacının, araştırdığı sistemin yaşama praksisiyle özdeşleşmesi gerekmektedir. Eşdeğerlilik işlevselciliğinin onlar olmadan bağlantı sorunları olamayacağı, kaçınılmaz normatif eksik tümceler (Setzungen), Luhmann'da, kuramsal düzlemde seçilmiş bağlantı sorunlarının bilimden önce 'nesnellikle' şöyle ya da böyle dayatılmalarının kabulüyle, alttan alta pragmatik bir bir meşruluk bulurlar. "Karşılaştırmanın rasyonelliği sadece bu yöntemle garanti edilemez. Bu yöntemin nesnel bir kıstas sunamadığı, karşılaştırma bakış açısının seçimi için, kazanılacak rasyonelliğin biçemi de belirleyicidir... Bu anlamda sistem rasyonelliği, sistemin yapısına uygun olarak çözmesi gereken sorunların, işlevsel analiz için bağlantı görüş açıları olarak ve ikame süreçlerinin yönetilmesi için kullanılabileceklerine dayanır."[31] Elbette, "yapıda verili sorunlar"la bağlantı kurma, sadece, sistem kuramının kendini, toplumun içinde "sorunsal" olarak duyumsanan olgularla yükümlü kıldığı anlamına gelebilir.

[30] "Funktion und Kausalität," a.g.y., s. 18 vd.
[31] "Funktionale Methode...," a.g.y., s. 47 vd.

Ama, günlük yaşamın sorun bilincinin nesnelliğinde, ne zaman egemen bir sınıfın ilgisinin ve ne zaman bu ilginin içinde *bir bütün olarak* toplumun varlığını sürdürme ilgilerinin bulunduklarına kim karar veriyor?

Luhmann, yöntembilgisel olarak üretilmiş bir zorluğu, varlığını sürdürme sorununun, sibernetik modelin eylem sistemlerine taşınması sırasında belirsizleşmesini, onu sonra sağlıklı insan aklının kıstaslarına başvurarak ortadan kaldırmak için önce nesne alanının bir belirlenmesi olarak tözleştirdiğini görmüyor. Denetimlerin hiyerarşisinde amaç koymalar, varlığını sürdürmenin buyruklarıyla yönetilmelidirler: "Burada, daha belirsiz olanın, daha belirli olanın ölçütü kılınması gerekir. Bu kavrayış, bildik denetim düşüncesini başaşağı çevirir. Bununla birlikte uygulanamaz değildir. Gerçi varlığını sürdürme sorunu, kuramsal açıdan, sistem amacından daha belirsizdir, ama bu durumda, bunalımlar biçiminde netleşir. Ve amaç koymanın denetimi (bu, benzer olarak, bağlantı sorunun seçimi için geçerlidir, J. H.) bunalımların bu açıklayıcı etkisinden yararlanır."[32] Araştırmacının, araştırma nesnesiyle (peki ama kiminle, egemen gruplarla mı, resmi görüşle mi, sağlıklı halk duyarlılığıyla mı, ayrımcılığa maruz kalan azınlıklarla mı?) paylaştığı, bunalıma duyarlılığa bu başvurma, empirik olarak korunmasız sistem kuramının, ancak verili hedeflerde buyurucu bilgi üreten normatif-analitik bilim olarak, yani sosyal sibernetik olarak olanaklı olduğunu kendine itiraf etmediği için, içine kaydığı öznelciliği açığa vuruyor. Luhmann, bunalıma duyarlılığı şöyle tanımlıyor: "Bunalımlar, sistem/çevre ilişkilerinde, sistemin varlığını sürdürmesini ya da önemli sistem yapılarını zamanın baskısı altında tehlikeye sokan, nazik durumlardır. Burada en üst denetim işlevinin söz konusu olmasına karşın, bunalımların bilinmesi, uzun erimli bir öngörüyü ve geniş dağılımlı ve karmaşık bir biçimde dal-

[32] *Zweckbegriff und Systemrationalität*, a.g.y., s. 224.

lanmış nedensel bağlantıların kuşbakışı görülmesini gerektirmez. Bu bilgi daha çok, dolaysız olan için, program içermeyen bir anlama... ve günlük yaşamın göze çarpmayan ama semptomatik olaylarında ya da, ayrımına varılmadan yığılan gelişmelerde dile gelen tehlikeleri görme yeteneğine bağlıdır."[33] Bu duyarlılığın varlığına karşı çıkacak değilim. Pratik kurnazlık, sezgilere bağlıdır. Ama bu kurnazlık, yüksek hata rizikosu yüzünden, ancak nesneleştirilebilir bilgi el altında bulunmadığı zaman haklı olabilir. Kapasitesi zorlanmış bir kurnazlığını yerine geçebilecek böylesi bilişileri sağlamak, bu arada; Luhmann'ın kendi iddiasına göre, sistem kuramının ve toplumun bu kurama dayanan bir rasyonelleştirilmesinin görevidir.

Bu düşünceyi bir an için bir kenara bıraksak ve, bunalıma duyarlılık yoluyla yönetilen bir sistem araştırmasının, varolmayı sürdürme açısından önemli bağlantı sorunlarını duyumsayabileceğini ve etkili bir biçimde ayırabileceğini varsaysak bile, alternatif eylem olasılıklarını ağı hakkındaki kazanılmış bilişilerimizi, yani uyum sağlayıcı kapasiteler bilgimizi, araştırılan toplum sisteminin kararlılaştırılması hedefiyle mi yoksa kararsızlaştırılması hedefiyle mi kullanacağımız, bizim keyfi kararımıza bırakılmaktadır. Araçsalcı devrimciler, toplumun bütününe ilişkin bir sistem analizini, bunalımı ve çatışmayı şiddetlendirici bir karşı yönetme amacıyla kullanabilecekleri gibi; politik teknokratlar da bunu, bunalımların ve çatışmaların önlenmesi amacıyla kullanabilirler.[34]

Luhmann, böyle bir alternatif devinim alanının bulunduğunu yadsıyor; sistem analizinin olaylarının, hem sistemi koruma hem de sistemi yıkma amaçları açısından işlevsel olarak eşdeğerli olduklarını kabul etmiyor. Olasılık ufkunun sistem analiziyle genişletilmesinin

---

[33] A.g.y., s. 224.

[34] Luhmann'ın kuramının, muhafazakâr yazarını da şaşırtacak biçimde, soldaki araçsalcı eylemciliğin nezdindeki özgün cazibesi böyle açıklanmış oluyor.

"davranış güvenilmezlikleri" yaratabileceği ve denge bozucu etkilerinin olabileceği kuşkusuna, yumuşatıcı naiflikteki şu itirazla karşı çıkıyor: "Tüm işlevselci analizler kararlılaştırma sorunları bağlamında, kılavuz olarak kullanılırlar. Eylemin işlevselci açımlanışı, eylemlerin (her defasında) başka olasılıklardan oluşan bir ağda her zaman kararlılaştırılmalarının gerektiğine açıklık kazandırır."[35] Bu işaret, ancak Luhmann'ın kökten pragmatizmini temellendiren bir öncül eklendiğinde, naifliğini yitirir: Luhmann, sistem araştırmasının adeta toplumsal sistemlerin kendi kendini kararlılaştırılması hattına karşı etkili olabileceğini dışlıyor, çünkü kuramın, yaşam praksisiyle dolaysız bir birlik içinde olduğunu varsayıyor.

Sistem araştırması toplumun yaşama sürecine öyle derinden yerleşmiştir ki, her zaman zaten zorlayıcı bir biçimde, nesnel olarak ortaya konulan sistem sorunlarıyla meşgul edilir ve yönlendirilir. Büyük sistemlerde yaşamın yeniden üretilmesinin gücü karşısında, bu sistemlerle bir alt sistem olarak bütünleşmiş olan bilim, eleştirel özerklik kazanamaz. Kuramın sorunları ve çözümleri her zaman, kuramın nesnel olarak ait olduğu toplumun da sorunları ve çözümleridir: "Karmaşıklık, sosyolojik kuramın kendisini onun açısından praksis olarak kavradığı sorundur; ilişki açısından daha zengin bir biçimde, kendini praksisle bir gördüğü biçiminde de formüle edebiliriz. Sosyolojik kuram kendi önermelerini pratikte, kendi karmaşıklığının indirgenmesi olarak formüle eder, ama kendi karmaşıklığı, konularının, toplumun karmaşıklığıdır. Kuramcı, kuramın pratik konumunu, bu karmaşıklığı kuram haline getirmekle, kuramını karmaşıklık sorunuyla ilişkilendirmekle kavrayabilir."[36] Dünyanın karmaşıklığının indirgenmesini, sosyalbilimsel işlevselciliğin en üst bağlantı noktası olarak meşrulaştırma çabasının ardında, kuramın, itiraf edilmemiş

[35] "Funktion und Kausalität," a.g.y., s. 27.

[36] "Die Praxis der Theorie," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 262.

iktidarla uyumlu sorular ortaya koyma, varolanı, varlığını sürdürmesi için savunma yükümlülüğü gizlidir. Luhmann toplum kuramının, toplumun yeniden üretilmesinin zorlamalarına eleştiride bulunmadan boyun eğmesini, daha kuramın yöntembilgisel özanlayışına kenetlemekle, yaşama felsefesinin irrasyonalizmini incelikle yeniliyor. Böylelikle kuram teknokratik kullanım için ayrılmış oluyor. Devrimci kötüye kullanma dışlanıyor. Ve bu öznelcilik, sistem araştırmasının, varolanın varlığını sürdürmesi buyruğuna bağlanmasıyla gerçekten düzeltilmiş oluyor.

II. Meaning of Meaning ya da: 'Anlam' Dilden Bağımsız Bir Kategori midir?

Luhmann ve ben, tam aynı nedenlerden ötürü olmasa da, daha dar anlamda davranışbilimsel bir sosyolojinin kuram programına ve araştırma stratejisine yönelik kuşkuyu paylaşıyoruz. Analitik bilim kuramının, görünüşe göre liberal temsilcisinin, yalnıca "bilimsel yöntem" için, yani varsayımsal tümdengelimli önerme sistemlerinin oluşumu, sınanması ve seçilmesi için öne sürdüğü evrensellik iddiası, sosyal bilimler alanı için aslında belirli bir programı dogmatikleştiriyor. Bu programa, toplumun anlamlı (Sinnhaft) yapılanmasının sistematik önemini yadsıdığı için, nesnelci diyorum. Ona göre, bir yanda dil ve eylem yetisi olan kişilerin, anlamı anlayarak ulaşılabilir durumlar ve dilegetirimler alanıyla; öbür yanda salt gözlemle ulaşılabilir fiziksel olarak ölçülebilir şeyler, olaylar ve durumlar alanı arasındaki özgül ayrım yöntembilgisel olarak ortadan kaldırılamazdır ve olsa olsa araştırma tekniği açısından işaret edilmeye değerdir.[1] Eğer doğru görüyorsam, Luhmann ve ben, empirist nesnelciliğin tüm çeşitleri karşısında; 'anlam'ın, sosyolojinin eğer ki temel kavramı ola-

[1] Krş. bu kitapta s. 165 vd.

rak değilse, temel kavramlarından biri olarak ortaya konulması gerektiği, çünkü gerçekliğin anlamı sağlayan işlenmesinin, sosyokültürel gelişme aşamasında ortaya çıkan beklenmedik özelliğinin, bu nesne alanına uygun kuram programında en az üç bakımdan: deneyimlerin verilere dönüştürülmesi bakımından, kuramların inşası bakımından ve kuram ve deneyim arasındaki ilişkinin görülmesi bakımından, etkili olduğu ortak görüşündeyiz.[2]

---

[2] Bu üç sorunun ortaya çıktığını ikimiz de görüyoruz; görüşlerimiz bu sorunların nasıl ortaya çıktıklarında ayrılıyor.

a) Ben, ölçmelerin, deneyimleri verilere yani öznelerarası güvenilirlik açısından yeterli olan ve bu yüzden empirik geçerlilik iddialarının sınanmasıyla bağlantılı olarak benimsenebilen deneyimlere, dönüştürmeye yaradıklarından yola çıkıyorum. Imdi, fiziksel ölçmenin dil oyununa dayandırılabilir işlemlerin tümü bir yandan duyusal algılamaya ('gözlem'e) öte yandan, içinde gözlemlerin betimsel olarak dile getirilebildikleri bir şey-olay diline bağlanabilirler. Buna karşılık, benzer biçimde iletişimsel eylemin (ya da 'anlamı anlamanın') ve bir kişi-dilegetirim dilinin içine sokulabileceği, anlaşılmış dilegetirimlerin onun içinde betimsel olarak dilegetirilebilecekleri bir temel ölçme işlemleri sistemi yoktur. Yorumbilgisel olarak disipline edilmiş imlemlerden yararlanırız: doğal bir dile hakim olan herkes, iletişimsel edinç sayesinde gelişigüzel dilegetirimleri, anlamlı oldukları sürece, ad hoc anlaşılır kılabilir (elbette biri diğerinden daha deneyimlidir: yorumbilgisi bir yöntem değil bir sanattır). Yorumbilgisini bir ölçme işlemi yerine kullanırız ama o bir ölçme işlemi değildir. Ancak bir doğal iletişim edincini eğiten değil açıklayan iletişimsel eylem kuramı, iletişimsel deneyimleri verilere dönüştürmeye izin verir. (Krş. benim makalem, "Yorumbilgisinin Evrensellik Iddiası," bu kitapta s. 344-378.) Luhmann, denetlenen gözlem dediğimiz işlemin "teknik-pragmatik dönüştürülebilirlik garantisinin sınırlarını" görüyor, eylem sistemlerine anlamı anlayıcı bir yaklaşma açısından "öznelerarasılığın güvencelenemesinin o klasik biçiminin" bir genişletilmesini gerekli buluyor (N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie," Habermas, *Luhmann* (1971), s. 88 vd.), ama ayırt edici bir biçimde, bu sorunu deneyimlerin verilere dönüştürülmesi düzleminde ele almıyor. Çünkü Luhmann'ın, onun doğruluk kavramı vesilesiyle tartışacağımız, pragmatik dönüşü, bilginin öznelerarasılığını olgu karşıtsal istemlerde saptamayı, baştan yasaklıyor: ona göre bu öznelerarasılık artık "her akıllı insanın deneyimleyebilecek durumda olduğu mevcut bir şey üzerinde saptanamaz" (a.y., s. 87).

b) Iletişimsel deneyimde ulaşılabilen görüngüler, yani dil ve eylem yetisi

olan öznelerin durumları ve dilegetirimleri, ortaya koymalardır, kurallara göre üretilirler. Anlaşılabilir üst yüzey yapıları, gözlemleyebileceğim eşbiçimliliklere karşılık düşerler. Ama fiziksel olarak ölçülebilir şeylerin ve olayların uzamsal zamansal bağlantısı içindeki olgusal düzenliliklerden farklı olarak, kişilerin ve dilegetirimlerin, onlara uyularak anlamlı bir biçimde oluşturuldukları kuralların normatif geçerlilikleri vardır. Bu tür bağlantıları yakalayacak bir kuram, bu yüzden, gözlemlenebilir şeylerin ve olayların empirik düzenliliklerinin temelinde yatan doğa yasaları üzerine hipotezleri hedeflemez; bu kuramın görevi, anlaşılır görüngülerin kurala uygun üretilişinin içsel mantığının içerdiği derinlik yapılarının rasyonel bir biçimde yeniden kurulmasıdır. Bu yüzden anlayıcı bir sosyolojinin yöntembilimcileri, sosyalbilimsel kuram kurmanın, sosyal grupların ve eyleyen bireylerin özanlayışını ve durumları yorumlamalarını belirleyen kategorilere 'bağlanması' gerektiğine sürekli dikkat çekmişlerdir. Sistematik olarak anlamı anlayıcı bir sosyoloji, kuramsal bir iddiayı ancak, üst yüzey yapılarının *temelinde yatan* soyut kural sistemlerini ortaya çıkardığı ve yeniden kurduğu ölçüde, yerine getirebilir (ve böylelikle görüngübilimsel ya da yorumbilgisel ya da dilbilimsel olarak temellendirilmiş sosyolojinin sınırlarını aşabilir). Bu görev, Luhmann'ın haklı olarak, temel kavramların açıklığa kavuşturulmasına biçtiği değeri de anlaşılır kılıyor. Parsons'un örnek bir biçimde, sosyolojinin kategorisel çerçevesini işlemek için gösterdiği çaba, ancak araştırma stratejisindeki bildik tutuculuğun varsayımları altında, gereksiz bir israf olarak görünebilir. Ne var ki, Parsons, nomolojik önerme sistemlerinin temel kavramlarıyla, işlemsel olarak etkili üretken kuralların bağlantılarını yeniden kurmanın temel kavramları arasındaki farkı gizleyen bir bilimkuramsal özanlayışa uyduğu için, böyle bir tepkiyi kendisi davet ediyor. Gerçi Luhmann, anlam analizlerinin gelecekte, egemen bilim anlayışının itiraf edeceğinden daha güçlü bir biçimde, açıklama yükünü üstlenmeleri gerektiğini görüyor. Onun kendi sistem kuramının başarımı, yazının son bölümünde ele almak istediğim gibi, öncelikle, sosyal sistemlerin, onun yardımıyla kendi kendilerini yönettikleri ve yönetme kapasitelerini genişlettikleri soyut kurallar sistemini yeniden kurmaya dayanıyor. Ama Luhmann'ın, sistem kuramının statüsü üzerine ve kuram oluşturmanın, empirik-analitik bilimlere kıyasla farklılıkları üzerine kendi değinileri müphem kalıyorlar. Luhmann, belirleyici ayrımı, sistem kuramının, olayların nomolojik bağlantılar altında toplanabilecek nedensel açıklaması ve koşullu tahmini hedefine değil, tersine, işlevsel eşdeğerliliklerin bilgisinin genişletilmesiyle karar verme rasyonelliğinin en iyileştirilmesine hizmet etmesinde görüyor. Ama kuramın, bu değişmiş kuram ve uygulama bağlamı ilişkisinin dayandığı, mantıksal yapısı belirsiz kalıyor.

c) Eğer iletişimsel deneyime olanak verilirse ve kuram, kural sistemlerinin yeniden kurması biçimini alırsa, kuram ve deneyimin ilişkisi de, doğa bilim-

lerinin pozitivist bilim programında öngörülen paradigmaya karşıt yönde değişir. Anlamlı yapılandırılmış bağlantılar, kurallara göre üretilen görüngüler oluşturdukları sürece, üst yüzey yapılarında görülebilen kurallar çoğun araştırılıp bulunabilirler. Ama, temelde yatan soyut kural sistemleri için, yetkin konuşan ya da eyleyen bir öznenin know how'uyla ve onun, edinci temelinde 'zaten hep' uyduğu kuralları net bir biçimde açıklayarak ortaya koyma yeteneği arasında sürekli bir dengesizlik vardır. Bir yeniden kurmanın görevi 'know that'dir. Oysa, bu türden yeniden kurma denemeleri özgün bir deneyim temeline, söz konusu kurallar sistemine egemen olanların kural bilincine, dayanmak zorundadırlar. Çünkü ancak, dilsel ya da mantıksal kurallardan oluşan bir sistemin nasıl uygulanacağını bilenler (ya da, araçsal eylemde bulunma, olası konuşma ve etkileşim durumları oluşturma, stratejik davranma ya da sayı sayma, fiziksel ölçmeler yapma, bir tartışıma girme becerisini edinmiş olanlar), ancak bu kişiler hangi dilbilimsel anlatımların gramatik açıdan doğru biçimlendirildiklerine, hangi önerme dönüşümlerinin mantıksal açıdan doğru olduklarına, hangi davranış biçimlerinin amaçlı rasyonel ve başarı denetimli eylem olarak sınıflandırılabileceğine, hangi iletişimlerin tahrif edilmemiş olduğuna, hangi iletişimlerin eylem, hangilerinin tartışım sayılabileceğine, hangi simgesel işlemlerin doğru hesaplamaları, hangilerinin de kurallara uygun ölçmeleri oluşturduklarına karar verme yetisine de sahiptirler. Bu bilgi ancak görünüşte 'sezgisel'dir (Chomsky yanıltıcı bir biçimde, edinç sahibi konuşmacıların dil sezgilerinden söz ediyor). Hiç kimse bir kurala kişisel olarak uyamayacağına göre, her gelişigüzel kural bilinci, edinçlerini karşılıklı olarak sınayabilen en az iki özne tarafından paylaşılmalıdır. Demek ki, yeniden kurma denemeleri, nomolojik hipotezlerden, bu anlamda 'sezgisel' bir deneyim temeliyle ayrılırlar.

Az sayıdaki bazı antropolojik temel kural sistemlerinin (mantığın, dil aygıtının ve konuşmanın, etkileşimin ve araçsal eylemin, aritmetiğin ve ölçmenin) ve bu sistemlerin, olası deneyim konularının kuruluşunda ya da deneyimden bağımsız ve eylem yükünden kurtarılmış iletişim durumlarının (tartışımların) oluşturulmasında birlikte etkimelerinin adeta yatay olarak yeniden kurulmaları, elbette genetik kuramlar için yalnızca bir öncalışmadır. Bu kuramların asıl görevleri, gelişmenin içsel mantığını: ontogenetik boyutta dilin, ahlaki bilincin, işlemsel düşünmenin edinilmesinin, insan türünün tarihi boyutunda üretici güçlerin geliştirilmesinin ve kurumsal çerçevedeki, dünya imgelerinin yapısal dönüşümüyle ve ahlak sistemlerinin gelişmesiyle bağlantılı dönemsel değişmelerin içsel mantığını şeffaflaştırmaktır. Adeta dikey olarak gerçekleştirilen (Marx'ın, Freud'un, Piaget'nin ve Chomsky'nin en ünlü örnekleri verdikleri) bu yeniden kurma denemeleri, Hegelci bir dilde konuşursak, gelişmenin mantığını yani söz konusu kural sistemlerinin açındırılmasının, edinilmesinin ya da yerleştirilmesinin zorunlu dizilerini empirik ko-

Öte yandan Luhmann, 'anlam'ı yaşama evreninin kuruluşunun temel kavramı olarak getiren, anlayıcı bir sosyolojinin kuram programını, davranışbilimsel bir nesnelciliğe doyurucu bir alternatif olarak görmüyor.

1. Luhmann, sosyal evrenin anlamlı yapısını yeniden kurma yolunda, Kant'ın aşkınsal felsefesiyle (Simmel, belirli bir biçimde Durkheim da) ya da Husserl'in aşkınsal görüngübilimiyle (Schütz, Luckmann, Berger) bağlantı içindeki çabaları, bilgikuramsal nedenlerden değil, bana çok dikkate değer görünen kendi argümanının yardımıyla eleştiriyor: "Anlamlı-nesnel bir dünyanın öznelerarasında kuruluş süreci için *yaşantılayan öznelerin özdeş olmayışı* en önemli ön koşuldur.

şullarda açıklayabilmek için kavramın mantığını, yani soyut kural sistemlerinin yeniden kurulmasını önkoşmaları gereken kurallardır. İlk aşamadaki yeniden kurmalar böylelikle genetik kuramlar aşamasında denetimden muaftırlar; bu yatay yeniden kurmalar ise daha çok, dikey yeniden kurmaların olası empirik denetiminin ön koşuludurlar. Kuram ve empiri arasındaki, Luhmann'ın bir sosyal evrim kuramına yönelik önerilerinde de görülen özgül ayrımlar bu durumdan kaynaklanırlar. Eylem sistemlerinin yönetim kapasitesini birikimsel bir biçimde artırmanın bu mantığı da yine, karmaşık sistemlerin kendi kendini yönetmelerinin genel kurallarının yeniden kurulmasını (yani genel sistem kuramını) gerektirir. Elbette Luhmann, buradan, deneyimin yöntembilgisel statüsü için çıkan sonuçları irdelemiyor. Yeniden kurma denemelerinin hedefi de, nomolojik hipotezler gibi, henüz kesinlikle, isabet edilecek ya da ıskalanacak yapıların yakalanması değildir, oysa her iki durumda da, kuramsal tasarıların karşısında empiriye seçmeci görevler düşmektedir. Luhmann ilişkin daha radikal bir yöntembilgisel rol değişimi önerisinde bulunuyor: yaşantı ve eylem alternatiflerini sunan deneyimin karşısında, kuram işlevsel-eşdeğer olasılıkların seçmeye zorlar. (Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 83, dipn. 83; Empirinin rolü için ayrıca bkz. "Funktion und Kausalität," *a.g.y.*, s. 23 d.) Luhmann, kuram ve deneyim arasındaki bu ayna görüntüsü gibi ters ilişkiyi ancak, sistem kuramını verili eylem sistemlerinin uyum sağlama kapasitesini artırıcı bir karar verme yardımı olarak kavradığı ve bu kuramın bu işlevi yalnızca, eskisi gibi, genel, eylem sistemlerinin düzenleme başarımlarını gerçekten belirleyen yapıların yeniden kurulması anlamında bir kuram olduğu ölçüde yerine getirebileceği yanılgısı içinde olduğu için postule edebilmektedir.

Buradan, tek aşkınsal bir öznenin tözleştirilmesine karşı ilkesel bir itiraz ortaya çıkıyor. Bu tür bir özne, o an için kendisininkiler olmayan, hazırda bulundurulan perspektiflerin ufku onda olmadığından, kesinlikle nesnel bir biçimde yaşantılayamazdı. Ona, eğer nesnellik atfedilecekse, her şeyi kapsayan, yaşantılama kavramının her olası her türlü yorumunun zorlayan seçmeci olmayan bir yaşantılama atfedilmeliydi. Aşkınsal öznenin, öznelliğini yitirmeye ve bir empirik özneler çoğunluğunun uyguladığı, bütünsel olarak kavranabilir bir kurallar bağlamı biçiminde körelmeye eğilim göstermesi bu zorlukların bir sonucuymuş gibi görünüyor."[3] Aşkınsal yaklaşım biçimi, Kant tarafından olası deneyimin koşullarının analizi için geliştirilmiştir. Böylelikle, aşkınsal Ben önce bir olası deneyimin nesneleri dünyasının bağlılaşığıdır. Bu Ben'in, kurucu başarımların bireşim edimleri olarak kendisine atfedilecekleri tekili, temelde monologsal bir dünyanın yeniden kurulması söz konusu olduğu sürece, sorunlu değildir; *esas olarak* deneyimler yapabiliyor ve bunları bilişsel olarak işleyebiliyorsak, zaten hep uymamız *gereken* o genel sentez kurallarının yeniden kurulması yönündeki bilgikuramsal iddiayı bilgi psikolojisi araştırmaları karşısında sınırlandırmak için empirik özne ile aşkınsal özne arasında bir ayrım yapma yeterlidir.

Peirce'nin ve Dewey'in, Heidegger'in, Gehlen'in, ve K. Lorenz'in çok değişik türlerdeki fikirlerini alarak, aşkınsalcılığı aynı zamanda pragmatikçi ve antropolojik bir biçimde başvurup; araçsal eylemin işlev sahasındaki gözlemlenebilir şeyler, olaylar ve durumlar nesne alanının, betimsel olarak kullanılabilir bir şey-olay-dil'e göre kurulduğunu kanıtlamak amacıyla bilinç felsefesinin sınırlarını aştığımızda da, deneyim dünyasının monologsal statüsünde bir değişiklik olmaz.[4]

---

[3] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 51 d. ve dipn. 25. Luhmann burada Wittgenstein'a gönderme yapar görünüyor.

[4] Krş. *Erkenntnis und Interesse*, 1968, s. 143 vd.; A. Wellmer, dil eleştirisi düzle-

Ancak Husserl, felsefi gelenekte var olmayan olarak görülen gündelik yaşamdaki görüşleri ve etkinlikleri, temel tabaka olarak görüp, doğal yaşama evrenini aşkınsal yaratılışın içine kattığında, anlam verici aşkınsal ilk ben'in sayısı bir sorun haline gelmiştir. Husserl'in, kendilerini, perspektiflerinin karşılıklı olarak çaprazlanması içnde tanıyan ve ortak bir dünya ufku oluşturan özneler arasındaki öznelerarası ilişkileri, ego'nun monologsal ürünlerinden türetmeye yönelik kendi çabası ('Cartesianischen Meditationen'de) başarısız kalmıştır. Eğer doğru görüyorsam, Luhmann'ın, eylem sistemlerinin anlamlı yapılanmasına uygun düşecek bir sosyalbilimsel yöntembilgisi için aşkınsal mantıksal yaklaşım biçimini verimli kılma çabalarına yönelik eleştirisinin de çıkış noktasıdır. Aşkınsal felsefi kavram stratejisinden, sosyal evreni, olası deneyimin nesnelerinin dünyası gibi bir kurulmuşluk olarak görme yolunda özgün bir zorunluluk doğmaktadır. Yaşama evrenine sonra yine, bu defa, sadece bilişsel işlevleri olmakla kalmayıp, yaşama evrenini, iletişimlerinin ve etkinliklerinin tüm genişliğiyle kapsayan, üretici bir özne atfedilmelidir – tam da Husserl'in, ve özellikle onu Marx'la birlikte düşünen öğrencilerinin (erken dönemindeki Marcuse, Lefebvre, Kosik, Petrovic vd.) anladığı anlamda bir praksis. Böylece, toplumsallaşmış bireylerin içinde deneyimde ve iletişimsel eylemde bulundukları nesnel bağlamlar da, büyük ölçütlerdeki özneler olarak tasarlanıyorlar. Etkileşimin ortak birimlerini ve kendi gruplarıyla özdeşleştirilen bireyler arasındaki öznelerarasılık, asla, tüm empirik özneler için aynı biçimde bağlayıcı da olsa ilke olarak monologsal olan yaşantı dünyasındakiyle aynı boyutta yer almadıkları halde, bir gruba özgü her dünyaya, bağlılaşık

minde durarak, anlamı algılama, araçsal eylem ve şey-olay-dilinin sözdizimi arasındaki kuruluş bağlamını netleştirmeye yönelik, şimdiye kadarki en inandırıcı biçimiyle girişiminde bulunmuştur; krş. *Kausalität und Erklärung*, yayımlanmamış doçentlik tezi, Frankfurt 1970.

olarak bir grup öznesi atfediliyor. Ben özdeşliği ve grup özdeşliği (daha eski sosyolojinin diliyle birey ve toplum), bilginin kuruluş kuramının değil eyleme ilişkin bir iletişim kuramının kavramları olarak geliştirilmeleri gereken terimlerdir. İletişim bağlamıyla nesne alanlarının yarı aşkınsal oluşumunu yeniden birbirine bağlamaya girişebilmek için, bu iki boyutu birbirinden ayırmalıyız.

Burada ortaya çıkan ayrım için, Wittgenstein'ın dil aşkınsalcılığı iyi bir göstergedir. Wittgenstein, ilkin E. Stenius'un işaret ettiği gibi,[5] *Tractatus Logico-Philosophicus*'da, Kant'ın bilgi eleştirisini, olguları resmeden bir evrensel dilin, olası deneyimin zorunlu biçimini belirleyeceği bir biçimde, dil eleştirisel olarak yenilemiştir. Wittgenstein'la Kant arasında kurulan bu paralellik yanlış değildir, ama bu karşılaştırma dil analizi boyutunda, sadece gelişigüzel empirik öznelerin, nesnelerle deneyim yapabildikleri sürece, olası deneyim nesnelerini üretmek için uymak zorunda oldukları kural sistemlerinin elle tutululabilir olduklarını da gösteriyor; ama aynı zamanda, öznelliği "kuralların bütünlüklü olarak kavranabilir bir bağlamı halinde körelmiş olan" bir aşkınsal özne elle tutulamazdır.[6] Bir dil kuramı, özellikle de Wittgenstein'ın geç döneminde yolunu açmış olduğu bir gündelik dildeki iletişim kuramı, bilginin kuruluş kuramı ile rekabet eden ve aynı zamanda onu bütünleyen bir yaklaşım biçimidir; bu kuram tam da aşkınsal felsefenin düşünce zorlamalarından bağımsız olduğu için, eylem sistemlerinin özdeşliğini, aşkınsal Ben'in kollektif düzleme yansıtılmasıyla tahrif etmek yerine, birbirlerini tanıyan öznelerin öznelerarasılığı ilişkisinden geliştirmeye izin verir. Hegel'de ve üstelik diyalektik törellik kavramında[7] ayrıca Humboldt'ta da top-

---

[5] *Wittgensteins Traktat*, Frankfurt 199, s. 287 vd.

[6] Krş. Stenius, Apel ve benim Wittgenstein yorumlarımıza Walter Schulz'un yönelttiği eleştiri (*Wittgenstein, Die Negation der Philosophie*, Pfullingen 1967).

[7] Krş. benim incelemem: "Arbeit und Interaktion," *Technik und Wissenschaft als*

lumsallaşmış bireylerin iletişim sürecininin anahtarı bulunmasına karşın, aşkınsal benin mutlak öznede yeniden kurulmuş monologcu-luğu, Marx'ın kuramında ve onun felsefi olarak düşünsemiş öğrencilerinde izler bırakmıştır.

Düşünseme süreci baştan itibaren ve yanlış anlamaya yer vermeyecek bir biçimde, mutlak farklılıkları içinde birbirlerini aynı zamanda bilen ve tanıyan en az iki konuşan öznenin bir iletişimi olarak kavranılırsa, düşünsemenin diyalektik devinimi, sistematik bir biçimde görebildiği tözleştirmelerin yanı sıra, göremediği tözleştirmeler de üretir. Genç Lukács'ın tutarlı incelemelerinde (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) daha üst basamaklardaki öznelliklerin yansıtmalı üretimi kanıtlanabilir: kendisi için kurulmuş sınıflara önce tekil öznelerden ödünç alınan ve sonra özne olarak düşünülmüş bir kollektif tekiline atfedilmiş olan nitelikler yüklenir (sınıf bilinci, sınıf çıkarı, sınıfsal eylem). Elbette sosyal grupların ortak bir bilinci vardır, elbete ortak bir çıkarı savunabilirler, elbette ortak bir eylemde bulunabilirler, ama bu durumlarda hiç de tekil ya da aşkınsal bir özne gibi davranmazlar. Tekil özne daha çok öznelerarasılığın nesnel şiddet uygulayan ilişkileri içnide oluşur. Tarih felsefesel olarak düşünülmüş bir özne-nesne tutarsız kavramı için de benzer zorluklar ortaya çıkar; Marx'la bağlantılı olarak, ben de, dünya tarihinin öznesi olarak kurulan bir insan türü düşüncesinden kaçınmadım (*Theorie und Praxis; Erkenntnis und Interesse*). Ancak, önce toplumun, sözcüğün sibernetik olmayan anlamıyla "kendi kendini yönetmesine" izin verecek bir iletişim bağlamı (Mead'in universal discourse'u) kurulsaydı bile, o zaman da, ve hatta ancak o zaman, birleşen bireylerin sınırlandırılmamış ve zorlama içeremeyen iletişimine, ya da onların kendi kendineliğinden kurtarılmış istenç oluşturma sürecine, öznellik yani monologsal bir dünya kuruluşunun

---

'Ideologie', Frankfurt 1968 [Türkçesi, "Çalışma ve Etkileşim," *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul, 1997³].

merkezi özellikleri atfedilemezdi. Bu sorun, diyalektik düşünceyi, Marx'tan bu yana, kendi bütünsellik kavramına karşı her zaman devindirmiş olan materyalist nedeni de oluşturmuştur – ta ki, Adorno'nun, negatif diyalektiği, diyalektiğin kendi kendini olumsuzlaması olarak düşünmeye yönelik en radikal çabasına kadar. Ben, Hegel'in (ve Hegelci) somut genel kavramında idealizmin, onun iletişimin kategorilerini sonunda monologsal öznelliğin kategorilerine çekmesiyle yerleştiği savını savunuyorum.

Ve düşünseme felsefesinin bu düşünce zorlamasından kurtulmak için, sosyolojinin temel kavramı olarak 'anlam', ister Kantçı isterse de Husserlci gelenekte olsun, bilginin kuruluş kuramıyla bağlantılı olarak ortaya konulmalarıdır. Luhmann bunu şöyle dile getiriyor: "Anlam kavramı birincil olarak, yani özne kavramıyla bağlantılandırılmadan tanımlanmalıdır."[8] Luhmann, sosyolojik olarak yön değiştirmiş bir aşkınsal felsefenin hayal kırıklıklarından, benim gibi, 'anlam' temel kavramının gündelik dildeki bir iletişim kuramı bağlamı içinde ortaya konulması sonucunu çıkarmıyor; Luhmann bu kavramı sistem kuramına eklemek istiyor. Bu yön değiştirme, bilim politikası açısından, fransız sosyal bilimlerinde belirgin olan (Marksist) görüngübilimden yapısalcılığa yönelme eğilimiyle aynı değerdedir. Öznesiz yapılar –ister kendi kendini düzenleyen eylem sistemleri, isterse bireylerin ve toplumların bilinçdışı zihinsel durumları olsun– nesnelci olmayan bir sosyal bilime her şeyden önce, yaşama evreninin kuruluş kuramları özne kavramlarını böyle açıkça aşırı uyardıkları için ve Marksist kuram Husserl'e yeniden bağlanma ve Hegel'e geri dönme sırasında, düşünseme felsefesinin temel kavramlarının sosyal süreçlere dikkatsizce aktarılmasından kendini alıkoyamadığı için giren kavramsallaştırmalardır.[9]

---

[8] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 28.

[9] Krş. L. Sebag, *Marxismus und Strukturalismus*. Frankfurt 1967; Fransızcadaki

Daha Parsons, 'anlam' kavramını da işin içine katarak sosyalbilimsel bir sistem kuramı geliştirmeye çalışmıştır. Parsons'da 'anlam' öncelikle bir eylem kuramının temel kavramlarındandır. Bu kuram, kendi konumunu yorumlayan bir özneye atfedilen, yönelimsel, değere yönelik eylem kavramında odaklanmıştır. Böylece Parsons'un, Max Weber'le ve güney batı alman okulunun yeni kantçılığıyla bağlantı kurarak netleştirilmiş anlam kavramını[10] sistem kuramı açısından yeniden formüle etmesi gerekmektedir. Parsons, kültürel değerlerin, sibernetik yönetim hiyerarşisinde en yukarıya yerleştirilmiş bulunan denetim değerleri olarak yeniden yorumlanmasını, eylem kuramının temel kavramlarının sistem kuramının bağlantı çerçevesine entegre edilmeleri bağlamında bir kısmi sorun olarak ele alıyor. Parsons, bu sorunu pattern variables of value orientation'ı [değer yöneliminin kalıp değişkenleri, –ç.n.] (yani tüm değer yönelimlerinin temelinde yatması gereken genel karar verme seçeneklerini: affectivity vs. affective neutralitiy, specifity vs. diffuseness [attitudinal]; performance vs. quailty, universalism vs particularism [object-oriented]) eylem sistemlerinin temel işlevleriyle adaptation, goal attainment, integration, pattern-maintenance) sistematik bir biçimde bağlantılandırma yoluyla çözmeyi denemiştir. İlk kez 'Working Papers'da giriştiği ve sadece burada ayrıntılı bir biçimde yaptığı bu deneme başarısızlıkla sonuçlanmıştır.[11] Luhmann bunun üzerinde durmuyor. Yalnızca, Parsons'un

---

yapısalcılık tartışması için şimdi krş. W. Lepenis ve H. H. Ritter (hz.) *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt 1970.

[10] Shared meaning, value, value-orientation, culture, cultural objects [sırasıyla, paylaşılan anlam, değer, değer-yönelimli, kültür, kültürel nesneler, –ç.n.] gibi terimlerin, Rickert'in kültür felsefesinde karşılıkları vardır; actor, situation, action, interaction'u [sırasıyla, aktör, durum, eylem, etkileşim, –ç.n.] içeren action-frame of reference [göndermenin eylem çerçevesi, –ç.n.] bu temel kavramlarla ilintilendirilmeden anlaşılamaz.

[11] Parsons, Bales, Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe 1953, özellikle Bölüm 3, s. 63 vd. ve Bölüm 5, s. 179 vd. Eylem kuramının ve sis-

anlam kavramını işlevselci bir biçimde sorgulamadığını anımsatıyor. Luhmann yine de, anlam kategorisini Parsons'dan daha derinde, yani eylem kuramının düzleminin altında –sosyokültürel sistemlerin beklenmedik özelliği olarak, yani karmaşıklığın indirgenmesinin temel ve sosyokültürel gelişim aşamasına özgü biçimi olarak– ortaya koymak zorunluluğunu duyuyor.

Ben, bu denemenin de bir ikileme götürdüğünü göstermek istiyorum: ya eylem sistemlerinin anlamlı yapılarının netleştirilmesine yeten bir 'anlam' kategorisi kabul edilir, ki o zaman sistem kuramının temel kavramlarının çerçevesi kırılmış olur; ya da 'anlam' bu kategorik çerçeveyle uyum içinde kalır, o zaman bu kavram, nesnelci olmayan bir kavram stratejisinin kendisine yüklemek zorunda olduğu özgün kanıtlama yükümlülüğünü kaldıramaz. Bu durumda Luhmann, ödemek istemediği bedeli ödemek zorunda kalırdı: konu alanını "dışardaki gözlemcinin durduğu nokta"nın[12] karşısında seçen ve böylelikle hem verilere anlamı anlayıcı bir biçimde ulaşmayı hem de eyleyen öznelerin içinde birbirlerini anladıkları (ve sistematik bir biçimde yanlış anladıkları) anlam bağlamlarının yeniden kurulmasını yasaklayan bir sistem kuramıyla yetinmesi gerekirdi. Luhmann, görüngübilimsel olarak ortaya konulmuş bir anlam kavramını, sistem kuramı açısından uygun bilişi (information) kavramından, önce ayırıp sonra onu yine ancak seçme başarımlarıyla tanımlayarak, bu ikilemi gizliyor. Luhmann görüngübilimsel anlam kavramına bilişsel açıdan, sistem kuramı açısından uygun bir yorumlama çerçevesinde verebildiğinden daha zengin bir içerik veriyor.

---

tem kuramının unsurları arasında zengin sonuçlara yol açacak kombinasyonların dayanmaları gereken argümanlar, s. 81-85'te yer alıyorlar; önerilen düzenlemeler, olsa olsa çağrışına dayalı bir inandırıcılığa sahiptirler; ben bunları keyfi buluyorum.

[12] Krş. H. Stachowiak, *Denken und Erkennen im kybernetischen Modell*, 2. basım, Viyana/New York, 1969, s. 3 vd.

2. Luhmann, anlamın asıl işlevini, varlıkları öteki yaşantı ve eylem olasılıklarını dışlayan her defasında edimsel yaşantı ve eylemi, her defasında dışlanmış olasılıkların potansiyel varlığıyla uyumlu hale getirmek olduğunu düşünüyor. Anlam eşzamanlı olarak "Karmaşıklığın indirgenmesini *ve* sürdürülmesini, dolaysız verili olan, apaçık yaşantıyı, öteki olasılıklara göndermelerde bulunarak yerleştirmekle ... ve böylelikle onu rizikolu seçmecilik için donanımlı kılmakla"[13] başarıyor. Sistem kuramının kabullerine göre hep edimselleştirilebileceğinden daha çok yaşantılama ve eyleme olasılığı bulunduğu için, sistem seçme yapmak zorundadır, ve dünya sadece karmaşık değil aynı zamanda olumsal da olduğu çin, sistem, belirsizlik ve hayal kırıklığına uğrama tehlikesi koşullarında seçme yapmalıdır. Dünyanın karmaşıklığının anlamla sağlanan indirgenişi, el altındaki olasılıkların devinim alanını genişletir ve bununla birlikte şaşırma rizikosunu da sınırlandırır. Bu bakımdan, dünyanın karmaşıklığının anlamla sağlanan indirgenişi sayesinde seçmeciliğin arttırılışının, bilişi düzeyinin yükseltilmesiyle birlikte gitmesi gerektiği söylenebilir. Ama Luhmann tam da buna karşı çıkıyor: "Anlamın işlevi bilişide, sisteme göreli bir belirsizlik durumunun kaldırılmasında yatmamaktadır... Anlam seçmeci bir olay değildir, tersine sistem ve dünya arasında seçmeci bir ilişkidir..."[14] Eğer doğru görüyorsam, Luhmann, bir yanda, çevrenin algılanabilir *x* ayrı durum değişikliğine *n* özgün durum değişikliği kombinasyonuyla, varlığını koruyan sistem başarımlarıyla tepki verebilen organik bir sistemle; öte yanda *x'* ayrı durum değişikliğine bunlardan birini her algılayışında, bunun *x'* olası durum değişikliğinden biri olduğunun *bilgisi* temelinde, *n'* özgün durum açıklamalarının kombinasyonlarıyla tepki gösterebilen sosyokültürel bir sistem arasında ayrım yapmak istiyor. İkinci sistemin elinin altında,

[13] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 37.
[14] A.g.y., s. 34.

ilk sisteminkinden daha fazla bilişi de vardır; ama olası seçenekler devinim alanının anlamlı temsil edilişi, her şeyden önce bilişilerin, yine bilişi kavramının yardımıyla yeterince karakterize edilemeyecek başka bir *işlenme türüne* izin veriyor görünmektedir.

Luhmann, bilişi ile anlam arasında önemli bir ayrım yapıyor. Bilişi kavramı, haberlerin bir gönderici ile bir alıcı arasında taşınması olayına, haber tekniği açısından yine de tasarlanabilir bir iletişim olayına ilişkindir; göndericinin, verili bir sinyaller sıralamasında kendisine ve alıcıya ortak bir repertuar temelinde seçebildiği, olası işaretler ve işaret kombinasyonları arasından yaptığı, seçmeyi göremiyor. Sistem kuramının bağlantı çerçevesinde bilişiyi, karar verme baskısı altında şaşırtıcı bir duruma, yani yüksek dünya karmaşıklığı yüzünden riziko dolu bir ortama, yönelmesi gereken bir eylem sisteminin belirsizliğinin indirgenmesinin bir ölçütü olarak kavrayabiliriz. Böylelikle bir bilişi her zaman, bir sistemin deneyim durumuna bağlı bir değer gösterir: bir haberin *bilişi içeriği*, alıcının daha önceden neyi bildiğine bağlıdır.[14a] Buna karşılık, bir haberin *anlam içeriği* asla bilişinin şaşırtma değeriyle değişmez; edimsel bir aktarılma olayından bağımsız olarak geçerlidir. Bir dilegetirimin anlamı (onun her durumdaki bilişi değerinden farklı olarak), değişken iletişim bağlamlarında imlemlerin aynı kalmasıyla belirlenir. Luhmann bunu *istemeye değer* bir açıklıkla görüyor: "Bilişi kavramı hep, edimsel olarak verilmiş, sürekli değişen bilgi düzeyine ve bireysel olarak yapılanmış bir bilişiyi işlemeye hazır olma durumuna bağlı olarak anlaşılır, anlam kavramı ise böyle değildir. Bu yüzden bir ve aynı anlam bileşkesi, ne zaman ve kim tarafından yaşantısal olarak edimselleştirildiğine göre,

[14a] Alıcının her defasındaki bilişi durumundan bağımsız olarak ortaya konulan ve yalnızca, bir repertuar temelinde olası tüm sinyal olaylarına oranla ortaya çıkan sinyal olaylarının olasılığını dile getiren "nesnel" bilişi kavramı da, "öznel," alıcının bilişi durumuna bağlı bilişi kavramının sınır durumu olarak kavranabilir.

çok değişik bilişilere yol açabilir."[15]

Luhmann, araştırma stratejisi sadece organik aşamada gözlemlenebilen dil öncesi iletişim ve takas olaylarını, haberlerin aktarımı modeline göre bilişi kuramıyla açıklamayı[16] değil, anlam içeriklerinin dilsel iletişimini, bilişi alışverişine dayandırmayı da hedefleyen davranışbilimsel iletişim araştırmasıyla, kesinlikle bağlantı kurmuyor. Haberlerin aktarılması modeli, *köken olarak*, dile hakim olmayı, yani genel anlamlı, imlemleri aynı kalan anlatımları, kurallara göre üretme ve anlama edincini gerektiren bilişi süreçlerinden türetilmiştir. Bu yüzden, anlam ve bilişi arasında saptanan ayrımı dil kuramsal düzlemde analiz etme çabası, davranışbilimsel indirgemeciliğin karşı stratejisi olarak ortaya çıkıyor. Luhmann bu yolu seçmiyor; o anlamı daha çok bir dile sadece temel oluşturan, kendisi dil öncesi olan bir kategori olarak kavrıyor; anlamın yine eylem sistemlerinin bu "insani yaşantılamanın düzenleme biçimini" eylem sistemlerine sokan işlevini, seçmeciliğin artırılmasına göre ölçerek, anlam ve bilişi arasındaki, önce ortaya konulmuş bulunan ayrımı görelileştiriyor. Sistem kuramının saptanan bağlantı çerçevesinde takas olaylarının (anlam bağlantılarının alternatif yaşantı ve eylem olasılıklarının güncelleştirilmesi yoluyla temsili) dilsel görünümü bir bilişi olayı bakış açısıyla kavramsallaştırılmalıdırlar; karar verme zorlaması altında belirsizliğin azaltılamsına hizmet etmeyen, varlığı sürdürücü bilişsel verimler düşünülemez. Luhmann bu yüzden, bilişiyi ve anlamı önce ayrımlılaşırma ve sonra anlamın işlevini ancak bilişi kapasitelerinin niteliksel bir genişletilmesine göre ölçme çelişkisine düşüyor.

Bundan sonra, daraltılmamış anlam kategorisinin, sistem kuramının temel kavramlarıyla bağdaştırılamaz olduğunu kanıtlamak istiyo-

---

[15] Habermas, *Luhmann* (1971), s. 41.

[16] Krş. diğerlerinin yanı sıra C. Cherry, *Kommunikationsforschung – eine neue Wissenschaft*, Frankfurt 1963.

rum. Bu kavramlar *ilk olarak* monologsal bir bakış açısını dayatırlar (a). Sistem-çevre ilişkisi, gelenek dilinde Ben ve Ben-olmayan ilişkisi olarak resmedilir. Buna karşılık, anlamın yalnızca onun içinde üretilebileceği ve anlaşılabileceği gündelik dildeki iletişim, bir yanda Ben (sistem) ve karşıtı (Ben-olmayan = alter ego) ve öbür yanda ben ve konu (ben-olmayan = nesne) çifte ilişkisiyle belirlenmiştir. Dilsel iletişimde, öznelerin birbirleriyle konuştukları ve eyledikleri öznelerarasılık düzlemi ve, öznelerin hakkında anlaştıkları nesneler düzlemi, aynı kökenlidir. Bu yapı, bir iç-dış farkını kararlılaştırmaya yönelik sistem başarımlarına bağlı takas ilişkilerine dayandırılamaz. Sistem kuramının temel kavramları *ikinci olarak* empirik bir yaklaşım biçimini dayatırlar (b). Anlam ve bilişi arasındaki ayrım, ancak ilkesel olarak deneyim baskısından ve eylem zorlamasından kurtarılmış iletişimlere izin veriliyorsa, aynı imlemlerin konumdan bağımsız geçerliliği bakımından belirlenebilir. Böyle, etkileşim bağlamlarından koparılmış bir iletişim biçimi oluşturan tartışımlar, bu yüzden, dünyanın karmaşıklığının indirgenmesine yarayan olaylara dayandırılamazlar.

a) Luhmann 'anlam'ın özgül başarımını önce hayır-diyebilmenin antropolojik monopolüne başvurarak irdeliyor. Nietzsche ve Freud olumsuzlama ve dürtü bastırma arasındaki bağlantıya dikkat çektiler; Scheler bu bakış açısını sonra felsefi antropolojiye soktu. Heidegger'in kökten ontolojisinde, daha sonra Sartre'daki bir başka yön değiştirmede olduğu gibi, insanın var olanı olumsuzlama yeteneği, hiçle bir ilişki olarak tözleştirildi. Son olarak, Tugendhat, ontolojinin varsayımlarına karşı evrensel olumsuzlama başarımı üzerinde dil eleştirisel olarak çalıştı. Elbette, bu daha yeni denemelere olumlamayı ya da var saymayı önceden zaten olumsuzlanmış olanın olumsuzlanmasının sonucu, yani kendi içinde düşünsenmiş bir var sayma olarak kavramış bulunan Hegel öncülük etmiştir. Bir diyalektikçi olmayan Luhmann, belirlenmiş olumsuzlamanın bu Hegelci kullanılışın-

dan, olumsuzlamayı, dilin altında, üzerinde durulmamış olasılıkların (bir Gehlen kategorisi) gücül varlığını açıklayabilecek başarım olarak koymak için yararlanıyor: "Olumsuzlama tüm yönelimlere, pekiştirici bir yaşantı olarak eşlik eder. Belirli bir şeye yöneldiğimde, 'tüm ötekilerin' –hem o anda ilgimi çekmeyen mevcut olanın, hem de mevcut olmayanın, özellikle sürekli olumsuzlanabilirliğinin bana genel olarak başka yönelmeler yapmama izin veren, mevcut olmayan tehlikenin– olduğu gibi kaldıklarından eminimdir."[17] Şimdi, olumsuzlamanın dil öncesinde, yani hayır demeden önce ne anlama gelebilceğini tasarlamakta zorlansam da, olumsuzlamanın "edimselleştirilmemiş *öteki* olasılıklarla dolu bir dünyanın kuruluşu" için taşıdığı kökten önemi yadsımak istemiyorum. Olumsuzlamanın, nesne durumlarının belirlenmesindeki, yani, anlamın kuruluşunu zaten gerektiren çok karmaşık bir başarımdaki rolü elbette önemlidir. Ama, aynı imlemlerin genel olarak nasıl olanaklı olduklarına ilişkin kökten soruyu yanıtlamakta, olumsuzlamanın rolüne işaret etmek yardımcı olamaz.

Sosyokültürel aşamada her iletişim bir "anlamın ortak edimselleştirilmesini" olanaklılaştırıyorsa; Luhmann'ın doğru gördüğü gibi, bir bilişi alışverişinde dayanması gereken, aynı olan, "ortak olarak temel alınan anlam yapısı" ise,[18] o zaman, anlamın analizi ilk planda, imlemin aynılığının içinde temellendirildiği o "ortaklığın" (Dilthey) üretilmesinin yeniden kuruluşunu gerektirir. Mevcut olanın, konumdan bağımsız gücül varlığını, yani temsilin anlamını, olumsuzlama olasılığıyla ilinitilendirerek de irdelememizden önce; iletişimin imlemlerin aynılığını öncelikle güvenceleyen bir 'aynı olanın paylaşılması' olarak incelenmesi gerekir. Farklı öznelerin kültürel bir geleneği 'paylaştıklarından' (Parsons: shared meanings) söz ediyoruz. Anlamın anlamı, öncelikte, öznelerarasında paylaşılabilir olmasına, bir konu-

[17] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 36.
[18] A.g.y., s. 42 vd.

şanlar ve eyleyenler topluluğu için aynı olabilmesine bağlıdır. İmlemin özdeşliği olumsuzlamaya değil, öznelerarası geçerliliğin güvencesine işaret eder. Luhmann sorunun böyle ortaya koyuluşuna yabancı kalıyor. Luhmann anlam sorununa dolaysız ulaşmayı daha çok, Husserl'le birlikte "anlamlı yaşantıda gerçekten verilmiş olanın görüngübilimsel betimlenişi"nde arıyor. Tek başına duran özne, kendi analizlerinin çıkış noktası olarak kalır. Bu raslantısal bir durum değildir, çünkü sistem kuramsal yaklaşım biçimi, görüngübilimdeki aşkınsal ben kavramındaki gibi, (öznelerarasılık kökeninin ihmal edilerek) aynı monologsal anlam kavramına zorlar. Anlamlı iletişim, dil öncesi iletişim biçimlerinden, anlaşmayı, aynı kalan imlemlerin sayesinde sağlamasıyla ayrılır. Bir imlem ancak ve ancak, konuşmaya ve eylemeye yetkin en az iki özne bir dilegetirimle (simge) değişik konumlarda aynı anlamı bağlantılandırdıklarında, özdeştir. Ch. Morris, imlemin özdeşliğini empirik olarak aynı uyarıya gösterilen davranış tepkilerinin benzerliğine dayandırmayı önermiştir.[19] Ne var ki, uyarının aynılığını ve tepkilerin bezerliğini betimleyebilmek için, gözlemcinin düzleminde imlemin aynılığını zaten varsaymamız gerekir. Ben, bunun yerine imlemin özdeşliğini, kuralların öznelerarası kabulüne dayandırmayı önermek istiyorum, burada kuralları, empirik düzenliliklerde ayıran, normatif geçerlilikleridir. Bir A öznesi, bir kurala ancak, değişen olumsal koşulları göze almadan, hep aynı kurala uymakla, uyabilir. Kuralın anlamında, A'nın yöneliminin temelinde yatanın, aynı kaldığı içerilmiştir. Ama sonra en az bir başka B öznesi, A'nın verili durumda, istenen kurala gerçekten uyup uymadığını sınayabilmelidir. Wittgenstein bu durumu, bir kurala asla kişisel olarak uyamayacağımız biçiminde formüle etmiştir. A, kuraldan sapabilmek ve

[19] Bkz. benim Morris ve Mead karşılaştırmam: bu kitapta, yukarıda s. 177 vd., ve A. Müller, *Probleme der behavioristischen Semiotik*, Diss. phil. Frankfurt 1970.

sistematik hatalar yapabilmek durumunda olmalıdır; aynı zamanda B de sapmaları sistematik hatalar olarak görebilmeli ve eleştirebilmelidir. Bu iki koşul da yerine getirilirse, her iki özne için de, kuralda dile gelen imlem aynıdır – elbette, salt bu iki belirli özne için değil, A'nın ve B'nin rolünü üstlenebilecek tüm konuşma ve eyleme yetisi olan özneler için. Böylelikle, kuarlın öznelerarası geçerliliğini, yani onun kural olarak normatif statüsünü oluşturan şeyi, imlemin aynılığı temellendirir. Bu geçerlilik, kişisel olarak güvencelenemez, bu yüzden anlam her zaman simgeleştirilmiş bir anlamdır.

Peki kuralların geçerliliğinin öznelerarasılığı neye dayanıyor? B, kendisinden beklenen, A'nın kurala uygun davranışının sınanmasına, ancak, biri diğerine gerektiğinde bir hatayı *kanıtlayabildiği* zaman, yani gerektiğinde kuralın doğru uygulanışı hakkında bir anlaşma ortaya koyabildiğinde, girişebilir. Örneğin B, A'nın rolünü üstlenebilir ve onun neyi yanlış yaptığını gözler önüne serebilir. Bu durumda A, başlangıçtaki davranışını, böyle sonuçlanacaksa, B'ye kuralın yanlış bir uygulamasını kanıtlayarak gerekçelendirebilen eleştirici rolünü üstlenir. Bu *karşılıklı eleştiri* olanağı ve bir anlaşmaya götüren öğretme olanağı olmadan; her iki öznenin de, ona uymakla davranışlarını yönlendirdikleri kural üzerinde bir anlaşma olanağı olmadan, 'aynı' kuralın sözü bile edilemez;[19a] başka özneler de işin içine girmeseydi, aslında hiçbir kural olmazdı. Çünkü bir kural öznelerarasında geçerli olmalıdır.

Öznelerarası geçerliliği ilkönce kuran iki taraf arasındaki *karşılıklı ilişki* ama beklentinin karşılıklı bir yansımalılığını gerektirir: her iki taraf da ötekinin beklentisini bekleyebilmelidir. Yönelimsel eylemin bu temelini ilk olarak G. H. Mead analiz etmiştir.[20] Bir kuralın geçer-

---

[19a] Krş. H. J. Giegel, *Die Logik der seelischen Ereignisse*, Frankfurt 1969, s. 100, s. 102, s. 108 d.

[20] *Mind, Self and Society*, Chicago 1934; Almancası, Frankfurt 1968.

liliğin öznelerarasılığı, ve böylelikle, bir imlemin aynılığı, kuralla yönlendirilen davranışın karşılıklı eleştirilebilirliğine dayanır ve bu eleştirilebilirlik, davranışın değil davranış beklentisinin karşılıklılığını gerektirir. A, B'nin beklentisini ve tersine olarak da B, A'nın beklentisini önceleyebilmeli ve kendine mal edebilmelidir. Beklentilerin karşılıklı yansımalılığı, her iki tarafın da aynı beklentide "buluşmasının", kuralla nesnel olarak koyulmuş olan beklentiyi tanılamalarının, onun simgesel imlemini "paylaş"abilmelerinin koşuludur. Bu beklentilere yönelimler diyebiliriz.

Yönelimler, yani özdeş imlemlere yönelmiş ve anlamlarıyla anlaşılabilen, anlamlı yapılandırılmış beklentiler, bir öznenin basit beklentileri olarak koyulamazlar. Yönelimler sonradan, aynı öznenin ya da bir başka öznenin bir başka beklentisinin konusu yapılır yapılmaz, yansımalı da olabilen beklentiler değildirler. Simgeselliştirilmiş anlam düzleminde böyle "basit" beklentiler olamaz; *beklentiler sürekli, beklentilerin karşılıklı yansımalılığı sayesinde kurulurlar.* Buradan, anlamla sağlanan iletişimin, yalnızca eş zamanlı bir üst iletişim koşuluyla olanaklı olduğu görülüyor. Özdeş imlerler aracılığıyla iletişim, bir şeyin üzerinde, anlaşılmış olanın öznelerarası geçerliliği üzerine eş zamanlı bir anlaşmayla, anlaşmayı gerektirir. Şu anda mevcut olan, ancak bu temsilin konuşmaya ve eylemeye yetkin en az iki özne için ortaklığı kurulduğu ölçüde, simgeleştirimiş bir anlamla mevcut kılınabilir.

En basit bir temel kural ya da basit bir simge durumunda, bir imlemin özdeşliğinin nasıl olanaklı olduğunu araştırırken karşımıza çıkan, beklentilerin bu *ikili yapısı*, gündelik dildeki iletişim düzleminde açınmıştır. Öznelerarasılık düzleminde üst iletişimin, bir şey üzerinde, eşyalar, olaylar, kişiler, dilegetirimler ya da nesne durumları üzerinde iletişim kurulacaksa, yerine getirilmesi gereken bir koşul olduğu, konuşmanın yani konuşma ediminin temel bütünlüğünün sözdi-

zimsel biçiminde ve evrensel pragmatik içeriğinde[21] kanıtlanıyor. Her basit dilegetirimde (örneğin, sana, kitabı yarın geri vereceğime söz veriyorum) konuşma ediminin başat tümcesi, konuşmacılar/dinleyiciler arasındaki olası sunumsal içeriklerin pragmatik kullanım anlamını bağlayıcı olarak saptamak için kullanılır; bir konuşma ediminin bağımlı tümcesi, bir anlatımda, sunumsal içeriklerin kendilerini dile getirmek için kullanılır. Konuşma ediminin ikili yapısı, konuşmanın yapısını yansıtır; her iki taraf ta aynı zamanda şu iki düzleme basmadığında, bir anlaşmaya varılamaz: (a) konuşmacının/dinleyicinin üzerinde *birbirleriyle* konuştukları öznelerarasılık düzlemi, ve (b) *üzerinde* anlaştıkları konular, ya da nesne durumları düzlemi. Dilsel iletişime özgü olan, bir *şeyin* temsil edilmesi ya da bir şey *üzerinde* anlaşma yönelimsel ilişkisi, öznelerarası geçerliliği en az iki öznenin beklentilerinin karşılıklı yansımalılığında oluşturulmuş olan, pragmatik bir imleme bağımlılık içinde kurulur.

Ancak, imlemin özdeşliğini beklentinin karşılıklı yansımalılığına dayandırmak yeterli değildir; çünkü yansımanın karşılıklılığı, 'paylaşa'bilecekleri imlemler kurma beklentileri içinde 'buluşan' öznelerin, birbirlerini karşılıklı olarak kabul etmelerini gerektirir. (Burada, öznelerin, ilkin, karşılıklı kabul etme edimleriyle bağlantılı olarak, konuşma ve eyleme yeteneği olan özneler olarak oluşturduklarını varsayıyoruz. Ancak bu sorunu burada bir kenara bırakmam gerekiyor.)

Simgelerin geçerliliğinin öznelerarasılığını, yani imlemlerirn özdeşliğini ancak, beklentilerin, birbirlerini karşılıklı özne olarak tanıyan öznelerin karşısında, karşılıklı olarak öncelenmesi temellendirebilir. İmdi, öznelerarasılığın, paradoksal bir ilişki olduğu ortaya çıkıyor. Birbirlerini karşılıklı bir biçimde özne olarak *kabul eden* özneler, özneler konumunu aldıkları sürece, birbirlerini özdeş görmeli-

[21] Krş. J. Habermas, "Vorbreitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz," Habermas, *Luhmann* (1971), s. 101 vd.

dirler; her defasında kendilerini ve ötekileri aynı kategori altına koymalıdırlar. Ama kabul etmenin karşılıklılığı aynı zamanda birin ve ötekinin özdeş-olmayışını da gerektirir; hatta her ikisi de mutlak farklılık iddiasında bulunmalıdırlar, çünkü özne olmak, tam bireyleşmiş olma iddiasını içerir. Ben'in bu diyalektiği Fichte ve Hegel'den bu yana geliştirilmiştir.[22] Açıktır ki, öznelerarasılığın paradoksal ilişkisi, dilsel olarak, özellikle Humboldt'un işaret ettiği, şahıs zamirleri sistemiyle uygulanır. İçinde özdeş imlemlerin kurulduğu beklentinin yansımalılığı, iki öznenin de bir beklentiyi aynı zamanda hem kendi konumlarından hem de ötekinin konumlarından tanılayabilmelerini ve bekleyebilmelerini gerektirir. Bu da yine, konuşan ve eyleyen bir Ben, kendini karşısındaki bir başka Benle ancak bu beriki kendisinden farklı, onunla özdeş olmayan olarak saptandığında özdeşleyebildiği ölçüde bağdaşmaz olan diyalog rollerinin eşzamanlı olarak algılanmasını gerektirir. İki özne, öznelerarasılık düzleminde birbirleriyle konuşmak ya da eylemek için her karşılaştıklarında, bu paradoksal ilişkinin üstesinden gelirler. Çelişki içermeyen tüm iletişimlerin temelinde yatan, öznelerarasılığın paradok ilişkisini görebilmek için, şahıs zamirlerini kurala uygun bir biçimde kullanabilen bir konuşmacının edinci gereklidir: konuşmacı, kendisine 'ben' diyebilmeli ve kendisine aynı biçimde 'ben' diyebilen bir başkasına karşı 'sen' diye hitap edebilmelidir; bu arada ikisi de, dışarıda duran, sadece potansiyel konuşma katılımcılarına karşı ('ona' ve 'onlara' karşı) kendilerini'biz' olarak sınırlarlar.

Olası konuşmanın bu yapısı, yine konuşma edimlerinin yapısında yansır: bir konuşma ediminin her başat tümcesinde, bir birinci tekil şahıs zamiri gramatik özne yerine ve bir ikinci tekil şahıs zamiri de

---

[22] Krş. benim incelemem: "Arbeit und Interaktion," *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1968 [Türkçesi, "Çalışma ve Etkileşim," *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul, 1997³].

nesne yerine geçer, dil başarımsal (performativ) bir anlatım da yüklem olur. Bu biçimdeki tümceleri, ilk önce genel olarak karşılıklı tanımaya dayanan bir öznelerarasılık ilişkisini aynı anda hem üretmeye hem de serimlemeye yönelik, anlatımlarda, ikinci olarak da bağımlı tümcenin sunumsal içeriğinin her defasında belirli pragmatik kullanım anlamını (örneğin soru ya da yanıt olarak, iddia ya da emir olarak iletişim kipini) saptamak için yaptığımız anlatımlarda kullanırız. Konuşma edimleri karşılıklı ilişkilere dayanırlar. Sorma ve yanıtlama, iddia etme ve karşı çıkma, emir verme ve itaat etme rolleri, ilkesel olarak takas edilebilirler. Bu ilkesel takas edilebilirlik, gerçi yalnızca, her defasında diyalogu üstlenen bireylerin aynı zamanda kabul edilmeleri ve yine ilkesel olarak temsil edilemezlikleri koşulunda geçerlidir. Her konuşma ediminin performansı, böylelikle şahıs zamirinin kullanılmasıyla kurulabilen, karşılıklı olarak ben ve ötekinin özdeşliğini ve özdeş olmayışını olanaklılaştıran, öznelerarasılık ilişkisini gerektirir. Şahıs zamirinin kullanılışın mantığının incelenmesinin, öznelerarasılığın açıklanması yükünü de taşıması gerekir.

Ama bu argümantasyonu, artık, anlamın anlamının, ister yaşantılamanın görüngübilimine olsun isterse de karmaşıklığı indirgeyen bir eylem sisteminin seçme biçimine, monologsal bir geri dönüşle kavranamayacağını görebileceğimiz noktaya getirdiği için burada yarıda bırakıyorum. Anlam, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan öznelerin beklentilerinin karşılıklı yansımalılığında, özdeş imlem olarak oluşur. Öznelerin, bir şey hakkında anlaşabilmek için birbirleriyle karşılaşmaları gereken öznelerarasılık düzlemi, olası konuşmanın yapısına bağlıdır. Öznelerarası geçerliliği olmayan anlam düşünülemez; bu yüzden anlam önce sürekli simgelerde dile gelmelidir; özdeş bir imlemin dar anlamında, dil öncesi anlam gibi bir şey var olamaz. Gerçi anlamın dilselliği, onun sözel olmayan eylemlerde ve bedene bağlı dışavurumlarda da tümceler de olduğu gibi dile gelemeyeceği

demek değildir. Ama, dışavurumlarda ve eylemlerde serimlenen tüm anlam içerikleri, ilkesel olarak dilsel anlatımlara da dönüştürülebilmelidirler (oysa, konuşmanın tüm semantik içerikleri asla eylemlere ve dışavurumlara tercüme edilebilir değillerdir). Anlam birincil olarak gündelik dildeki iletişime bağlıdır, 'yaşantılara' değil. Elbette, anlam yönelimlerde, beklentilerde ve korkularda, arzularda ve görüşlerde dile gelir, ama yönelimler, anlaşılabilir oldukları ölçüde, öznelerarası geçerliliktedirler; dile getirilmeleri gerekir, ve asla salt kişisel değillerdir.

b) İmdi, Luhmann'ın, anlam kavramını netleştirirken dayandığı momentin, göreli bir haklılığı da vardır.[...]

Gündelik dildeki iletişimin ikili yapısı, iletişimsel eylemlerde içerilen geçerlilik iddiaları, tartışıma geçişin ilkesel olanaklılığına bağlı oldukları ölçüde, eylem ve tartışım arasındaki alternatifi olanaklılaştırır. Katılanların bilişi alışvrisind bulunmadıkları, ne deneyim yaptıkları ya da ilettikleri, ne de eylemleri yönettikleri ve gerçekleştirdikleri, tersine argümanları aradıkları ve temellendirmeleri verdikleri bir iletişim biçimini kabul etmezsek, anlam ile bilişi arasındaki ayrım süremez. Tartışım, etkileşimin zorlamalarından kurtarılmış biçimde, bir gündelik dilde iletişimdir. Bu yüzden, iletişimin yalnızca, eylem kararlılığının yararına şaşırma rizikolarını ortadan kaldıran, yani dünyanın karmaşıklığını indirgeyen bir olay biçiminde görünebildiği bağlantı sistemini aşar. Burada yine de olumsuzlama belirleyici bir rol oynar; tartışımlar anlatımların geçerlilik kipinin gücülleştirilmesine dayanırlar. Bir tartışıma girdiğimizde,eylem sırasında sunumsal içerikli tümcelerle sürekli bağlantılı olan varoluş varsayımını (yani, etkileşimlerde, özne dilegetirimlerinin ve yüklemsel belirlemelerin yardımıyla üzerinde anlaştığımız konuların, her defasında tanılanabilecekleri yolundaki naif beklentiyi) olumsuzlarız. Ancak varoluş çekincesi, iddiaları hipotezlere, olguları, sorunsal nesne durumlarına

dönüştürür. Daha etkileşim bağlamlarında bilişsel açıdan önemli bir statüsü olan dilegetirimler, yani yorumlar ('Sen buna ne diyorsun? Bu dilegetirimin anlamı ne?' sorusuna verilen yanıtlar); iddialar ('Bunun aslı nedir? Olan nedir?' sorusuna yanıtlar); tekil açıklamalar ('Bu neden oldu? Neden bunu yaptı?' sorusuna verilen yanıtlar); ve son alarak normatif gerekçelendirmeler ('Sen bunu neden yaptın?' sorusuna yanıtlar) da geçerlilik iddiaları sorunsallaştırıldığı anda, statülerini değiştirirler. Böylelikle bu konuşma edimleri eylem bağlamından alınıp tartışma konusu edildiklerinde, yorumlar yorumlamalara, iddialar sunumlara, tekil açıklamalar kuramsal gerekçelendirmelere, normatif gerekçelendirmeler kuramsal açıklamalara dönüşürler; yani hepsi de geçerlilik iddiası için nedenlerin verildiği tümcelere, yani argümentasyonların karmaşık bağlamına ait olan tümcelere dönüşürler.

Tartışım, temellendirmeler vermeye yarar, ama temellendirmeler ek bilişiler içermezler. *Tartışımda, katılanlar sadece ve sadece geçerlilik bağlamlarının netleştirilmesine yönelmişlerdir.* Yalnızca deneyim ve eylem sistemlerinde görev yapan bilişiler, tartışıma adeta yalnızca dışarıdan girerler. Elbette, tartışımsal olarak işlenmiş, temellendirilmiş tartışım tümceleri, yine eylem sistemlerine bilişiler olarak geri verilebilirler. Ama tartışımın çerçevesi içinde deneyimler ve eylemler devre dışı bırakılmışlardır. Her iki "sistem" arasındaki bu ayrım, geçerlilik sorularının, doğuş sorularından yalıtılmasına izin verir. Tartışım, etkileşimlerin empirik bir bağlamı tarafından, bu empirik koşulların, argümantasyonun bağlamıyla karışmayacakları bir biçimde 'taşınırlar'.

Tartışımın, yine anlatımların geçerliliğinin açıklanmasına yarayan, bir yargılama süreciyle karşılaştırılması, deneyimi olanaklılaştıran ve karar vermeyi gerektiren, ve Luhmann'ın rizikolu seçmecilik zorlamasıyla belirlediği bu alanla araya, böyle özgün bir biçimde me-

safe koymaya açıklık getirir. Henüz soruşturmaya yarayan süreç de burada tartışımın değil iletişimsel eylemin koşulları altındadır. Tarafların hangi olguları ilettikleri, hangilerini gizledikleri; veriler için hangi yorumlamaları ve hangi açıklamaları buldukları, onların bir etkileşim bağlamındaki sosyal rolüne ve ilgisine bağlıdır. Taraflar, bir strateji oyunundaki gibi, kazançlara ulaşmak ve kayıplardan kaçınmak isterler. Hedefleri doğruluğun bulunması değil, tartışmalı bir durumun kendileri için hep elverişli bir karara bağlanmasıdır. Hatta yargıç bile kurumsal olarak, doğruluğu bulma hedefini, tarihleri saptanmış kararlara varma, yani uygun bir süre içinde kararını bildirme yanında ikincil kılmak zorundadır. Rol dağılımıyla tanımlanmış bu hedefin stratejik gerçekleştirilmesinin aracı olarak tartışma, bir tartışım değildir. Bir tartışım daha çok, doğruluğun ortaklaşa aranması, yani sadece anlaşma amacına hizmet eden ilkesel olarak sınırlandırılmamış ve zorlamasız iletişim iddiasıyla yapılır; burada, anlaşma olguya karşıt olarak belirlenmesi gereken, normatif bir kavramdır.[23] Tartışım bir kurum değildir, kesinlikle bir karşıkurumdur. Bu yüzden bir "sistem" olarak da kavranamaz, çünkü yalnızca işlevsel buyruklara itaat etmek zorunda olma baskısının devre dışı bırakılması koşuluyla işler.

Luhmann bu momenti, karmaşıklığın *korunmasının* özgün başarımı olarak ele almaya çalışıyor. Ancak, karmaşıklığın korunması, deneyimlerin, üzerinde varoluş çekincesiyle anlaşabileceğimiz varsayımsal nesne durumlarına dönüştürülmesi, kendisini özgün bir biçimde tanımlayanı ancak belirsizlik altında karar verme gerçeklik baskısından kurtularak başarabilen bir tartışma biçimi olarak tartışıma bağlıdır. Buna karşılık Luhmann karmaşıklığın korunmasını yine yalnızca eylem işlevselci bir biçimde, eylem sistemlerinin seçme ve-

[23] Krş. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz," Habermas, *Luhmann* (1971), 101 vd.

rimlerinin bir artırılması olarak anlayabiliyor. Karmaşıklığın korunmasını, dünyanın karmaşıklığının indirgnmesini *bütünleyici* bir verim olarak değil, yalnızca onun en etkili kipi olarak düşünebiliyor. Ama o zaman, daha önceden konulan, anlam ile bilişi arasındaki ayrım sürdürülemez, anlam eylem sistemlerinin *özgül* bir donanımı olarak savunulamaz. Gündelik dildeki iletişimin temel kavramı olarak anlam, ne karmaşıklığın indirgenmesinin bir biçimini belirler ne de karmaşıklığın korunmasını sağlar; bu kategori daha çok sistem kuramının çerçevesini kırar, çünkü iletişimsel eylemin tartışımlara sürekli keskin bağımlılığına gönderme yapar ve böylelikle eylem sistemlerinin ancak, daha çok uyum sağlama sistemleri –yani gündelik dildeki iletişim sistemleri– oldukları ölçüde işleyebildiklerini açığa çıkarır. Luhmann, anlamın işlevini "öteki olasılıkların gösterilmesi ve onlara ulaşmanın denetimi" olarak belirliyor. Ama Luhmann bu bir olasılıklar ufkunun içerilmesi anlamını, ancak anlamın işlevinin sistemle bağlantısını, temellendirebilir iletişimsel eylem bağlamlarına, yani üzerinde konuşulmayan geçerlilik iddiaları tartışımlarda sınanabilen iletişimlere, uzatmakla saptayabilir. Luhmann, dil öncesi bir anlam kategorisiyle kaçınmak istediği bu ikilemden yine de kaçamıyor: ya kısaltılmamış anlam kategorisinden, ya da sistem kuramının bağlam çerçevesinden vazgeçmesi gerekiyor.

III. Deneyim Dünyasının Kuruluşu ve Dilsel İletişim

Luhmann, 'anlam' kavramını ortaya koyarken tek bir stratejiye uymuyor. İki eğilim birbirleriyle çatışıyorlar. Luhmann bir yandan, anlam kuruluşunu yaşantılama içine konumlandırma eğilimi gösterirken, diğer yandan yaşantılamanın ve eylemin, temelde yatan bir anlam edincininin türetilmiş ve aynı kademedeki kipleri olduklarını öne sürüyor.

Luhmann'ın "yerine getirilmesi gelecek sayesinde hazırlanan ve

geçmiş sayesinde kesinleştirilen, her zaman ancak şimdiki zamanda gerçekleşebilen, *anlam kurucu yaşantılamanın* vazgeçilmez varlığına"[1] geri dönüşü, kendisine öncelikle, Husserl'in görüngübilimsel anlam analizleriyle bağlantı kurma ve işlevselci olmayan bir anlam ön kavramından yola çıkabilme avantajını veriyor. Böylelikle, işlevselci kavram stratejisinin baskısı karşısında, anlamın, karmaşıklığın korunmasına yaradığına inandırıcılık kazandırabiliyor. Yaşantılama sırasında, karmaşıklığın indirgenmesini önceden verilmiş olarak ele alırız; 'yabancıların indirgediği' dünyanın karmaşıklığı yaşantılamada sadece saklanır. Gerçi bu kavrayışın karşısına iki zorluk çıkmaktadır. Luhmann gibi, anlam kuruluşunu, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan öznelerin öznelerarasılık ilişkisinden koparıp, dil öncesinde, yaşantılamanın öznelliğine yerleştirirse, indirgenmiş olarak zaten verilmiş bir karmaşıklığın 'alınması' sorunu ortaya çıkar. Elbette Luhmann'ın elinde bu, başka sistemlerin seçme başarımlarının aktarılması (yani, indirgenmiş karmaşıklığın, gerçekleştirilmiş indirgeme başarımlarını bir kez daha gerçekleştirme zorunluluğu olmadan alınması) sorunu için, adeta sistem kuramsal bir kavram bulunuyor. Bunun için erk, sevgi, doğruluk, para[2] vb. gibi aktarım ortamları vardır. Ama haber tekniğine ilişkin bir bağlantı çerçevesinde geliştirilmiş bulunan, aktarma başarımını, parçacıkların taşınması gibi tasarlayan ve bu kavram, oysa Luhmann'ın da gördüğü gibi, *öznelerarasında paylaşılan imlemlerin ortaklığının temelinde yatan*, anlamla sağlanan iletişim olayını, atlamak zorundadır. Anlam öznelerarasılık düzleminden kovulup, orada karmaşıklığın korunmasına hizmet etmek için yaşantılama karantinasında yalıtılıdığında, zaten azaltılmış karmaşıklığın aktarılması, çözümü için artık anlamın özgül olarak kullanılamayacağı, *sonradan ortaya çıkan* bir sorun olur. Bu durum Luhmann'ın

---

[1] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 59.

[2] "Soziologie als Theorie sozialer Systeme," a.g.y., s. 126 vd.

"tüm iletişimin, kendisinde bilişisel şaşırmaların dile getirilebildikleri anlamı, verilmiş olarak *varsaydığı ve aktarmadığı*"[3] görüşüyle çelişmektedir. İkinci zorluk ise, anlam kuruluşunun yaşantılama içine konumlandırılmasının, bir olası deneyimler dünyasının anlamlı yapısını, eylemin işi olan, karmaşıklığın azaltılmasının gerçekleştirilmesinden koparmasıyla ortaya çıkmaktadır. Eğer yaşantılama, yabancıların indirgediği karmaşıklığı sadece teslim alırsa, anlamın kuruluşunun yeri, seçme başarımlarının yeriyle özdeş değildir. Öte yandan anlamlı yapılandırılmış imlem sistemlerinin yapısının seçme başarımının yapısından farklı olduğu düşünülmelidir.

Bu yüzden Luhmann "sosyolojik kuramın temel kavramsal yaklaşım biçimini, yeniden anlam kavramına dayandıran ve bu kavramdan yaşantılamayı ve eylemi, eşit dereceli, işlevsel olarak eşdeğer, ama farklı türdeki indirgeme biçimlerini türeten"[4] bir başka düşünceye öncelik tanıyor. Sonra anlam, yaşantılama ve eyleme yoluyla aynı biçimde değil ama aynı ölçüde kurulur; her iki durumda da anlam dünya karmaşıklığının indirgenmesine yarar. Yaşantılanan anlam gerçi yabancılar tarafından indirgenmiştir (yani aktarılmış indirgeme çalışmasının teslim alınmasıyla ortaya çıkmıştır), eylem anlamı ise özindirgenmiştir, yani sisteme ait bir başarımdan kaynaklanmıştır. Bu düşünceye göre, yaşantılamayla kurulmuş anlam kavramından, karmaşıklığın korunması önemli momenti yok edilmiştir; yaşantılama şimdi karmaşıklığın indirgenmesinin bir biçimi olarak görülmektedir. Yabancı seçme başarımlarının alınması, bir sistemin varlığını koruması için, dünyanın karmaşıklığının sistemin kendi indirgeme başarımlarında ortadan kaldırılmasıyla aynı hizmeti görebilir. Yaşantılama ve eyleme azaltmanın işlevsel açıdan eşdeğer biçimleri olarak görülmektedirler. Öncelikle, bu düşünüşün, deneyim dünyasının

[3] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 43.
[4] A.g.y., s. 79.

kuruluş kuramlarının ürününü, Luhmann'ın yapmak istediği gibi, sosyolojinin temel kavramları içine sokmaya izin vermediğini göstermek istiyorum (1). Sistem kuramı, deneyim dünyasının kuruluş kuramının ve toplumun iletişim kuramının birbirini bütünleyen yaklaşım biçimleriyle bağdaşmaz. Bu bağlamda, Luhmann'ın karşısına iki zorluk daha çıkar: birey ve toplum sınıflandırması ve olguların ve normların ayrılması (2).

1. Luhmann'ın öne sürdüğü gibi, yaşantılama ve eylem arasında, karmaşıklığı indirgeyici başarımları bakımından, işlevsel bir eşdeğerlilik varsa, o zaman yaşantılar ve eylemler birbirlerini ikame edebilirler. İndirgemenin iki biçimi arasındaki sınır, gerçi gelişigüzel değildir ama değişkendir; bir sistemdeki yaşantıların ve eylemlerin göreli bölümlerinin değiştirilmesinin karşısında sadece uygulanabilirlik engelleri vardır: "Algılanabilir şeylerin anlamını, bu şeylerle işi olan öznelerin eylem dizileri olarak kurmak olanaklıdır, ama son derece amaç dışıdır. Anlamı işlemeyi eylem olarak değil, yaşantılama olarak ele almanın ya da yaşantılamanın, uzun süre değişmez bir biçimde avantajlı kaldığı konular vardır... Aslında, böylelikle, indirgem biçimleri olan yaşantılamanın ve eylemenin işlevsel bir eşdeğerliliğinden yola çıkılabilir..."[5]

İmdi, Luhmann, yaşantılamanın ve eylemin işlevsel eşdeğerliliğini, ancak bu iki kategori birbirinden bağımsız olarak belirlenebilirlerse, öne sürebilir. Açık ki, Luhmann, yaşantıyı ve deneyimi, bilişsel başarımlar tarafına, eylemi ise praksis tarafına koyan geleneğin felsefi ön kavramlarını izliyor. Bilişimde, bize verilmiş olan gerçekliğe yöneliriz (zaten indirgenmiş karmaşıklığın alınması); praksisde ise, gerçekliği yeniden biçimlendiririz (dünyanın karmaşıklığının azaltılması). Luhmann, daha sonra onların işlevsel eşdeğerliliğine yönelik geleneksel olmayan iddiada bulunabilmek için, bu bilişim ve

[5] A.g.y., s. 78 vd.

eylem karşıtlığını varsayıyor. Ama tam da bu geleneksel karşı karşıya koyma, deneyim dünyasının kuruluş analizi karşısında tutarlı kalamıyor. Böyle bir analizi burada yapamam ve Wellmer'in nedensellik ve açıklama üzerine, daha önce adı geçen incelemesine gönderme yapıyorum;[6] bu bağlamda P. Lorenzen'in protofizik kuramı da önem taşıyor.[7] Sözü edilen incelemelerde, bir olası deneyim nesneleri dünyasının yapısını, duyusal algılamanın, eylemin ve dilsel temsilin sistemli bir biçimde birlikte etkimesine dayandıran bir kuruluş kuramı belirginleşiyor. Luhmann'a göre de, simgesel (Dilthey) olmasa bile, yine de yönelimsel (Husserl) bir yapısı olması gereken, belirsiz çağrışımlarla yüklü 'yaşantılama' dilegetiriminin yerine, açık anlamlı bilişsel dilegetirimler olan deneyimi ve görüşü koyarsak, en azından, geleneksel bir bilişim ve eylem karşıtlığın kavrayışının eleştirilebileceği doğrultu belirir.

Duyu organlarıyla sağlanan deneyimimiz duyusaldır ya da, duyusal deneyim temelinde kurularak, iletişimseldir. Duyusal yaşantı, şeylerin, olayların ya da şeylere atfettiğimiz durumların (bir şeyin, belirli bir durumda olduğunu görürüz) algılanmasına götürür. Duyusal deneyim temelindeki iletişimsel deneyim, kişilerin, anlatımların ve kişileri atfettiğimiz durumların (bir kimsenin,belirli bir durumda bulunduğunu 'görürüz', yani anlarız) anlaşılması için algılamalara götürür. Luhmann, deneyimlerin, şaşırtıcı oldukları, yani nesneler hakkındaki kararlılaşmış beklentileri boşa çıkarttıkları ve değiştirdikleri için ve bunu yaptıkları ölçüde, bilişisel içeriğe sahip olduklarına işaret ediyor. Deneyimlerin onlardan farklılık gösterdiği bu şaşırtma dosyaları, kendisiyle deneyimde bulunduğumuz nesneler hakkındaki

---

[6] F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt 1968.

[7] P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt 1968; K. Lorenz ve J. Mittelstraß, H. Dingler'in *Die Erfreifung des Wirklichen*'ine giriş yazısı, Frankfurt 1969; ayrıca: P. Janich, *Die Protophysik der Zeit*, Mannheim 1969.

görüşlerdir. Deneyim nesneleri hakkındaki görüşlerimizi söyleyebiliriz, ama bu görüşler ancak belirli bir biçimdeki tümceler içinde dile getirilebilirler. Empirik içerikteki betimsel tümceler, belirli bir grameri olan bir dile: ya şey-olay diline ya da şeyler ve olaylar hakkındaki dilegetirimlerin yanı sıra kişiler ve anlatımlar hakkındaki dilegetirimlere de olanak veren yönelimsel bir dile aittirler. Bu dillerin sözdizimini analiz ettiğimizde, olası deneyimin nesne alanını önceden yapılandıran kategorilerle karşılaşırız. Deneyimin nesneleri hakkında, deneyimlerle boşa çıkarılabien, belirli ön görüşler oluşturmak için, olası deneyimin nesnelerini genel olarak neyin oluşturduğunu: bir nesne alanının genel yapılarını, önceden varsaymalıyız. Duyusal deneyimlerimiz için, devingen cisimlerden oluşan bir nesne alanı, iletişimsel deneyimlerimiz için ise konuşarak ve eyleyerek kendini anlatan öznelerden oluşan (algılanabilir nesneler alanıyla sürekli koordinasyon içindeki) bir nesne alanı tahmin ederiz. Nesne alanları, temel kavramlar sistemlerini oluştururlar, bu sistemlerde olası deneyimler örgütlenebilmeli, görüşler olarak da formüle edilebilmelidirler. Deneyimlerin nesnelerle örgütlenmesi durumunda, temel kavramları bilişsel şema olarak; deneyimin nesneleri hakkındaki görüşlerin formüllendirilmesi durumunda ise onları semantik kategoriler olarak tasarlayabiliriz. Açık ki, bu deneyim ve dil düzlemi arasındaki bağlantı eylem yoluyla kurulur, ve bu eylem araçsal ya da iletişimsel olabilir.

Bu durum, nesneleri tanılayabilmek için, isimler ya da işaretler gibi özne dilegetirimlerini onlara uyarak uyguladığımız kuralları aradığımızda belli olur. Bunu yaparken niceliksel dilegetirimlere (sayı sözcüklerine) ve uzama, zamana ve töze ilişkin tekil terimlere dayanırız. Dilsel işaretleme sisteminin deneyim bağlamında aynı zamanda işleyebilmesi, yani nesnelerin tanılanmasına izin vermesi için, belirli işlemleri yapabilmeliyiz. Sayı sözcüklerinin somut uygulanması, arit-

metiğin kurucu yasalarına vakıf olmayı gerektirir. Uzam, zaman ve töz işaret edici diyalektik dilegetirimlerinin tam uygulanması, devingen cisimler söz konusu olduğu sürece, uzamı, zamanı ve kütleleri ölçmeye yönelik temel işlemleri gerektirir. Bu sırada, dil oyununun gramerini, fiziksel ölçmede saptayan ideal istemlere uyarız. Kişiler ve anlatımlar söz konusu olduğu sürece, uygun işaret edici dilegetirimleri ancak iletişimsel edinç temelinde uygulayabiliriz. Onun yardımıyla olası konuşma durumlarını oluşturabileceğimiz, evrensel-pragmatik kural sistemini iyi bilmemiz gerekir.[8] Çünkü konuşma ve eyleme yetisi olan bir özne ya da onun anlatımlarından biri, ancak, bu özneyle konuştuğumuz ya da eylediğimiz özneerarasılık düzleminde tanılanabilir.

Bir yanda protofiziğin, öbür yanda evrensel pragmatiğin kurallarına, simgesel bir işlem yapma biçiminde uyarız; bu işlemler adeta gündelik yaşam praksisimizin makro etkinliklerinin alt yapısıdırlar. Bu işlemler, eylemimizin, hem araçsal eylemin, hem de etkileşimin, altyapısıdırlar; çünkü teknik kuralları ve eylem normlarını türetebilmemiz için, protofiziğin ve evrensel pragmatiğin kurallarına ek olarak yalnızca bir kategorinin daha eklenmesi gerekir: bu kategori de nedenselliktir. Nedensel ilişkilerin çeşitli dilbilimsel temsilcilerinin, işaret edici dilegetirimler sınıfına dahil olmamalarına karşın; nedensellik olmadan, işaretleme sistemi de eksik kalır. Wellmer, Sellars'a dayanarak, nedenselliği, işaret edici yüklemlerinin kullanılmasının mantığı temelinde analiz ediyor. Nedensellik, ona göre deneyim nesnelerini, yasaya uygun bir bağlantı düşüncesi altına getirebildiğimiz temel kavramdır: her olay, her anlatım, her durum bir nedenin sonucu olarak kavranabilmelidir. Şeylerin ve olayların yasaya uygun bir bağlantısı varsayımının, yalnızca araçsal eylemin işlev sahasında bir anlamı vardır; buna karşılık düşen, anlatım nedenlerinin varsayılması

[8] Krş. Habermas, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 101 vd.

ise ancak arı iletişimsel eylem modelinde bir anlam taşır. Elbette, nedensel genelleştirmelerde adeta, tekil açıklamalar için tartışımsal temellendirmeler, yani kuramsal açıklamalar bulmanın olanaklı olduğuna ilişkin bir vaad içerilmektedir.

Bu değinmeler, nedensellik, uzam, zaman ve töz gibi bilişsel şemaları araçsal eylemin işlev sahasında, ya da arı iletişimsel eylem modeline göre, uygun empirik dillerin grameri üzerinde resmederek, olası deneyimin nesnelerinin kurulmasına girişti̇ğimiz iddiasına inandırıcılık kazandırmak için, bu noktada yeterli olmalıdırlar. Kantçı bir dil kullanacak olarsak, görü biçimlerini ve anlık kategorilerini, olası eylemin bağlamlarında 'şematize ettiğimizi' de söyleyebiliriz. Kant'tan farklı olarak biz, araçsal ve iletişimsel eylem bağlamlarında farklılık gösteren bir şematize etme öne sürüyoruz.

İmdi, bir an için, bu deneyimin kuruluş kuramının inandırıcı bir biçimde geliştirilebileceğinden yola çıkarsak, yaşantılamanın ve eylemin işlevsel eşdeğerliliği iddiası tutunamaz. Gerçi, empirik düzenlilikler hakkında, betimleyici *tümceler* ya da görüşler arasında: her ne zaman x, o zaman y; ve bir yandan da, y durumunu, x durumunu üreterek ortaya koyan, buna uygun araçsal *eylemler* biçiminde, ikame ilişkileri vardır. Her tümce, kendisine uygun işleme kılavuzluk eden kuralın ya da yönelimin formüle edilmesi olarak anlaşılabilir. Aynı durum iletişimsel eylem için de geçerlidir. Ama, olası deneyimin nesnelerini yalnızca eylemlerin bağlantı sistemi içinde kurduğumuz doğruysa, nesnelerle yaptığımız *deneyimler* ve *eylemler* arasında bir ikame ilişkisi var olamaz. Bilişim, deneyimin, dilin ve eylemin bir birlikte etkimesinin sonucudur; buna karşılık, temellendirmeleri veren kuram, içinde ne bir deneyimde bulunabileceğimiz, ne de eyleyebileceğimiz tartışımlara dayanır. Bilişimin ürünleri, eyleme ilişkin deneyimler, bilişiler olarak aktarılabilirler. Bilişi, bilişimin saklanma ve taşınma biçimidir; eylem baskısı altındaki sistemlerde, bilişim ve

bilişi, tartışımsal temellendirmeden farklı olarak, belirsizliğin ortadan kaldırılmasına, yani dünyanın karmaşıklığının indirgenmesine yararlar. Ama, bilişide, bilişimde olduğu gibi, eylem bağlamı zaten dile getirilmiştir: sosyal sistemlerin varlığı koruyucu başarımları, her defasında yaşantılama *ya da* eyleme kiplerinden birine alternatif olarak görülemezler, daha çok, karmaşıklığın indirgenmesini ancak ikisiyle, bilişim ve eylemle *birlikte el alındıklarında*, yani bilişiyle karar verme ve deneyime dayalı işlem yapma sayesinde, başarırlar.

Luhmann bilişim ve eylem ilişkisini görmüyor, çünkü kuruluş kuramsal yaklaşım biçimini, iletişim kuramsal yaklaşım biçiminden ayırmıyor ve bu yüzden bu iki kuramsal yaklaşım biçimini, birbirleriyle uygun bir biçimde ilişkilendiremiyor. Bu durum, yaşantılamadaki nesnel, sosyal ve zamansal boyutları ayırma önerisinde belirginleşiyor. Ben, Luhmann'ın yaşantılamanın zamansal boyutunu irdelemesiyle bağlantı kuruyorum, çünkü burada zamanın şematize edilmesi farklılık gösteren eylem bağlamlarının açıklıkla serimlenmesine izin veriyor: Luhmann, kurucu yaşantılamanın zamansallığını ve zaman konumunu, kurulmuş anlamın zamansallığının ve zaman konumunun karşısına koyuyor. Bu ayrıma, önce Bergson'un sonra Husserl'in, Hartmann'ın ve Heidegger'in zaman incelemelerinde geliştirilmiş olan güdüler giriyor: "Kurulmuş anlam, olay olarak, öznel yaşantılamayı geleceğini geçmişine dönüştürerek hızla ilerleten, nesnel bakımdan sabit bir zamanla ilintilidir. Gelecek ya da geçmiş olarak nitelendirmeler, bu tasarıma göre salt özneldirler, ancak ve ancak zamanın kendisi tersinmezdir. Buna karşılık, sürekli şimdiki zamanda mevcut yaşantılamanın sürekliliği ise, ancak kendini sabit kalan olarak, anlamlı kurulmuş olayları ise akıp geçen olarak görmekle tasarlanabilir. Zamanın iki versiyonu da olasıdır ve eşit ölçüde haklıdır."[9] Zamanın analizi, bir zaman yaşantılamasının görüngübili-

[9] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 59 vd.

miyle bağından koparılıp, bunu yerine olası deneyimin nesnelerinin zamansal yapısı, kuruluş kuramı açısından açıklamaya çalışıldığında, Luhmann'ın ayırdığı iki zaman versiyonu da zamanın değişik eylem şemalaştırılmalarına sokulabilirler.

Şeyler ve olaylar, fiziksel olarak ölçülen zamanın içinde devinirler. Devingen cisimlerin nesnellik biçiminde, öklidsel uzamın yanısıra, zaman ölçme boyutu olarak, zaman noktalarının soyut bir sürekliliği de vardır. Duyusal deneyim nesneleri, uzamzaman noktaları olarak tanılanabilmelidirler. Kişiler ve anlatımlar, biyografik ve tarihsel olarak atfedilmiş zaman ufuklarında devinirler. Kendini anlatan kişilerin nesnelliği biçiminde, sosyal uzamın (gündelik dildeki iletişimin özneleri arasındaki öznelerarası ilişkinin) yanı sıra, eylem bağlamı olarak yorumlanmış bir geçmiş ve geleceğe ilişkin, şimdiki zaman merkezli perspektifler de vardır. İletişimsel deneyimin nesneleri, ben olarak özdeşlikleri içinde tanılanabilmelidirler: "Zaman ufkunda (deneyim nesnelerinin) özdeşliği ya saptanmış zaman noktalarında ya da zaman çizgilerinde sabitlenebilir... Ama özdeşlik sabit gelecek ve geçmiş ufuklarıyla birlikte, bilinç yaşamının süresiyle (durée!) de ilişkilendirilebilir..."[10] Zamanın bu ikili şematize edilişi, bir yandan nesnelerle araçsal eylemin işlev sahasında manipule edebildiğimiz deneyimler yapmamıza, öte yandan da, öznelerarasılık düzleminde karşılaştığımızda, birbirimizle deneyimler yapmamıza bağlıdır. Çünkü iletişimsel eylemde, kişileri ve anlatımları, öznelerarasılık düzleminde olgusal olarak neyin olup bittiğini deneyimlediğim ölçüde *anlarım*. İletişim partneri ve kendini simgesel olarak dile getirdiği, algılanabilir her şey, benim için *deneyim nesnesidirler*. Bu aynı deneyim nesnesi elbette *bir iletişimin nesnesi* de olabilir. O zaman yalın (assertorisch) tümcelerin yardımıyla serimlenir. Bununla birlikte iletişimde serimlenen deneyim nesnesi, birbirleriyle konuşan öznelerin öznelerarasılı-

[10] A.g.y., s. 60.

ğı düzleminde değil, üzerinde konuştuğumuz nesneler düzleminde ortaya çıkar. Bu konuşmada elbette yine iletişimsel bir deneyim yapabilirim; ama bu deneyim aynı zamanda iletişimin nesnesi olamaz. İçinde, kişiler ve onların anlatımları türünden deneyim nesneleri üzerinde iletişimde bulunduğum yönelimsel dilin biçimi, bu nesneleri yalnızca öznelerarasılık düzleminde, yani *onlarla* konuşarak ve eyleyerek, tanılayabileceğime işaret eder.

Düşünüşlerimizi özetlemek istiyorum. Deneyim dünyasının kuruluşu bakımından, iki nesne alanını ayırıyoruz (şeyler, olaylar; kişiler, anlatımlar); bu nesne alanlarının değişik deneyim kiplerine (duyusal, iletişimsel) iki değişik empirik dil biçimi (fiziksel ve yönelimsel dil) ve iki eylem tipi (araçsal, iletişimsel) karşılık düşürülebiliyor. Deneyim nesnelerinin *ikili* kuruluşu açıkça, gündelik dilde iletişim kurabiliyor oluşumuza bağlıdır. Çünkü kişilerle ve anlatımlarla iletişimsel deneyimleri, yalnızca dilsel anlaşmanın öznelerarasılığı düzleminde yapıyoruz. Her iki empirik dilin gramerlerinin, nesne alanlarının kuruluşunda önem taşımalarına karşın, elbette, gündelik dildeki iletişimin önce deneyim dünyasının yapısından bağımsız olarak belirlenmesi gerekiyor.

Dilsel iletişim eşzamanlı üstiletişim koşuluna bağlıdır: sunumsal içerikli tümcelerle, deneyim nesneleri üzerinde ancak, bu tümceler konuşmanın pragmatik anlamı hakkında karşılıklı olarak anlaştığımız konuşma edimlerinde ortaya çıktıklarında, anlaşabiliriz. Bundan sonra, iki iletişim biçimini ayırmamız gerekiyor: iletişimsel eylem ve tartışım. Dilsel olarak sağlanan etkileşim, konuşmayı ve eylemi, konuşmanın eylemler (konuşma edimleri) ve eylem yönetimleri (bilişiler) karakterini de alacağı bir biçmide birbirine bağlar. İletişimsel eylemde, birbirimizle konuştuğumuz üst iletişimsel düzlem üzerinde, dil eylemsel (illokutionäre) rol saptanır. Her defasında bağımlı tümcelerin sunumsal kapsamı, yalnızca, öznelerarasılık düzleminde yapı-

lan eylemlerin içeriğini belirleyen bilişiyi içerir. A'nın B'ye bir emir mi yoksa bir vaad mi yoksa bir uyarı mı verdiği, etkileşim bağlamı açısından kurucudur; sunumsal içerik her üç durumda da aynı olabilir. Buna karşılık tartışımda, sunumsal içeriğin geçerliliği konusaldır, dil eylemsel (illokutionäre) rol ise sabit kalır: bu rol sürekli aynı hedefe, yani doğruluğun bulunmasına hizmet eder. Tartışımın, içinde yer aldığı etkileşim bağlamı, tartışım açısından etkililiğini yitirir; gücülleştirilir. (Luhmann buna nesne boyutu diyor.) Tartışımda onlarla deneyimlerimizi yaptığımız, ve iletişimsel eylemde onların *hakkındaki* bilişileri değiş tokuş ettiğimiz nesnelerin dünyası, bir nesne durumları sistemi biçiminde, ve bu demektir ki: yalnızca *olasılıkla var olan* olgular biçiminde yeniden biçimlendirilir. Deneyim dünyasının kısıtlamaları, idealize edilerek devre dışı bırakılmışlardır. Tartışımda, sınırlandırılmamış ve zorlamasız iletişimin koşullarının yerine getirildiğini olgukarşıtsal olarak varsayarız. Yaşamış ya da yaşayacak olan tüm akıllı özneler gücül çağdaşlar olarak iletişime katılabilirler; ve katılanların hepsi, hiçbir dış zorlamaya tabi olmayan akıllı özneler olarak görülürler.[11] Bu yüzden, anlama burada, iletişimsel eylemde olduğundan farklı bir yöntemsel rol üstlenir. Tümcelerin anlaşılması, dile içkin, içinde bu tümcelerin söylendikleri pragmatik bağlamdan bağımsız bir anlam bağlamını hedefler. (Buna karşılık, anlatımların anlaşılması, olgusal bir olup bitmenin deneyimidir.)

Böylelikle deneyim dünyasının kuruluşunu ve gündelik dildeki iletişimin yapısını ayırdığımızda, iletişimsel eylem *her iki* bakış açısıyla da, sosyolojinin temel bir kavramı olarak netleştirilebilir. Bir yandan etkileşim, bir iletişimsel *deneyim* sahasını açar: iletişimsel eylem, birbirleriyle konuşan ve birbirleriyle eyleyen öznelerin birbirlerini ve birbirlerinin anlatımlarını anlamalarını gerektirir. Sonra 'anlamak' bir empiri biçimi (gözlem gibi) anlamına gelir. Öte yandan et-

[11] Habermas, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 101 vd.

kileşimler aynı zamanda gerçi bir deneyim sürecinin değil ama bir *iletişim sürecinin* parçası olarak, gündelik dildeki iletişimin parçasıdırlar: toplum, (göreceğimiz gibi, amaçlı rasyonel eylemin içinde 'yer aldığı') iletişimsel eylemin biçiminde "kurulur".[12]

'Anlam'ın işlevini, (a) bilişim, eylem ve empirik dil başarımlarının, bir deneyim dünyasının kuruluşuna, (b) iletişimsel eylemin başarımlarının, toplumun bir iletişim süreci olarak 'kurulmasına' ya da (c) tartışımın başarımlarının, simgesel anlamla sürekli içerilen geçerlilik iddialarının temellendirilmesine ilişkin oluşlarına göre, ayrı ayrı kavramalıyız. Anlamla sağlanan sosyokültürel sistemlerin örgütlenmesindeki *bu yapısal ayrımlar, basit bir anlamlı yaşantılama ve anlamla yönetilen eylem ikiye ayrılmasıyla eşitlenirler.*

2. Daha eski sosyolojide tartışılmış bulunan birey ve toplum ilişkisi, bugün psişik ve sosyal sistemin birbirinden nasıl ayrılacağı so-

---

[12] Toplumun yaşama sürecinin biçimi olarak iletişimsel eylem öncelikle deneyim dünyasının daha önceki bir kurulmasına bağlıdır; çünkü etkileşimlerde, deneyim nesneleri hakkında (ve hem şeyler ve olaylar hem de kişiler ve anlatımlar hakkında) eylemi yöneten bilişiler alış verişi yaparız. Öte yandan iletişimsel eylem tartışıma bağlıdır; çünkü etkileşimler hem uydukları eylem normlarının hem de iletişimsel eylemin bileşeni olan konuşma edimlerinin sunumsal içeriklerinin geçerliliğini varsayarlar – ve bu geçerlilik iddiaları, sadece, gerektiğinde tartışımsal olarak yerine getirilebilir (ya da reddedilebilir) olmaları temeli üzerinde yer alırlar.

Eylemlerden tartışımlara ve tartışımlardan eylemlere geçiş sorununu, geleneksel, kuramsal ve pratik aklın birliği sorununu içinde barındırıyor olmasına karşın, burada sistemli bir biçimde ele alamam. Tartışımların başlaması ve yarıda kesilmesi, eylem zorlaması altında gerçekleşebilir; öte yandan, belirgin bir biçimde ne eylem sistemine ne de doğrudan doğruya tartışıma ait olan, tersine üçüncü bir düzlemde yer alan bu kararlar da sorunsallaştırılabilirler, eylem zorlamasından uzaklaştırılıp bir tartışımın nesnesi yapılabilirler. Tartışımların eylem sorunları için araçsallaştırılması versus tartışımın başlaması ve yarıda kesilmesi üzerine kararların tartışımsal temellendirilmesi boyutu sosyal sistemlerin gelişme düzeyinin değerlendirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Kuram ve praksisin birliği sorunu, şimdi eylem ve tartışımın birbirini daha uygun bir bütünleyiciliği biçiminde ortaya çıkar.

rusunda yeniden ortaya çıkan bir sınırlandırma sorununu gösteriyor. Luhmann, anlamla sağlanan indirgemenin iki biçimini, yaşantılamayı ve eylemi, sanki sosyoloji eylemi işleyen ve psikoloji yaşantıyı işleyen sistemlerle ilgileniyormuş gibi, bölümlendirme kıstası olarak almayı haklı nedenlerle yadsıyor: "Daha çok, kişiliklerin ve sosyal sistemlerin seçilmiş yaşantılamanın ve eylemin değişik yapılardaki bağlantılarını ancak onun içinde tanıladıkları, anlamlı yaşantılamanın ve eylemin, dünyayı kuran sahasından yola çıkmak gerekir."[13] Psişik ve sosyal sistemler olsa olsa, her iki indirgeme biçiminin, yaşantılamanın ve eylemin birbirleriyle özgül ilişkisinin ne olduğuna göre ayrılabilirler. Elbette Luhmann, hayalci sibernetikçiler arasında (örneğin Boulding, *The Image*) yaygın olan, sistemlerin katmanlaşması kavrayışına eğilimi duyar görülüyor; bu kavrayışa göre sosyal sistem, psişik sistem karşısında yaşamın daha üst aşamadaki bir örgütlenme biçimini oluşturmaktadır. Sosyal sistemler birincil olarak "tekil bilincin kavrayış gücünün ötesindeki, azaltma verimleri ortaya koymaya, yani tekil bilincin seçme potansiyelini artırmaya"[14] hizmet eder görünmektedirler. Luhmann bu ayrımı, psişik sistemlerin, bir biyografinin bütünlüğü olarak bir Ben'in özdeşliğiyle ilinti kurularak sınırlandırılabileceklerini, buna karşılık sosyal sistemlerin bununla karşılaştırılabilir herhangi bir özdeşleştirme belirtilerinin olmayışıyla saptıyor: "Sosyal sistemler kimliklerini ancak eylemlerin kastedilen anlamının anlaşılır bir kombinasyonu sayesinde, A eyleminin B eylemiyle anlamlı bir ilişkisi olduğunun görülmesiyle, kazanırlar. Bir çevreden ancak, birbiriyle bağlantılı eylemlerin bağlamı olarak ayrılırlar."[15]

Dil ve eylem yeteneği olan öznelerin kimliğinin, yalnızca öznele-

---

[13] Luhmann, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 81 vd.
[14] A.g.y., s. 83.
[15] A.g.y., s. 83.

rarasılık düzleminde, öteki öznelerle ilişki içinde oluşabileceği düşünülürse, sınırlama kıstası olarak ben özdeşliği kuşku götürür. Ben özdeşliği her zaman üç ayaklı bir ilişki içindedir. Konuşma edimleriyle üretilen öznelerarasılık ilişkisinde tekiller, ancak aynı zamanda özel bir iletişim topluluğunun üyeleri olarak birbirlerinin özdşliğini karşılıklı bir biçimde tanıdıkları ama diğer, kendince özel iletişim topluluklarına karşı ortak özdeş-olmayışlarını koruduklarını ölçüde, birbirlerine karşı mutlak farklılık ve bireysellik iddiasında bulunabilirler. Ben-özdeşliği ve grup özdeşliği, kendi grubunun ve yabancı grupların özdeşliği, birbirlerini uno actu oluştururlar. Bu yüzden, toplumun simgesel yapısını iletişim kuramı açısından dikkate alan bir yaklaşım biçimi seçtiğimiz sürece, psişik ve sosyal sistem arasında analitik bir ayrım yapmak anlamlı değildir. İletişim süreci olarak kavranan bir toplumun her temel birimi, bu toplumun bütünü gibi, aynı kökenli özdeşlik ve özdeş-olmayış iddiasının ikili diyalektik ilişkisiyle belirlenmiştir: bir yandan tekilin, onunla kendini özdeşleştirdiği ve onun tekil üyelerine karşı aynı zamanda kendi bireysellik iddiasını geçerli kıldığı bağlantı grubuyla olan ilişkisi sayesinde; ve öte yandan kendi kolektifinin her bir öteki grupla ilişkisi sayesinde, ki bu durumda kendi grubunun üyeleri, gruba ait olmayanlara karşı kendi mutlak farklılıklarını öne sürerler ama aynı zamanda, kendine Ben diyebilen bu öteki olarak soyut öznelerle, kendilerini bir görürler.[16] Demek ki Ben-özdeşliği grup özdeşliği olmadan saptanamaz ve bunun tersi de geçerlidir. Anlamı temel kavram olarak benimseyen bir sosyoloji, bu yüzden sosyal sistemi kişilik yapılarından yalıtamaz;

[16] Aynı yapı, ahlak sistemlerinin temelinde de vardır; elbette bu sistemler tikelcilik/tümelcilik boyutunda dönüşürler. Tümelci ahlaklar, potansiyel iletişen tekillerin birbirlerine karşı mutlak farklılığı ve mutlak eşitliği varsayımıyla, her iki aşın unsurla da ilişkilidirler; öte yandan tikelci ahlaklar kendi grubunun öteki tüm kolektifler karşısındaki mutlak farklılığı varsayımıyla,her iki orta unsurla ilişkilidirler. Ayrıca bkz. ileride, V. altbölüm.

böyle bir sosyoloji aynı zamanda hep bir sosyal psikolojidir. Kurumlar sisteminin, gereksinimlerin zorunlu bastırılmasında ve olası bir reyselleşmenin devinim alanında kavranması gerektiği gibi; kişilik yapısının da kurumsal çerçevenin ve rol niteliklerinin belirlenimlerinde kavranması gerekmektedir. Sosyal sistemleri psişik sistemlerden ayıran soyutlama kesiti, dil ve eylem yetisi olan öznelerin temel öznelerarasılık ilişkisini kesmelidir.

Yaşantılamanın ve eylemin öne sürülen işlevsel eşdeğerliliğinden çıkan bir başka sonucun, daha da zengin sonuçları olduğunu düşünüyorum. Yaşantılama ve eyleme, anlamla sağlanan azaltmanın ilkesel olarak birbirinin yerine geçebilir biçimlerini oluşturuyorlarsa, o zaman sosyal sistemler, bilişimsel ya da dünyayı değiştiren bir biçimde davranmayı seçmek durumundadırlar. Bir öğrenme ya da öğrenmeme stratejisini izlemeye karar verebilirler. Birinci durumda, sistem, yaşantıya yönelik olan ve hayal kırıklığı durumunda gözden geçirilebilen bilişimsel beklentiler oluşturur; ikinci durumda ise eyleme yönelik olan ve hayal kırıklığı durumlarında bile olgukarşıtsal olarak geçerli kalan normatif beklentiler oluşur. Deneyime bağımlı olarak gözden geçirilebilir beklentiler, deneyim nesneleri üzerine görüşlerdir. Olgukarşıtsal olarak sabitleştirilen beklentiler, değere yönelik kararlara dayanırlar. Luhman, yaşantılamanın ve eylemin işlevsel eşdeğerliliği temelinde, her iki beklenti tipinin de amaca uygunluk sınırları içinde, birbirlerininin yerin geçirilebileceklerini öne sürmek durumundadır: bu beklenti tipleri de, varolmanın korunması açısından işlevsel olarak eşdeğerlidirler.[17] Olgular ve normlar arasındaki bildik alternatifin temelinde, ontolojik olarak mutlaklaştırılmış varlık ve gerek karşıtlığı yatıyor. Luhmann, olgular ve normlar arasındaki ikiye ayırmanın aslında, sistemin aralarından bir seçim yapabileceği, bir

[17] "Normen in soziologischer Perspektive," *Soziale Welt* 1969, Kitap 1, s. 34 vd.

yorumlama alternatifi olduğu görüşündedir. Olgular 'var' değildir, daha çok bir sistem belirli bir zaman için, bir miktar olumsal olayı, gerçeklik varlığı olarak saptayabilir; sonra bu varlığa, bilgilenmiş olarak uyum sağlamalıdır. Ama aynı sistem, başka zamanlarda, aynı olumsal olaylar miktarını, olgu-karşıtsal olarak korunmuş normlardan geri döndürmeyi, amaca daha uygun bulabilir; söz konusu sistem 'yaşantılamanın' bilişsel yönünden, 'eylem'in normatif yönünden dönebilir ve o zaman, hayal kırıklıklarını yadsımak ya da yokmuş gibi yorumlamak zorundadır.[18]

Bu sav, yaşantılamanın ve eylemin işlevsel eşdeğerliliği bakımından, tutarlıdır. Ama, deneyim dünyasının bir kuruluş kuramıyla bağdaşmaz; bu kurama göre (oldukları gibi olan tüm nesne durumlarının kavramı olarak) gerçeklik, öğrenme ve öğrenmeme alternatiflerini dışlamakla belirlenmiştir. Eylem sistemlerinin, gerçeklik karşısında tek bir seçenekleri vardır; ya, deneyim yoluyla gözden geçirilecek, bilişsel beklentiler oluştururlar, ya da gerçeklik karşısında başarısız kalırlar; bunun işlevsel bir eşdeğeri olanaklı değildir. Toplumsal olarak örgütlenmiş emek, her toplum sisteminin temeli olduğu için, her zaman, bilişsel beklentilerin oluşturulmasını, alternatifsiz bir biçimde dayatmış olan, sınırlanabilir bir dünyevi alan, yani araçsal eylemin alanı, var olmuştur. Araçsal eylem empirik bilgiye dayanan teknik kurallara göre yönlenir. Şeylerin ve olayların nesne alanı araçsal eylemin işlev sahasında kurulduğu için, şeyler ve olaylar hakkındaki görüşler, örtük olarak her zaman eyleme ilişkindirler; uygun araçların amaçlı rasyonel bir örgütlenişinin teknik kurallarına karşılık düşerler. Görüşler yanlış ve teknik kurallar kullanışsız iseler, bunları

[18] Luhmann, an bilişsel ve an normatif beklenti sahalarının ayrılmasının yüksek rizikolar içerdiğini ve bu yüzden ancak toplumun bütünün yapısal ayrımlaştırılmasının yüksek bir düzeyinde oluşturulduğunu kastediyor. Ilkel toplumlarda beklentilerin kararlaştırılmasının başat biçiminin, her iki biçemden oluşan bir karışım olduğunu düşünüyor. (*a.g.y.*, s. 36)

uygulayan araçsal eylem başarısızdır; gerçeklik karşısında başarısız kalır. Daha fazla hayal kırıklıklarından ancak beklentilerin gözden geçirilmesiyle kaçınılabilir; ama kesinlikle, gözden geçirilebilir beklentilerin yerine normatif beklentilerin ya da, teknik kuralların yerine eylem normlarının geçmesiyle kaçınılamaz. Eylem normları iletişimsel eylemi düzenlerler. Geçerlilikleri, şeyler ve olaylar hakkındaki empirik bilgiye değil, dil ve eylem yetisi olan özneler tarafından öznelerarasında kabul edilmelerine dayanır. Geçerli normları çiğneyen, sapkın bir davranış, yaptırımlara yol açar; ama geçerli teknik kuralları çiğneyen yetersiz birinin davranışı gibi, gerçeklik karşısında başarısız kalmaz.

Eylem sistemleri bilişisel ve normatif beklentiler arasında seçme yapmazlar; daha çok, bilişsel beklentinin oluşturulması sürekli, bu sistemlerin gerçeklik karşısında başarısız kalma durumunda, dayatılmış ve öznelerarasında kabul edilmiş normlara yönelmek yerine, eyleme ilişkin bilişimlere ve geçerli teknik kurallara yönelmekten başka seçeneklerinin olmadının bir işaretidir. Luhmann eylemle ilişkili olarak kurulmuş bulunan deneyim dünyasını ve gündelik dildeki iletişimi birbirinden ayırmadığı için, araçsal eylemi ve etkileşimi birbirinden ayırmıyor. Her şeyden önce, yaşantılama ve eyleme arasındaki öne sürülen eşdeğerlilik, Luhmann'a, bir yanda empirik düzenliliklere yönelik eylemlerin, öbür yanda geçerli kurallara yönelik eylemlerin işlevsel olarak eşdeğerli olmadığına karar verdirecek bir doğruluk kavramını ortaya koymasını yasaklıyor. Yaşantılama ve eyleme, işlevsel olarak eşdeğerliyseler; yorumların, iddiaların ve açıklamaların doğruluğu ve gerekçelendirmelerin uygunluğu, geçerlilik iddialarının tartışımsal temellendirilebilirliğine değil, sadece, bunların sistemin korunması için üstlenebilecekleri değişik görevlere göre ölçülür. Empirik olarak bilgilendirilmiş eylemin normatif olarak yönlendirilmiş eylemle gelişigüzel bir biçimde ikame edilemeyeceği, ancak, teknik

kuralların geçerlilik iddiasının sadece kuramsal-empirik tartışımlarda ve eylem normlarının geçerlilik iddiasının sadece pratik tartışımlarda yerine getirilebileceği kanıtını göstererek açıklayabileceğimiz bir durumdur (bu arada, pratik tartışımın mantığı, kuramsal-empirik tartışımın mantığına dayandırılamayacaktır).[19] Burada bu incelemeyi yapmak istemiyorum, çünkü Luhmann'ın zaten geçerlilik iddialarının tartışımsal olarak temellendirilmesi istmini, anlamsız bularak reddetmesi gerekiyor. bilişsel ve normatif beklentilerin ilkesel bir değiş tokuşuna izin vermeyen bir varlık ve isteme, doğruluk ve uygunluk ayrımı, doğruluk sorunlarını öznelci bir biçimde yok sayan bir sistem kuramı içinde, layıkıyla konu edinilemez.[20]

IV. Sistem Kuramındaki Doğruluk Kavramı ve Kuram ve Praksisin Yanlış Birliği

Luhmann'ın doğruluk kuramı şu temel işlevselci soruya yanıt olarak tasarlanmıştır: Varlığını sürdürme sorununun çözümünde 'doğruluk'un başarımı nedir ve bu çözümün hangi işlevsel eşdeğerleri vardır? Doğruluk burada bir iletişim ortamı olarak ortaya konulur. Erk, para, sevgi, nüfuz ve sadakatla aynı işlevi görmüktedir. Bu ortamlar bireyler ve gruplar arasındaki seçme başarımlarının öznelerarasında aktarılabilirliğini güvencelerler. Bu ortamlar aracılığıyla, dünya karmaşıklığının zaten başarılmış indirgenmeleri, yitime uğramadan taşınabilirler; bu ortamlar, garanti belgeli taşıma şeritleridirler. Bu merkezi aktarma sorununun, eylem sistemlerinde nasıl ortaya çıktığını

---

[19] Habermas, Habermas, *Luhmann* (1971), s. 101 vd.
Elbette, kuramsal-empirik tartışımların, pratik tartışımlardan bağımsız olarak yapılamayacağı ortaya çıkacaktır; ama bu durum, argümantasyonun mantıksal biçimindeki ayrıma dokunmaz.

[20] Ayrıca krş. *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied 1969, s. 239 vd.

gördük. Yaşantılama ve eyleme, indirgemenin eylem sistemlerinin elinde bulunan iki alternatif biçimiyseler, eyleme yoluyla indirgenmiş dünya karmaşıklığının, yaşantılamaya aktarılması sırasında sabitliğini güvenceye alan hazırlık önlemleri olmalıdır. Bu sabitlik sorunu, geleneksel dilde, bilginin kesinliği sorunudur. Ama 'doğruluk'la bağlantılı geçerlilik iddiası, *kesinlik istemlerine* dayandırılabilir mi?

Doğruluğa ilişkin görüş birliği kuramı, bunun için bir yöntem sunar görünüyor. Geçerlilik iddiasının, akıllı her insan tarafından kabul edilmesi gereken tümcelere doğru diyoruz: "Doğru bilgilerin öznelerarasında zorlayıcı kesinliği isteminde, her zaman ikna edici bir gösterilebilirlik, yani bilginin güvenli bir biçimde taşınabilirliği belirtisi yer almıştır. Bu durum, doğruluğu, anlamın taşınmasının, para ya da sevgi gibi öteki ortamlardan belirli bir biçimde ayrılan ortamı olarak, işlevsel bir biçimde tanımlamayı akla yatkın kılmaktadır. Doğruluk, özgül biçimini, özel bir yaptırım kipinin, seçmecilik kıstası olarak görev yapmasıyla kazanır. Hiç kimse aklı ve anlağı olmayan bir insan değilse ve böylelikle, taşıyıcı, anlam kurucu insanların topluluğundan kendini dışlamadıkça, doğruluğu yadsıyamaz."[1] Açık ki, doğruluğa ilişkin görüş birliği kuramı, doğruluğu *akıllı* insanlar arasında varılan görüş birliğine bağlayarak, doğru tümcelerin evrensel geçerliliğine ilişkin normatif iddiayı sürdürüyor. Luhmann akıllı ve zeki insanlardan söz ediyor. Başka bir yerde, özne kavramını, coşkulu bir anlamda, bir akıllılık unvanı olarak kullanıyor: "*Özne* (vurgu Luhmann'ın) niteliğini feda etme tehlikesi altına girmek istemeyen herkesin onaylamak zorunda olduğu bir iletişim, kesin anlamda doğrudur."[2] Doğruluk kavramı, belirli idealize etmelerden kurtarılamıyor. Olgusal olarak ulaşılmış ya da ulaşılacak her görüş birliği, tüm-

[1] "Selbststeuerung der Wissenschaft," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 233.

[2] A.g.y., s. 234.

celerin doğruluğu için yeterli bir kıstas olamaz. Yoksa, artık yanlış bir görüş birliğini, doğru bir grüş birliğinden, ya da naif geçerlilik iddiasındaki görüşleri bilgiden ayıramazdık. Yalnızca, olgukarşıtsal olarak, cezai ehliyete sahip, görüşlerini sınırlandırılmamış ve zorlama içermeyen bir argümantasyon içinde yeterince uzun bir süre sınayabilen her öznenin onaylaması gereken tümcelere doğruluk atfediyoruz.

Bu normatif, evrensel geçerlilik iddiası, halihazırda indirgenmiş karmaşıklığın elverişli bir taşınma ortamı olarak hakikatin taşınması kavramında göz önünde bulundurulmaz. Gerçi tümcelerin doğruluğu, belirli koşullarda, öznelerarası aktarılabilirlik gibi bir şeyi de güvenceler (tümcelerin geçerliliğinin kabul edilmesini zorlamayla ve yaptırımlarla, ya da sevgiyle ve bağımlılık gereksinimlerinin doyurulmasıyla güdüleyen erk ya da sadakat gibi). Bu arada, bu karşılaştırma, tümcelerin doğruluğunu, aktarma sırasındaki arızalara karşı değişmezlik garantisinden daha öteye uzanan bir garantiyle bağlamamız gerektiğini gösteriyor: yani salt olgusal olarak kurulmuş bir kabul edilme beklentisi (erk ve sadakat durumunda olduğu gibi) değil, tersine, ideal bir konuşma durumu koşullarında *her zaman yeniden* ortaya çıkması *gereken* bir görüş birliği beklentisi. Doğruluğun işlevi, öznelerarası taşınabilirliği güvencelemek değildir, bunun ötesinde, temellendirilmiş bir görüş birliği beklentisini garanti eder, ve bu demektir ki: yorumların, iddiaların ve açıklamaların geçerlilik iddiasının, bir tartışıma girdiğimizde kanıtlanacağı beklentisini; böylelikle, gerçeklikte durumun, uygun bir anlatımın geçerliliği temelinde kabul ettiğimiz gibi olduğu beklentisini garanti eder.

İmdi, Luhmann, tartışımı için işine katamaz. Çünkü doğruluğu erk ve sadakat gibi öteki ortamlardan yalnızca yaşantılama ve eyleme arasındaki ilişkilerde farklı gösterebildiği için, normatif iddiayı, doğruluğun görüş birliği kuramından çıkarmak zorundadır. Doğru

tümcelerin geçerliliğin evrenselliğini, salt olgukarşıtsal genelleştirmeler[3] aracılığıyla dilegetirebilir. buna karşılık, doğruluk kıstası olarak geçerli olabilmesi gereken bir görüş birliğinin, içinde kurulması gerektiği tartışım ya da ideal konuşma durumu, 'sınırlandırılmamış' (zamansal ve uzamsal kısıtlamalara karşı bir kayıtsızlık anlamında) ve 'zorlamasız' (dışsal ya da iletişim yapısının içindeki bir baskı yoluyla tahrif etmelere karşı bağışıklık anlamında) olarak düşünülmelidirler. Bu *idealize edilmiş koşullarda*, tartışıma katılabilen herkes, akıllı bir özne olarak görülebilir. Bunun karşısında Luhmann yalnızca *empirik* genelleştirmelere başvurabilir; doğruluğu yaşantı-eylem ilişkileriyle ele almak istiyorsa, doğruluğa ilişkin görüş birliği kuramı zeminini terketmesi gerekmektedir. Luhmann, öznelerin, onların arasında ortaya çıkan bir görüş birliği için doğruluk garantisini olgukarşıtsal olarak taşıması gereken, akıllılığını, her defasında neyin akıllı, "akıllı ve anlaklı bir insan", bir özne olarak görüldüğüne ilişkin, tarih içinde değişebilir görüşlerle tanılıyor. Kesinliğe indirgenmiş doğruluk kavramı, umarsız bir biçimde öznelcidir: "Doğru bilgi, önemli yaşantılayan insan olma iddiasını öne süren herkes için, kendiliğinden anlaşılır. Doğrulukların karşı çıkan, onların değil, kendi itibarını düşürür. Buna karşılık, birlikte yaşantılayan olarak dikkate alınan, öncelikle toplumun yapısıyla bağlantılıdır ve onun kurallarından bağımsız değildir."[4] demek ki, öznelerarası kesin aktarım anlamında doğrulk, her toplumun kültürel yorum sistemine göre değişen kıstaslara bağlıdır.

Doğruluk kavramının işlevselleştirilmesi elbette çıkmazlara götürür. Tümcelerin doğruluğunun, doğru tümcelerin geçerlilik iddiasına güvenebileceğime ilişkin nesnel eminlikten farklı olduğu yolundaki normatif iddiayı geri çekersem, o zaman tek bir kıstas ortadan kalkar: o zaman, geçerlilikleri yalnızca eleştirilebilirliklerine dayanan

---

[3] Krş. "Gesellschaft," a.g.y., s. 145 vd.

[4] "Selbststeuerung der Wissenschaft," a.g.y., s. 233.

iddiaları, artık, geçerlilikleri otoriteye, güvene, zorlamaya, yararlılığa ya da başka istenebilirliklere dayanan, eleştirilebilirliği dışlayan iddialardan ayıramayız. *Eleştirilebilir geçerlilik iddiaları* temellendirilebilirliği gerektirirler; eleştirilebilirliğe dayanan geçerlilik iddiaları, belirli olumsal koşulların (bir erk ya da güven ilişkisinin kurulması, bir ilginin varlığı ya da bir gereksinimin etkililiği gibi) yerine getirilmesinden bağımsız olarak geçerli oldukları için, mutlaktırlar; bu onların mutlaklık karakterini oluşturur. Topluma ilişkin bir iletişim kuramı, daha önce değindiğim gibi, gündelik dildeki iletişimin bu türde geçerlilik iddiaları ürettiği, böylelikle görüşlerin ve eylemlerin tüm naif geçerlilik iddialarının eleştirilebilirliğe dayandıkları – ve bu yüzden, geçerliliklerinin, iddiayı tartışımsal temellendirmede sağlama olanağı olmadan da korunması gerekiyorsa, eleştiriye karşı özel düzenlemelerele bağışık kılınmaları gerektiği, temel kabulünden yola çıkar. Anlamı anlayıcı bir sosyolojinin, tüm nesnelci araştırma stratejileri karşısındaki özgün avantajı, sosyal sistemlerin simgesel yapıdaki bağlamını, *olgusallığı kökten, ve üstelik aynı ölçüde eleştirilebilir, yani saldırılabilir ve bağışıklığa muhtaç iddialara dayanan* bir bağlam olarak kavrayabilmesinde yatar.

Luhmann, doğruluk kavramını işlevselleştirerek, bu avantajdan vazgeçiyor. Bir yandan empirist davranıyor ve toplumsal olarak kurulmuş anlam bağlamlarını, salt olgusal geçerliliği olan ilişkiler biçiminde ele alıyor; öte yandan yine de anlamı, sosyolojinin temel kavramı olarak ciddiye alıyor ve kuram ile nesne alanı arasında nesnelci bir ilişki tasarlıyor. Bu yüzden, geçerlilik iddialarının işlevselleştirilmesi, Luhmann'ın kendi kuramına da ters düşüyor. Artık, sosyal sistemlerde doğruluğa, koşulsuz geçerlilik iddialarını salt empirik geçerlilik iddialarından ayırma görevi düşmüyorsa; o zaman, kurumsallaştırılmış bilimin kısmi sisteminde geliştirilen kuramlar da, doğruluk iddialarını bundan böyle, belirsizliğin başarılı bir

indirgenmesi anlamında öne sürebilirler. Bu kavrayış, Luhmann'ın kendi kuramına uygulandığında, sitem kuramının kuramsal olmayan bir özanlayışını, yani onun eylemle doğrudan doğruya özdeşleştirilmesini gerektirir. Luhmann'ın, kendi kuramının statüsünün bu uygulmacı yorumunu, çelişkiye düşmeden geliştiremeyeceğini göstermek istiyorum(1). Aynı çıkmaz, yöntembilgisel düzlemde, nedenselci analiz yöntemin yerine eşdeğerlilik işlevselciği denilen yöntemi geçirme çabasında da yineleniyor (2).

1. Luhmann, topluma ilişkin sistem kuramını, üstkuramsal düzlemde geliştiriyor. Kendisi şimdiye dek (hukuk sosyolojisi araştırmaları bir yana bırakılırsa) empirik analizler yapmamıştır ve bu yüzden sibernetik dil oyununu, işlemselleştirme zorlamalarına henüz tabi tutmamıştır. Luhman, sosyalbilimsel işlevselciliğin yöntembilgisel sorunlarıyla da bir o kadar az ilgilenmektedir.[5] Belki Luhmann'ın bu tavrı, genel sistem kuramının (Bertalanfy) temel kavramlarını, özgün bir biçimde sosyolojik olarak yorumlamasıyla ve bu kavramları sosyal sistemlerin yönetilmesi sorunlarının açıklığa kavuşturulması için ileri işlevsel yöntemlerden yararlanıldığında, gerçekten ne yapılmış olduğunu ve ne yapılabileceğini felsefi olarak irdeleyen yorum önerileri halinde işlemesiyle, karakterize edilebilir. Bu tür yorumlar, sosyal bilimsel sistem araştırmasının özanlayışını normlandırırlar. Burada felsefi bir özanlayışın söz konusu olduğunu söylemekte tereddüt etmiyorum, çünkü Luhmann, sistem araştırmasının işlem biçimini, bir bütün olarak dünyayla ilişkili bir kuramın yardımıyla kavrıyor. Böylelikle Luhmann'ın sistem kuramı özgün bir evrensellik iddiası kazanıyor. Bu iddia (1. altbölümde gördüğümüz gibi), sistem kuramının kendi üzerinde düşünsemeli bir uygulanmasına izin veriyor.

Bir bütün olarak dünya, sistemlerin oluşturulmasıyla çözülecek

---

[5] Örneğin: Demerath, Peterson (hz.) *System, Change and Conflict*, New York 1967.

bir sorun olarak ele alınabilirse; ve dünyadaki tüm süreçler, dünyanın karmaşıklığının indirgenmesine, [bir sistemin] kendi karmaşıklığının artırılmasına ve böylelikle toplam olarak karmaşıklığın bir artışına dayandırılabilirlerse; ve son olarak, genişleyen evren, kozmik bir öğrenme olayı olarak tasarlanabilirse – o zaman, sistem kuramının, kendisini de bu dünya sürecinin bir parçası olarak kavraması gerekir. Luhmann, karmaşıklık sorununun yalnızca nesne alanında yer almış olamayacağında, tersine, kuramın kendisinin praksisiyle ilişkilendirilmesi gerektiğinde diretiyor: " 'Praksis' kavramıyla, kuramlar üzerinde çalışmanın da, başka her türlü eylem gibi bir eylem, konumlar içinde gerçekleşen, gerçeklikleri benimsemesi, şaşırmaları yaşaması gereken bir eylem, olduğu gösterilmelidir."[6] Ve: "Ama tüm praksis'in günlük eylemde olduğu gibi, kuramlar üzerinde çalışmada da temel sorunu, karmaşıklık sorunudur: dikkate alınabileceğinden daha fazla olasılıkların bulunmasıdır. Bu sorun, kuram oluşturmada da, öteki eylemlerde de eninde sonunda aynıdır. Bu sorun kuramcının konunmuyla, kuramları uygulamak isteyen ya da uygulaması gereken birinin konumunu birleştirir."[7]

İmdi, elbette, bilimlerin nesnelci bir özanlayışına karşı, *kuramsal bilgi için de dolaylı bir eylem bağıntısı* kanıtlanabilir. Ama Luhmann bütünleyici bir görünüşe, yani doğruluğun ve kesinliğin özdeşleştirilmesinin kaçınılmaz bir biçimde bağlantılı olduğu öznelciliğe, düşüyor. Kuramsal bilgi tartışımla sağlanır. Eylem bağlamlarında görev yapan, bilişsel açıdan önemli anlatımların naif geçerlilik iddiasını temellendirme çabası içinde oluşur. Bu sırada, belirli deneyimler, eyleme ilişkin birincil deneyimler sisteminden çekilip, tartışımın amaçları için göreve alınırlar (deneyimlerin verilere dönüştürülmesi). Tartışımda verilmiş olan görüşler, deneyimin ve eylemin, farklılık göste-

[6] "Die Praxis der Theorie," a.g.y., s. 253.
[7] A.g.y., s. 256.

ren bağlamlarından kaynaklanırlar. Bu değişik oluşum bağlamlarının içkin mantığı, tartışımın içinde, görüşlerin, yani temellendirme amacıyla tartışıma tabi kılınan hammaddenin, her defasında yalnızca belirli bir biçimdeki dillerle netleştirilip türetilebilmesiyle ve belirli bir türdeki yöntemlerle sınanabilmesiyle belirginleşiyor. Bu yüzden, tartışımsal olarak temellendirilmiş, yani kuramsal tümceler, yine yalnız özgül kullanım bağlamları içinde verilebilirler: şeylerin ve olayların görüngü alanı üzerine önermeler, yalnızca iletişimsel eylem için yönlendirmelere geri tercüme edilebilirler. Bu anlamda bilgi ve ilginin yarı aşkınsal bir bağlantısını kanıtlamaya çalıştım.[8] Bilgiyi yönlendiren bu ilgiler, bilginin olası nesnelliğinin koşullarını belirlerler; görüşlerin kuramsal tümcelere dönüştürülmesi üzerinden, kuramsal bilginin gücül bir eylem bağlamını saklarlar ama bir yandan nesnelerin eylem bağlamları içinde yerleşik deneyimi ile öte yandan deneyimden bağımsız ve eylemden kurtarılmış tartışım arasındaki ayrımı asla ortadan kaldırmazlar.[8a] Buna karşılık, Luhmann için, kuramsal doğruluk kavramını ortadan kaldırmasından sonra, kuramın ve eylemin özdeşleştirmesi tutarlıdır. Felsefi olarak genelleştirilmiş sistem kuramı praksis'le doğrudan ilişki kurulmasını dayatır ve böylelikle kuramsal bir doğruluk kavramına izin vermez. Buna karşılık ben, sistem kuramıyla, bir bütün olarak dünyanın, kuram ve eylemin düşünsemeli bir eşit tutulmasına götüren yorumlanmasının, *gerçi doğruluk kavramının işlevselleştirilmesini gerektirdiğini, ama kendisinin de kuramsal bir doğruluk kavramını varsaydığını kanıtlamak istiyorum.*

---

[8] *Erkenntis und Interesse*, Frankfurt 1968.

[8a] Eylem ve tartışım bağlantı sistemleri içindeki bilgi ilgilerine yönelik analizimi yeniden formüle ederek, K. O. Apel'in, bilgi ve ilginin *dolaysız* bir özdeşliğine yönelttiği itirazı da dikkate almak istiyorum: K. O. Apel, "Wissenschaft als Emanzipation," *Zschrift. F. allgem. Wiss. theorie*, Cilt 1, Kitap 2, 1970, s. 173 vd., alıntı s. 193. Bilim ve politik praksisin kurumsal olarak ayrılması konusunda bkz. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt am Main s. 245 vd.

Anımsanacağı üzere, Luhmann, bir bütün olarak dünyayı, karmaşıklığı temel sorun olarak ortaya koyarak ve bu sorunun çözümünü, sistemlerin oluşturulmasında görerek yorumluyor; bundan sonra, sistem kuramının kendisini de, *önceden varsayılan* nesnel bağlam içinde aldığı işlev temelinde kavrıyor. Önceden yapılan bu varsayım, Luhmann'ın, kuramsal bir doğruluk kavramını dışlayan bir kuramla bağdaştıramayacağı, netleştirilmemiş bir argümentasyon adımına dayanıyor. Ben iki argümantasyon adımını birbirinden ayırıyorum. *İlk adımda*, Luhmann sosyalbilimsel sistem kuramının, karmaşıklık sorunu olarak adlandırdığı şeyi, işlevsel analizler için kesin (ultimativ) bağlantı noktası olarak seçmesini öneriyor. Yapı ve süreç, aynı ölçüde, dünya karmaşıklığının ele alınması ve azaltılması olarak kavranılacaklar. Luhmann bu öneriyi, sistem kuramının kategorik çerçevesini genişleterek ve belirli temel kabuller açısından netleştirerek yapıyor. *İkinci adımda*, Luhmann, bu kategorik çerçeveyi bütünselleştirmeyi öneriyor. Demek istiyorum ki, Luhmann, temel kavramların açındırılmış sistemini, artık empirik, sınanması gereken bir kuramın kategorik çerçevesi olarak değil, bir bütün olarak dünyanın felsefi yorumu olarak, açıkçası, sibernetik bakış açılarıyla dinamikleştirilmiş bir monadoloji türü olarak kavramak istiyor. Ancak bu perspektif değişikliği, sistem kuramının önce bilimsel araştırma stratejisi açısından tasarladığı bağlamı, kendi nesnel oluşum bağlamı olarak tözleştirmesiyle, bu kuramın düşünsemeli oluşunu olanaklılaştırıyor. Ancak bu varsayım, sistem kuramının kendisini, aşırı karmaşık bir çevrenin üstesinden gelmeye yönelik kapsamlı yaşama ve öğrenme sürecinde bir moment olarak anlamasına, kendi önermelerini karmaşıklığın indirgenmesi olarak kavramasına ve böylelikle kendini doğrudan doğruya praksisle bir görmesine izin veriyor. Çıkmaz ortada: kuram ve praksisin böyle dolaysız bir birliği kavrayışı bir bütün olarak dünya hakkında önermelerde bulunmaya yeltenen kavrayışın kendisi,

kaçınılmaz olarak kuramsal bir doğruluk iddiasında bulunmak zorundaysa, öznel kesinliği aşan bir doğruluk iddiasıyla bağdaştırılamaz.

Bu kavrayışın, Hegel'in nesnel idealizmiyle karşılaştırılması, bunu gösteriyor: Hegel'in idealizmi, tarihsel materyalizmin materyalist varsayımları altında bile, benzer bir argümantasyonu izliyor. Gerçi Hegel ve Marx, önce öznel olarak yola koyuldukları bilgi sürecini, bilgi edimlerinin, kendi oluşum bağlamı olarak ona ait oldukları nesnel bağlamla, düşünsemeli bir biçimde ilişkilendirebilirler, çünkü nesnel yaşam süreci, bir *yetişim süreci* olarak kavranmaktadır. Kurmun düşünsemeli oluşu, bir öznenin, özdüşünsemeye salt izin vermekle kalmayıp, onu teşvik eden kendi oluşum bağlamı hakkında aydınlanmasıdır. Gerçi Hegel ve Marx, ontolojinin dalınçsal bilgi iddiasını terketmişlerdir, ama onlar da, varsayan bir düşünsemeyi, koyan(setzen) bir düşünsemeyle ancak kural sistemlerinin yeniden kurulmasının ve oluşum süreçlerinin düşünsenmesinin kuramsal doğruluk iddiasına bağlı kaldıkları için, aşabilirler (Krş. IV. altbölüm). Buna karşılık Luhmann nesnel bağlamı özdüşünseme olarak değil, sistemlerin (elbette, sessizce, biyolojik anlamda kastedilmiş) bir kendini koruması olarak kavrıyor, ki burada varolan durumun korunması terminus ad quem'dir. Sistemlerin korunmasının işlevi olarak bilgi, nesnel olduğu varsayılan bir ortaya çıkış bağlamının düşünsemeli bir idrakini yasaklıyor.

Luhmann, yukarıda, ikinci argümantasyon adımı olarak yeniden kurduğum perspketif değişimini, sistem kuramının varsayımları altında gerekçelendiremez. Çünkü başarıyla indirgenmiş bir miktar dünya karmaşıklığının zaman içinde sabitlenip, sorunsallaştırmadan uzak tutulması, sistem yapılarının oluşmasının seçmeci işlevine dahildir. Düşünsemeli olarak deneyimlenmiş ve nesnel olarak konulmuş ve üstesinden gelinmiş sistem sorunları arasında sürekli bir asimetri bulunmalıdır: her ikisi de ancak örtük işlevler aracılığıyla bir-

birleriyle bağlantılıdır. Temel sorunların gizliliği, yapı kararlarının kesinleştirilmesi açısından işlevsel olarak zorunludur; başka bir deyişle: Sistem yapıları görevlerini yerine getirebileceklerse, yapı kararları, bir düşünsemeli oluşa karşı bağışıklaştırılmış olmalıdırlar. Demek ki, kısmi bir sistemleri olan 'bilim'in içinde sistem kuramlarının oluşturulduğu, en gelişmiş sistemler bile, genelde sistemler olarak yapılandırıldıkları sürece, özdüşünseme için kendilerinden bir neden oluşturamazlar. Ama bu demektir ki, bir bütün olarak dünyanın, (Luhmann'ın ikinci argümantasyon adımında, temel kavramları tözleştirererk kazandığı), tam bir saydamlık ve özsaydamlık oluşturan felsefi yorumu, düşünülebilir hiçbir sisteme atfedilemez: bir felsefe olarak genişletilmiş sistem kuramı tüm gizlilikleri ortadan kaldıracak ve tüm yapı kararlarını sorunsallaştırmak zorunda olacaktır. Bu yüzden Luhmann, tam da kendi kuramını, karmaşıklığın indirgenmesi yoluyla yaşamın korunması praksisinden farklı bir biçimde temellendirme paradoksuna düşmek zorunda kalacaktır.

Sistem kuramsal yaklaşım biçimi, sistem-dünya modelinin bilimsel araştırma stratejisi açısından anlamlı tasarımından, bir bütün olarak dünyanın nesnel bağlamının yorumuna perspektif değişimini meşrulaştırabilecek her tür argümanı yasaklar. Ancak ondan sonra, sistem kuramının kendisini sistem kuramıyla kavranmış bir yaşama sürecinini parçası olarak ele alabiliriz. Pragmatik bir biçimde kısaltılmış bir doğruluk kavramı temelinde, dünyanın bilincine düşünsemeli bir biçimde varmanın olanaklılığı düşünülemez. Bununla birlikte Luhmann'ın kuramsal doğruluk kavramını ortadan kaldırmak ve evrensel bir sosyal teknoloji anlamında sistem araştırmasının özanlayışını, önceden bulunmuş yapı kararlarının alımlanması yükümlülüğüyle (böylelikle, "kuramdaki pratik açıdan önem taşıyan değer vermelerle"[9] de) normlandırmak istiyorsa, tam da bu bilgi iddiasını doğ-

[9] "Die Praxis der Theorie," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 261.

matik bir biçimde öne sürmesi ve sistem kuramını bağlantı çerçevesini bütünselleştirmeye koyulması gerekmektedir.

2. Bu çıkmaz, yöntembilgisel düzlemde yeniden ortaya çıkar. Nedensel bilimci işlevselcilik, sosyal bilimlerde sistemin sınırlandırılması ve ulaşılması gereken durumun net bir biçimde belirlenmesi sırasında ortaya çıkan zorlukları dikkate almadan, empirik-analitik bir iddiada bulunur. Ortaya çıkan sorunsal sonuç açısından, olası çok sayıda nedenin işlevsel eşdeğerliliğinin saptan-ması da; bilinmeleriyle, sistem durumlarının ortaya çıkmasının açıklanması ya da önceden söylenmesi olanaklılaşan, düzenli ilişkilerin analizine yarar. Ama, praksisle dolaysızca eşit tutulmuş bir sistem kuramı, böyle kuramsal bir iddayı, sosyal bilimler içinde yerine getirilebilir olsa bile, öne süremez. Luhmann'ın, nedensel analitik işlevselciliğin yerine koymak istediği eşdeğerlilik işlevselciliği, doğrudan doğruya sosyal teknolojik bir biçimde, eylem alternatiflerinin bir genişletilmesine bağlıdır. Eylem sistemlerinin, bir alternatif seçme olasılıkları ağı içinde sürekli kararlılaştırılmaları gerekir. Sistem araştırmasının getirebileceği, karmaşıklığın indirgenmesiyle ölçülen bir bilgi kazanımı, belirsizlik konumlarında karar verme zorunluluğu altındaki eylem sistemlerini, işlevsel açıdan eşdeğerli başka olasılıklarla karşı karşıya getirmeye dayanır.

İmdi, Luhmann, eşdeğerlilik işlevselciliğinin, düzenli ilişkilerin nedensel analizine yarayan öteki tüm işlem biçimleri karşısında bağımsızlığını temellendirmek için, "nedensel ve işlevsel ilişkinin kuruluş ilişkilerini tersine çevrilmesini" gerçekleştirmeyi ve "işlevin, nedensel ilişkinin özel bir türünü değil; tersine, nedensel ilişkinin, işlevsel düzenin bir uygulama durumunu oluşturduğunu"[10] kanıtlamak istiyor. Başka bir yerde, bu programatik iddia şöyle yer alıyor: "Geleneksel nedensel bilimci açıklama yönteminin kullanışlılığı tartı-

[10] "Funktion und Kausalität," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 16.

şılabilir. Bunun için, işlevsel analizin özgün anlamının, neden ve sonuç arasındaki değişmez ilişkilerin saptanması hakkındaki nedenbilimsel kurallardan bağımsız olarak formüle edilmesinin başarılmasını gerektirir."[11] Eğer doğru görüyorsam, Luhmann bu programatiği iki farklı çizgide izliyor.

Öncelikle, bir yanda, empirik olaylar ve durumlar arasındaki nedensel bağlantıyı araştıran nomolojik bir analiz ile, öbür yanda sadece seçme olasılıkları arasındaki mantıksal ilişkileri analiz eden bir işlevsel eşdeğerlilikler araştırması arasındaki farkı göstermek istiyor. Luhmann sistem araştırmasını bir karar kuramının normatif-analitik statüsüne indirgemek istemediği sürece, bu farka hiç başvurmayacaktır. Aslında, durumların her işlevsel eşdeğerliliği, değişik nedensel ilişkilerin aynı sonuç bakımından birbirinin yerine geçebilmesine dayanır. R. Röbert, bir yazısında bir tek bu konuyu araştırdı. Şu sonuca vardı: "Neden ve sonuç kavramlarının, işlevsel kuramlarının daha uygun bir anlaşılması için kullanılmaları gerekiyorsa, nedenselliğin, işlev kategorisine başvurularak ne ölçüde kurulmuş olduğu görülemez. Burada kendini belli eden tutarlılık eksikliğinin, inandırıcı nedenleri olduğu kabul edilebilir: nedensel ilişki bir işlevsel eşdeğerlilikler tümcesinin belirlenmesi sırasında zorunlu olarak varsayılır, çünkü eşdeğerlilerin eşdeğerliliği ancak onların özgülleştirilmiş bir duruma ortak ilişkileriyle kurulur. Kuruluş ilişkisinin daha çok bunu tam tersi olarak görülmesi gerekir. Karşılaştırmacı yöntem, eşitlik ilişkisini verilerin onlara bağlı olarak eşitlik görülebilecekleri noktaların verilmesini gerektirir. İmdi, bizim bağlamımızda nedensellik, bir karşılaştırma momenti görevini yapmaktadır. Nedensel araştırmanın, karşılaştırmalı yöntem üzerinde, olumsal olmayan bir varsayım olarak kurulduğu gösterilebilseydi durum başka olurdu."[12]

---

[11] A.g.y., s. 13.

[12] Döbert'te ve U. Möllenstedt'in bir seminer sunumunda bulunan bir dizi

Luhmann'ın, nedenselliği işlevsel stratejik olarak açımlayışı daha ilginçtir. Burada argümanlar, Peirce ve Nietzsche tarafından eşzamanlı olarak ve çok değişik bağlamlarda verilmiş olan pragmatik bir Kant yorumu çizgisinde yer alırlar.[13] Araçsal eylemin işlev sahasında, gerçekliği, olası teknik kullanma bakış açısıyla, nedensel bir nedenler (olası araçlar olarak) ve sonuçlar (uygun araçların uygulanmasıyla gerçekleştirilebilecek olası amaçlar) yapılanması olarak nesneleştiririz. Nedensel yapılanmanın sonsuz karmaşıklığına karşın, her zaman sadece iki nedensel unsur, nedenler ve etkiler önemlidir, çünkü olaylar ve durumlar her zaman zaten eylemle ilişkili olarak yorumlanmışlardır: "Buna göre neden ve sonuç kavramları olup bitenin belirli özelliklerini göstermezler... Değişkenler de, işlevsel olarak eşdeğerli olasılıkların takası için boşluklardan başka bir şey değillerdir. Özellikleri ve böylelikle karakteristik nedensellikleri, birbirleri için işlevsel bağlantı noktaları oluşlarında yatar... Nedenler, üretebildikleri bir sonuç açısından, ve sonuçlar da bir neden açısından çeşitlendirilebilirler."[14] Nedenselliğin bu işlevsel stratejik açımlanışı, gerçekten kuruluş ilişkisinin bir ters çevrilmesine ulaşıyor. İşlevsel amaç araç ilişkileri, yarı saydam bir düzlemde, nedenlerin olası uygunluk analizlerinin koşulu olarak koyulmuşlardır. Nedensel ilişkiler, olası amaçlı rasyonel eylemdeki işlevleri açısından kurulan, olası deneyimin nesneleri arasında ortaya çıkarlar: "Bu düşünceler sistem kuramına alındığında, öncelikle, nedensellik kategorisinde, sistemlerin ortaya çıkışını ve ortadan yitişini belirli nedenlerle açıklayabilen kendinde verili bir çevre olgusunun gösterilmesinin söz konusu olmadığı; tersine, gerçek olanın nedensel kategori anlamında şematikleştirilme-

başka argümanı burada ele almak istemiyorum.

[13] Peirce için bkz. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968; ve Nietzsche için bkz. bu kitabın sonundaki *Bir Sonsöz*.

[14] "Zweckbegriff," a.g.y., s. 17.

sının, işlevi açısından araştırılabilecek bir sistem stratejisi olduğu açıklık kazanır."[15] Açıkça görülüyor ki, Luhmann, aşkınsal felsefedeki nedensellik tartışmasının, pragmatik olarak uygulanmış sonuçlarını kendi kuramına getirmek istemektedir. Çok sayıda çelişkili formüllendirmeye karşın, bu, dünyayı kuran birimin, yani burada eylem sisteminin, zorunlu öznel koşulları da bu sistemler sınıfına giren, nedensel bilimsel bir empiri anlamında analiz edilemeyeceği sonucu da bu niyeti gösteriyor. "Sistemler kendi çevrelerinden yola çıkılarak nedensel olarak açıklanamazlar..., çünkü onlar da dış nedenleri kullanırlar ve kendi sistem sorunlarını çözen nedenleri, bilişimsel bakış açısıyla seçebilirler. Nedenlerin seçilmesi düşüncesi, açıklama ilkesi olarak nedenler kavramını ortadan kaldırır. Ama elbette, bir sistemin, gerçeğin nedensel açıklanışını 'kullanması', işlevsel olarak yorumlanabilir (elbette bununla bu kullanımın olgusu nedensel olarak değil, yalnızca anlamı işlevsel olarak açıklanmıştır). Bununla birlikte sistem kavramı, nedensellik kategorisinin yorumlarımıza temel oluşturur, tersine olarak nedensellik kategorisi, sistemin varlığını sürdürmesinin açıklanışının temelini oluşturmaz."[16]

İşlev ve nedensellik ilişkilerinin bu yorumunda, elbette bir dizi zorluk ortaya çıkmaktadır. Bu zorlukları, teker teker tartışmadan, sadece kısaca saymak istiyorum. Öncelikle Luhmann, nedensellik kategorisinin işlevsel-stratejik anlamının idrakini borçlu olduğu aşkınsal düşünsemeyi, haklılaştıramaz. Burada, bir indirgeme stratejisinin düşünsemeli oluşu değil, içinde, en ileri sistemlerin kendi yansımalarına baktıkları,[17] bir düşünseme söz konusu olması gerekirdi ve bu türde bir özdüşünsemenin karmaşıklığı ne ölçüde yakalayıp indirgeyebildiği veremezdik.

---

[15] A.g.y., s. 133.
[16] A.g.y., s. 134.
[17] "Reflexive Mechanismen," *Soz. Aufkl.*, a.g.y., s. 92 vd.

Ayrıca nedensellik kategorisinin aşkınsal mantıksal yorumu, iki gerçeklik düzlemini ayırmaya zorlar: Luhmann, şeylerin ve olayların kurulmuş dünyası içinde geçen olup biteni, kendi deneyim dünyasını kuran eylem sisteminin düzlemindeki olup bitenden ayırmak zorundadır. Sonra, bir nedensel analiz gerçi kendisini deneyimin kurulmuş nesneleri alanıyla sınırlayacaktır; ne var ki, bu alan içerisinde işlevselci doğruluk kavramıyla bağdaştırılamaz bir kendine nesnellik iddiasında bulunması gerekir. Çünkü, bu nesne alanıyla ilişkili olan nomolojik önermeler, hedef işlevlerinin yardımıyla, araçsal eylem için önerilere ancak, gerçekliği, elbette tekelci bir olası teknik kullanım bakış açısıyla, doğru 'betimledikleri' için, yani genel olguları –sadece olduklarıymış gibi görünmeyen ve oldukları gibi olan nesne durumlarını– temsil ettikleri için, çevrilebilirler. Nomolojik önermeler, doğru oldukları için, araçsal eylemin olası bağlamları için bir işleve sahiptirler; bir işleve sahip olabildikleri için doğru değildirler. Nedenselci analitik bilimlerin ilişkili oldukları tümcelerin, eğer doğru iseler (ve uygun ek koşulları yerine getiriyorlarsa) sürekli teknik olarak kullanılabilmeleri gerektiği, daha çok nesne alanının kuruluş mantığında yatmaktadır. Luhmann, nedenselliğin işlevsel-stratejik açımlanışıyla, nomolojik bilginin işlevselci bilgiyle ikame edilmesi gerektiği halde, kendisini bu bilginin bir haklılaştırılmasına zorlayan kuruluş kuramsal argümanları göze alıyor.

Son olarak, Luhmann'ın, aşkınsal Ben'in yerine sistemleri koymasından ötürü sistemsel zorluklar ortaya çıkıyor. Bir toplum kuramı açısından, aşkınsal mantıksal yaklaşım biçiminin elverişsizliğinden söz etmiştim. Kuruluş kuramlarının sistem kuramsal olarak yeniden yorumlanması, eski elverişsizliklerin yerine yenilerini koyuyor. Ya sistemler, sistem araştırmasında empirik olarak, tam da indirgeme stratejilerinin yardımıyla incelenmeleri gereken, dünyanın karmaşıklığının indirgenmesi amacıyla tüm eylem sistemlerinin elinin altında

bulunan, birimlerdir. O zaman eylem sistemleri, nedenselci analizi, işlevselci analizin ardına geçilemez kökeni olduğunu gösteren ve nedenselliğin, işlevsel-stratejik açımlanışını çürüten bir öznesneleştirme yapabilirler;[18] ya da sistemler dünyayı kuran eylem sistemleri olarak ele alınırlar ve *bu düzlemde*, empirik analize açıktırlar. O zaman, iletişimsel deneyimle ulaşılabilir, nedensellik kategorisinin onun için basitçe devre dışı bırakılmayacağı, araçsal eylemle ilişkili (olası araçlar olarak) nedenler ve (olası amaçlar olarak) sonuçlar ikiye ayırmasında şematize edilmeyeceği, kişilerin ve anlatımların nesne-alanının netleştirilmesi gerekir. Sistem kavramının kendisinin de, fiziksel nesneler alanı için, nedenselliğin işlevsel-stratejik bir açımlanmasıyla uyum içinde olacaksa, bir gündelik dildeki iletişim kuramı çerçevesinde yeniden belirlenmesi gerekirdi.

V. Sistem Kuramındaki İdeoloji Kavramı – ve İdeolojinin Yeni Biçimi Olarak Sistem Kuramı

Luhmann anlamın evrensel geçerliliğe içkin geri bağlantısını ve burada içerilen tartışımsal temellendirilebilirliği yadsıdığı için, sadece kuramsal geçerlilik iddialarını değil, eylem normlarıyla bağlantılı pratik geçerlilik iddialarını da görmüyor. Luhmann için, normların tüm meşrulaştırılmaları aynı ölçüde irrasyonel olduklarından, tam da

[18] Döbert'in argümanı şöyle: "Dünya sisteme her zaman, sistemin en önemli indirgeme stratejilerinin terimleriyle verilidir. Sistem, sosyal bilimlerde kendini, kendi bilgisinin nesnesi yaptığında ve kendini kendi dünyasını momenti olarak yorumlamak istediğinde, bunu aynı indirgeme stratejilerinin terimleriyle yapması gerekmektedir... Aksi durumda, sosyal bilimci, sistemin (ve böylelikle kendisinin de) deneyiminin bileşeni olabilecek bir şey hakkında değil 'kendinde şeyler' hakkında konuşabilir." Luhmann'ın metninde bu yorum için de dayanaklar bulunuyor: "Sistem sınırları ilkesel olarak nedenselliğin etki alanının sınırları değildirler. Nedensel süreçler, çevreden sisteme ve sistemden çevreye akarlar." A.g.y., s. 134. Elbette bu türde nesnelci bir iddia, nedenselliğin işlevsel-stratejik açımlanışıyla bağdaştırılamaz

iktidarı meşrulaştıran dünya imgelerininin, yaşamın ('iyi yaşam' olarak) her defasındaki uygun kültürel tanımlanışları üst sorunuyla bağlantı içinde üstlendikleri işlevleri göremiyor (1). Luhmann'ın, karmaşık büyük toplumlarda 'davranış'ın yeni meşrulaştırma kipi olarak oluşturulacağı savı üzerine; Luhmann'ın kendi kuramının bir ideoloji olarak görülüp görülemeyeceği ve hangi anlamda bir ideoloji olarak görülebileceği sorusunu ele almak istiyorum (2).

1. Luhmann ontolojik ve işlevselci doğruluk kavramlarını, tam alternatifler olarak birbirlerinin karşısına koyuyor: doğruluk ya değiştirilemez bir biçimde var olanın upuygun yeniden verilmesiyle, ya da, karar baskısı altında kesinliğin, zorlamasız kararlıştırılmasıyla ölçülür. Luhmann, doğruluğun geçerlilik iddialarının tartışımsal temellendirilmesine göre ölçüldüğü ve sadece eleştirilebilirliğe dayanan bir geçerlilik kipini gösteren üçüncü bir doğruluk kavramını göz önünde bulundurmadığı için, doğru iddialarla, uygun öneriler arasında, kuramsal ve pratik geçerlilik iddiaları arasında bir ayrım yapamıyor. Luhmann, *pratik* tartışımlarda çözülebilecek temellendirme gereksinimlerini ve olasılıklarını yadsıyor. Buradan çıkan iki sonuçtan birini tartışmış bulunuyoruz: Luhmann kendi analizlerinde olguları ve normları, ya da varlık ve gereken mantıksal düzlemlerini (betimleyici ve buyurucu tümceleri) işlevsel eşdeğerlilikler olarak ele alıyor. Ancak bizi öteki sonuç ilgilendiriyor.

Gelişmiş toplum sistemlerinde, kesinlik güvencesi veren bir kısmi sistem olarak bilimin farklılaştırılmasıyla, pratik sorular, doğruluğa yatkın, yani kuramsal olarak karar verilebilir sorular alanının dışına düşmüşlerdir: "Avrupa düşünce geleneğinde son ölçütler, doğruluk ve adalet kıstaslarında aranmıştır... Çünkü, her zaman zaten biçimlendirilmiş ve normlandırılmış olarak bulunan varolanların bu kavramlarla eleştirel ölçütlerin karşısına konulmuş olmaları, batı düşüncesinin büyük, yitirilemez kazanımlarındandır. Varolanın, gör-

ündüğü gibi, doğru mu, ya da eylemin, geleneksel davranış beklentileri çerçevesinde olduğu gibi, adil mi olduğu, böylelikle bir soru olarak –karmaşıklığın tüm yerleşik indirgenme biçimlerini yok sayan ve sonunda, özbilincin öznelliğinin ve dünyanın sosyal olumsallığının keşfedilmesini, evrensel kuşku olarak ortaya koyan bir soru olarak– ortaya çıkar."[1] Luhmann bu bağlamda felsefe tarihine dayanıyor: "Aristoteles ve Orta Çağ için eylemin amaçları ve bu amaçlarla birlikte tüm kamusal olaylar henüz doğruluğa yatkındırlar... Ama doğruluğun, tasarımın uygunluğu olarak belirlenmesi, Yeni Çağ'a, doğruluk sorununun yöntemleştirilmesinin başlangıç noktasını verir: uygunluğun gerekçelendirilmesi ve tüm akıllıların anlaşması içinde kesinleştirilmesi gerekmektedir. Bu, mantık ve empirik doğrulama yöntemleriyle yani, belirli, yapay olarak basitleştirilmiş koşullardaki duyusal algılama yöntemleriyle gerçekleşir. Kesinliğin bu yöntemsel postulatları olası doğruluk alanını sınırlandırırlar."[2] Bu yorum daha sonra Luhmann'ın içinde, "kamusal düşünme ve eyleme kılavuz tasarımının, doğruluğa yatkınlığını yitirdiği" bir "doğruluk tarihindeki kesit"ten[3] söz etmesine izin veriyor. Luhmann'ın kullandığı jargon Heidegger'i çağrıştırmakla kalmıyor; görünüşe bakılırsa, Luhmann da Heidegger gibi, felsefe tarihinin sosyal tarihi oluşturduğunu düşünüyor. Her şeyden önce, Luhmann'ın felsefe tarihinin kaba hatlarıyla yeniden özetlediği parçasını ne tarihsel ne de sistematik açıdan sorgulamaması, dikkat çekicidir. Tarihsel: çünkü, değerlerin ve amaçların irrasyonelliğinin bilinci, ancak geç 19. yüzyıla aittir (Nietzche, Yaşama felsefesi ve doğmakta olan pozitivizm); rasyonel doğal hukuk öğretileri ve idealist bilinç felsefesi, Aristotelesçi pratik felsefe temel kavrayışlarından vazgeçtikten sonra bile, uygun eylem normlarının akılcı bir

---

[1] "Positives Recht und Ideologie" *Soziol. Aufkl.*, a.g.y., s. 196.

[2] "Wahrheit und Ideologie" *Soziol. Aufkl.*, a.g.y., s. 55.

[3] A.g.y.

temellendirilmesi iddiasına bağlı kaldılar.[4] Sistematik: çünkü, pratik sorunların *doğruluğa uygunluğunu* tartışırsak, böylelikle sadece normların geçerlilik alanının ontolojik açıdan yanıltıcı bir yorumunu eleştirmiş oluruz. Normlar kuramsal olarak ne doğru ne de yanlış olabilirler, ama tartışımsal temellendirme anlamında akla uygun ya da akla uygun olmayan olabilirler; çünkü normların kabul ya da red edilmesi, pratik tartışımlarda meşrulaştırılabilir. "Hakikati", geniş kapsamlı bir biçimde, zorlamasız ve sınırlamasız iletişim içinde varılabilen bir anlaşmanın akla uygunluğu olarak kavrarsak, bu genişletilmiş anlam içinde pratik sorular "doğruluğa yatkınlıklarını" ancak, pozitivistçe resmetme kuramındaki doğruluk kavramını yenileyenlerin ya da Luhmann gibi, doğruluğu pragmatik birbiçimde, bir kesinlik üretme işlevi olarak kavrayanların gözünde yitirebilirler. Bunun formülünü Luhmann belirlemiştir: iletişimin özgürleştirilmesiyle bir hedefe ulaşılamaz.[5] Eğer hedefler, yalnızca amaçlı rasyonel eylemle ilişkili olarak tanımlanabiliyorlarsa, doğruluk gerçekten de bir hedef değildir. Ama doğruluğa pekala iletişimin "özgürleştirilmesiyle" ve üstelik yalnızca bu yoldan, ulaşılabilir.

Perspektifin özgün bir biçimde bozuluşu, Luhmann'ın *pozitif hukuk* kavramında belirginleşiyor. Geniş bir anlamda, somut olarak koyulmuş, kural içinde kodlandırılmış ve belirli, yani önceden görülebilir yaptırımlarla donatılmış bir hukuğa, pozitif diyoruz. Dar anlamda ise, biçimsel olarak koyulma sayesinde geçerlilik iddiasında olan bir hukuktan pozitif olarak söz ediyoruz. Max Weber'in incelediği, bu rasyonel hukuk tipi, ancak modern doğal hukuk öğretilerinin, (klasik politika öğretisiin geleneğindeki) ödev ve erdem öğretilerinin somut törel biçimine karşı; burjuva özel hukukunun aracı olarak sözleşmeyle birlikte, soyut ve genel norm kavramını geliştirmelerinden sonra,

[4] Krş. benim incelemelerim: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1971.

[5] *Legitimation durch Verfahren*, a.g.y., s. 26.

yaygın bir biçimde yerleşebilmiştir. Daha sonra, biçimselleştirilmiş, doğal hukuk kuramlarının çerçevesinden koparılmış hukuğun, ister 18. Ve 19. yüzyılın mutlakiyetçi hükümdarlıkları ya da liberal hukuk devletleri, isterse 20. yüzyılın son derece bürokratik kitle demokrasileri ve führer diktatörlükleri söz konusu olsun, toplumsal ilişkinin devletçi örgütlenişi için esnek bir biçimde uygulanabilir bir araç olduğu görülmüştür. Elbette bu durumlarda, yalnızca devletin manipülasyon sahasının etkili bir biçimde sürekli genişletilmesinin hukuk tekniği açısından biçimi karşılaştırılabilir, yoksa meşruluğun temeli değil.

Max Weber, meşruluğun, biçimsel yasa koyma ve uygulama işlemlerinin, per se bir meşrulaştırma biçimi olduğu görüşündeydi. Bu kuruluşun sosyolojik zayıflığına sık sık işaret edilmiştir, ki Luhmann da bunu görmüştür; Weber, konulan yasanın yasallığına duyulan meşruluk inancının; herhangi bir içeriksel gerekçelendirmeye saygı duyulmadan, pratikte nasıl ortaya çıkabileceğini açıklamıyor. Bununla birlikte Luhmann, bu kuruluşa, gerçi Carl Schmitt tarafından kesin karar vermeci bir biçimde keskinleştirilmiş bir versiyonuna, bağlı kalıyor: "Hukukun pozitifleştirilmesi, ve üstelik hukuğa geçerlilik veren ve geçerliliğini yeniden geri alabilen bir karar yoluyla, istenilen içerikler için meşru hukuksal geçerlilik kazanılabileceği anlamına gelmektedir. Pozitif hukuk, karar sayesinde geçerlidir."[6] Luhmann, hukuk tekniği biçiminin, göründüğü kadarıyla gelişigüzel değişen ve bu yüzden, eskiden doğal hukukta olduğu gibi aşırı pozitif bir biçimde saptanmış ve düzenlenmiş normlara bağlanmış olamayan hukuk normlarının maddi içeriğine karşı kayıtsızlığını vurguluyor: "Bir toplumun hukuğu, saf yasaya uygunluğun(Legalität) meşruluğu(Legitimität) kabul gördüğünde, yani hukuğa, belirli kurallara göre, ilgili bir karar vermeyle koyulduğu için uyulduğunda, pozitifleştirilmiştir.

[6] "Pozitives Recht und Ideologie," a.g.y., s. 180.

Böylelikle insanların birarada yaşamasının merkezi bir sorununda, gelişigüzellik kurumlaşır."[7] Luhmann, yasaya uygunluğun, meşruluğun sadece türetilmiş bir biçimi olduğunu görmezden geliyor. Bir normun ortaya çıkışının kuşku götürmez yöntemi, yani bir süreçin hukuksallığı, sadece, politik sistemde her defasında ön görülen, yetkilerle donatılmış ve yetkin kabul edilen mercilerin, geçerli hukuğun sorumluluğunu taşıdıkları güvencesini verir. Ama saf yasaya uygunluk, meşruluğun *ilk belirtisi* olarak görülebilecekse, bu merciler, bir bütün olarak meşrulaştırılması gereken bir iktidar sisteminin parçasıdırlar. Örneğin faşist bir rejimde, yönetim edimlerinin hukuksallığı, bir gizleme işlevi görebilir – bu demektir ki, iktidar sistemi, iktidarın hukuğa uygun bir biçimde uygulanmasından bağımsız olarak meşrulaştırılamazsa, tek başına hukuk tekniği biçimi, meşruluğu, uzun erimde kabul görmeyi, güvenceleyemez.

"Yalnızca karara dayanan seçme verimlerinin alınması, özel nedenler gerektirir,"[8] Luhmann bunu kabul ediyor; ama, inanıyor ki, sürecin kurumsallaştırılmış bir hukuğa uygunluğuyla, yani yöntemle "kararın kabul edilmesi için bu tür ek nedenlerin yaratılır ve bu anlamda karar verme erki üretilir ve meşrulaştırılır, bu demektir ki somut olarak uygulanan baskıdan bağımsız kılınır".[9] Ama bir yöntem hep dolaylı olarak, kendileri de kabul edilmiş olmaları gereken mercilere gönderme yaparak, meşrulaştırabilir. Böylece yazılı burjuva anayasalarının, değişikliklere karşı daha sıkı bir bağışıklığı olan, ancak ve ancak iktidar sisteminin ideolojisiyle bağlantılı olarak anlaşıldığında, meşrulaştırıcı bir gücü olan, bir temel hukuk katalogları vardır. Ayrıca, yasa koyma ve yasa uygulama yetkisine sahip organlar, kesinlikle, davranış biçimlerinin meşruluğuyla değil, yine *bir bütün olarak* ik-

[7] "Soziologie des politischen Systems," *Soz. Aufkl.* a.g.y., s. 167.
[8] Legitimation durch Verfahren, a.g.y., s. 25.
[9] A.g.y.

tidar sisteminin dayandığı genel bir yorumlama yoluyla meşrulaştırılmışlardır. Burjuva parlamenterizm ve halk egemenliği kuramları böyle bir ideolojinin parçalarıydılar. Hukuk normlarının geçerliliğinin, karar verme üzerinde ve yalnızca karar verme üzerinde kurulabileceği, kendisinin de bir ideoloji olduğu kuşkusunu uyandıran bir hukuk öğretisinin, yani kesin karar vermeciliğin, kökten yanlış anlamasıdır. Çünkü eylem normlarının naif geçerlilik iddiası, (en azından örtük olarak) her defasında tartışımsal temellendirilebilirliğe işaret eder. Bağlayıcı kararlar meşru iseler, yani, somut olarak uygulanan baskıdan ve açıkça tehdit eden yaptırımdan bağımsız olarak alınabiliyor ve yine de düzenli olarak, ilgililerin çıkarlarına karşı da uygulanabiliyor iseler, kabul edilmiş normların yerine getirilmesi olarak görülebilirler. Yine bu varsayım kendiliğinden ortaya çıkmaz. Bu, görüş birliğine yatkın, meşrulaştırma işlevleriyle yorumlamanın, başka bir deyişle iktidarı meşrulaştırıcı bir dünya imgesinin sonucudur.

Luhmann kesin karar vermeci temel kabulleriyle çelişkili olarak, ideolojilerin, hukuksal olarak sabitlenmiş eylem programlarını bütünleyici bir biçimde ortaya çıkmaları gerektiği kavrayışına varıyor. Hukuğun pozitifleştirilmesiyle asla, kararın gelişigüzelliği kurumsallaştırılmadığı için, tersine hukuk tekniği açısından genişletilmiş devlet manipülasyonu sahası, meşrulaştırmalara bağlı kaldığı için, eylemlerin sonuçlarını değerlerinin önemi bakımından nötrleştirme görevini üstlenen ideolojiler gereklidir. Pozitif hukuk, Luhmann'ın öne sürdüğü gibi, gerçekten kesin karar verme sayesinde geçerli olsaydı, iktidarı meşrulaştıran dünya imgeleri işlevsiz kalırlardı. Ama Luhmann bu savdan oldukça uzaktadır: "İdeolojiler, her geçen gün, yaşama gücüne sahip olduklarını kanıtlıyorlar. İdeolojiler çağının sonunun geldiği söylenemez."[10]

Ne var ki Luhmann'ın *ideoloji kavramı* da pozitif hukukunki kadar

[10] "Wahrheit und Ideologie," a.g.y., s. 63.

çarpıktır. Luhmann nasıl ki, pozitif hukuğun toplumsal işlev bağlamının betimleyici kavranılışı yerine, hukuksal kesin karar vermeciliğin tartışmalı görüşünü koyuyorsa; iktidarı meşrulaştıran dünya imgelerinin ve ideolojilerin toplumsal işlevlerini de, aynı biçimde, irrasyonel geleneklerden kaynaklanan bir ideoloji öğretisinin yardımıyla belirliyor. Luhmann, ideoloji eleştirisini, üst yapı olaylarının, doğruluk iddialarını yok sayan bir biçimde, temeldeki nedensel faktörlere indirgenmesi olarak anlamakla, Marx ve Freud'u, ayrım gözetmeksizin pragmatizmle ve yaşama felsefesiyle, Darwin, F. C. Schiller ve Nietzsche'yle bir çizgiye getiriyor. Böylelikle, ideoloji eleştirisini kuramsal doğruluk iddiasından koparıyor ve işlevselci bir ideoloji kavramı elde ediyor. Artık, akıllı bir bünyenin, belirli sistem parçaları için üstlenebileceği işlev, ancak bilimsel açıdan bir önem taşımaktadır: "*Darwin* davranışın anlamını, biyolojik olarak yaşamda kalma açısından işleviyle, *Freud* başlangıçtaki ya da bastırılmış libidonun doyurulması açısından işleviyle, *Veblen* sosyal itibar açısından işleviyle... ilişkilendiriyor. Pragmatizm de, bir tasarımın doğruluğunu, onun yaşam gereksinimlerinin doyurulması açısından uygunluğunun, pratik-araçsal olarak kanıtlanmış olmasında ararken; ya da yaşama felsefesi, tasarımları, başlangıçtaki yaşamın sahici ya da sahici olmayan dilegetirimleri oluşlarına göre değerlendirirken, aynı açıklama tekniğini kullanıyorlar. Bütün bu durumlarda, dolaysız olarak yaşanan anlam, öncelikle birlikte yaşanmamış bir noktayla (Gesichtspunkt) ilişkiye sokulur. Bu ilişkilendirme, *yaşanılmış olanın başka türlü de olanaklı olduğunu*, ortaya koyar."[11] İdeoloji kavramının stratejik verimi. doğruluk iddiasındaki anlatımların, geçerlilik sorunlarını dikkate almadan, işlevsel eşdeğerlilikler aramaya izin veren işlevselliştirilmesiymiş: "İdeolojinin özü, nedensel açıdan etkili oluşunda değildir, doğruluğun değil sonuçların önem taşıdığı araçsal olarak

[11] A.g.y., s. 55 vd.

kullanılabilişinde değildir, son olarak asıl dürtüleri gizleyişinde de değildir. *Bir düşünme daha çok, eylemi yönlendirme ve gerekçelendirme işlevi ikame edilebiliyorsa, ideolojiktir.*"[12] Bu formüllendirme, Luhmann'ın özel bir ideoloji öğretisini, yani geç 19. yüzyılda egemen olan, her türden felsefi irrasyonalizmi genelleştirdiğini gösteriyor.[13]

Bu arada Luhmann, içinde eleştirel amaçlı ideoloji kavramının geliştirildiği geleneği görmezden geliyor. Hem Marx, hem de Freud ideoloji (ya da yanılsama) kavramını, yanlış bilinçle, yani bir öznenin, kendisine yabancılaşmış kendi nesneleşmeleri hakkındaki zorunlu yanılsamalarıyla bozulabilecek bir özdüşünsemenin karşı kavramı olarak geliştirmişlerdir. İdeolojiler tam da ikame edilemezler; eleştiriye ve özeleştiriye tabi oldukları için, kararlılaştırıcı işlevlerini yitirirler. İdeoloji olarak kavranan anlatımlar, gerekçelendirdikleri norm sistemleriyle birlikte yeniden yapılandırılırlar, çünkü kararlılaştırıcı güçlerini nesnel bir geçerlilik iddiasına borçludurlar, (sadece öne sürdükleri, ama yerine getiremedikleri) bu iddiaları üzerinden –elbette ancak, kendisi de iddianın yerine getirilmesini tartışımsal temellendirilebilirliğe bağlayan bir eleştiri yoluyla– onlara karşı çıkılabilir. Marx ve Freud geçerli normların meşrulaştırılmasını, birlikte yorumlanmış ama bastırılmış, kamusal iletişime sokulmayan gerekesinimlerle bağlantı içinde kavrıyorlar. Gereksinimlerin yorumlanması ve onların bastırılması, toplumsallaşmış bireylerin ve bu bireylerin aralarındaki ilişkilerin simgesel yapısında sabitlendiği için, monologsal değerler olarak donmuş, tartışmadan uzaklaştırılmış gerekçelendirmeler, esas olarak aydınlanma süreçleriyle yani kamusal iletişime sokularak, değiştirilebilirler. Bu yüzden ideoloji eleştirisi, sistem analizinde olduğu gibi, ideolojilerin 'daha iyileştirilmesi'ni değil, yal-

[12] A.g.y., s. 57.

[13] Krş. H. Plessner, "Abwandlungen des Ideologiegedankes" (1931), *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953.

nızca ortadan kaldırılmalarını hedefleyebilir. İdeolojiler, ister gruplar isterse bireyler düzleminde olsun, yerine getirilemez geçerlilik iddiaları üzerine düşünsemeyle bozulabilecek tahakküm ilişkilerini kararlılaştırıyorlarsa, ideolojilerin, "işlevsel-eşdeğer olasılıkların değiş tokuşu olarak tasarlanmış"[14] rasyonel bir planlanışı, abesle iştigaldir.

'Pozitif hukuk' örneğinde olduğu gibi, bilimsel araştırma bağlamlarında analitik kullanışlılıklarını kanıtlamış olan kavramların, yeniden biçimlendirilmesi, geçerlilik sorularına başvurmayı yasaklayan bir kavram stratejisinin sonucu olarak anlaşılıyor. Luhmann, Max Weber'in 'rasyonelleştirme' olarak özetlemeye çalıştığı süreci, içinde a) öznelci bir doğruluk kavramının oluşturulmasının, b) amaçların ve değerlerin irrasyonelleştirilmesinin c) hukuğun pozitifleştirilmesinin, ve d) ilerlemiş sosyal sistemlerin kendi artan karmaşıklıklarının baskısı altında değerlerin (eylem programları ile değer sistemleri arasında işlevsel bir farklılaştırma ile) ideolojileştirilmesinin zorla gerçekleştirildikleri ve e) sürekli meşruluk sıkıntısına düşmüş bir iktidar sistemi için yeni bir meşruluk kipinin (yöntem yoluyla meşrulaştırma) yerleştirilmesinde yakınsadıkları bir bağlam olarak kurmak için, geleneksel kavramları işlevselci bir biçimde düzenlemektedir. Bu kuruluş, eylem kuramına ilişkin temel kavramların, özellikle Max Weber tarafından geliştirildikleri biçimiyle, eleştirilmeden alınmaları üzerinde duruyor ve bu yüzden çöküyor. Elbette Luhmann bu kavramları amaçlı rasyonel eylemin bir tekelciliğine stilize ediyor.

Luhmann amaç-araç şemasının ve neden-sonuç şemasının birbirine bağlı olduğunu görüyor. Gerçeklik, araçsal eylemin işlev sahasında nesneleştirildiği ve birlikte etkiyen sonsuz sayıda nedenin nedensellik ağı olarak düşünüldüğü anda, düşünülebilir her neden, amaç olarak

[14] "Wahrheit und Ideologie," a.g.y., s. 61; başka bir yerde Luhmann, ideoloji planlamacılarının, mutlak değer inancına düşmeden, bilişsel ve etik aşağılık duygusundan kurtulmaları gerektiğini öneriyor.

istenilen bir sonucun gerçekleştirilmesi için, gücül bir araçtır. Amaçların göreneksel olarak koyulmaları (ya da varsayılan değer bakış açılarıyla seçilmeleri), hedeflere yönelmelerin gelişigüzel oldukları ve artık olası bir rasyonel gerekçelendirmeye açık olmadıkları anlamına geliyor. Amaç koyma, sadece, olası alternatif nedenlerinin uygunluğunun analizine (ve beklenilen sonuçların ve yan sonuçların değer analizine) izin veriyor. Amaç koymanın gelişigüzelliği, değer sistemleriyle özellikle de aracın ve sonuçların sistematik bir biçimde değerlendirilmesiyle sınırlandırılır. "Değerler" sadece seçme güçleriyle, yani öteki değerler karşısında göreli bir öncelik konumuyla, biçimsel olarak belirlenirler. Özgün bir statüleri vardır. Ne amaçlar gibi yalın kararın nesneleridirler, ne de araçlar gibi (verili amaçlarda) rasyonal bir uygunluk analizine, yani nesnel gerekçelendirmeye yatkındırlar. *Değerler geçerlidirler, ama nedenini kimse bilmez.* Bu statü ancak, değerlerin, öznelerarası bağlayıcılıktaki karşılıklı davranış beklentilerinin, yani ancak iletişimsel eylemle ilişkili olarak yeterince belirlenebilen normların anonim yerleri oldukları düşünüldüğünde anlaşılabilir. Yeni Kantçılık ve değer felsefesi bu bağlamı görmezden gelmişlerdir. Normlar amaçlı rasyonel eylem modeline, ancak sınır koşulları olarak girerler, çünkü temelde monologsal bir eylem için normlar, öznelerarası kabul görme ve böylelikle olası iletişim ilişkisinden uzaklaştırılmışlardır: değerler olarak tartışılmamak üzere verilmişlerdir.

Değerleri, iletişimsel eylemin biçimlerinin, monologsal bir eylem modeline dönüştürülmesinin (üstelik, sadece analitik düzlemde yapılmayan, tersine [krş. Weber'in "rasyonelleştirilmesi"] sosyal sistemin genişleyen alanlarında dayatılan bir dönüştürmenin) sonucu olarak ele almayı önermek istiyorum. Luhmann tam tersini yapıyor; iletişimsel eylemi sadece alışkanlık haline getirilmiş bir amaçlı rasyonel eylemin öznel yaşantı biçimi olarak anlıyor:

"Gündelik yaşamda eylemimi, bütünsel-görülebilir bir bi-

çimde gelişen, tiplere biçiminde zaten bildiğim ve duraksamasız bir biçimde içinde yaşadığım, bir gerçekleşme olarak düşünüyorum: Mektup yazma, öğlen yemeği, bavul toplama, yabancı bir kapıyı çalma, otomobili yıkama, selam verme, bunlar her gün kendimin ve başkalarının anlayabileceği bir biçimde yaşadığım eylem tipleridirler. Hangi amaçla kapıyı çaldığımı, otomobilimi yıkadığımı ya da Bay A.'yı selamladığımı sormam bile. Basitçe davet edici karakteri olan konumlar içinde ve ortaya konulmuş ve beklenmiş olarak gösterilen eylemler içinde yaşıyorum. Ancak sorun durumlarında eylemimi açıkça bir sonuca neden olma olarak anlıyorum ve buna uygun bir biçimde amaçlara ve araçlara ayırıyorum."[15]

Sistem kuramı sadece amaçlı rasyonel eylem biçimine izin veriyor ve böylelikle analitik düzlemde, iletişimsel eylemden monologsal eyleme geçişin, empirik bir bağlam olarak konu edinebilinmesini dışlayan bir ön karar alıyor. Bu yüzden 'amaçlı rasyonel eylemin sınır koşulları olarak değerler'in irrasyonel kalmaları gerekiyor; onların geçerlilik iddiası ancak bir olgu olarak alınabilir, artık eleştirel bir biçimde sınanamaz. Sosyolojik analiz kendini daha çok, değer sistemlerinin üstlendikleri ve içinde ikame edilebildikleri işlevle sınırlayacaktır. Söz konusu ön karar bir kez benimsendiğinde, işlevselci ideoloji (ve iktidar) kavramına aslında başka alternatif kalmaz. Bu yüzden, bir alternatifi ancak, monologsal eylemin, iletişimsel eylemin sınır durumu olarak kavranılması gerektiğini göstererek geliştirebilirim ve inandırıcı kılabilirim. Bu amaçla, önce öznelerarasında geçeril olan kültürel değerlerle, ilgiler arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Sosyal eylem amaçlı rasyonel eyleme kestirmeden değil de uygun bir biçimde dönüşecekse, eylemin temel kavramlarla kuruluşunda dürtüsel düzlem de işin işine katılmalıdır. Etkileşim sistemleri insan orga-

[15] "Wahrheit und Ideologie," a.g.y., s. 57 d.

nizmasının dil öncesi gereksinim yapısını dilsel olarak yönetilen (iletişimsel) bir eylem yapısıyla bağlantılandırırlar. Ben, Ricoeur'ün yaptığı, "sahip olma arzusu" ile "... gibi olma arzusu" arasındaki ayrımdan[16] yararlanıyorum. Bir gereksinim (Freudçu modele göre) bir dürtü nesnesine sahip olma, yani onu elinde bulundurma ve tüketme arzusu olarak anlaşılabilir. Ama, sosyokültürel aşamada dürtü doyurumu, simgesel olarak sağlanmıştır. Etkileşim bağlamlarında dürtü doyurumu öznelerarası kabul edilmiş normlara uymaya ve böylelikle, karşıda duran gerçek ya da gücül birinin normatif beklentilerinin yerine getirilmesi koşuluna bağlanmıştır. Dil öncesi gereksinim yapısının iletişimsel bir eylem yapısıyla sınırlandırıldığı mekanizma, eşit olunmak istenen bir örnek alınanla özdeşleşmektir. Gereksinimler, *özdeşleşme ve örnek alınanı içselleştirme* (örnek alınanın beklentilerinin içselleştirilmesi) yoluyla, yorumlanırlar. Sahip olma, yani her defasındaki dürtü nesnesini elinde bulundurama ve tadını çıkarma arzusu, bir örnek gibi olma arzusuyla, gereksinim doyurulmasının, kabul edilmiş normların yerine getirilmesi kültürel koşuluyla bağlanabileceği şekilde sağlanır. Böylelikle önce dil öncesi gereksinimler, öznelerarası geçerli davranış beklentileri biçiminde yeniden biçimlendirilirler. Parsons buna "kültürel değerler" diyor. Toplumsal normlarda cisimleştirilmiş ve bağlayıcı kılınmış "değerler"in, gereksinimlerin 'temelinde yattığını', bu arada gereksinimlerin de kültürel değerler aracılığıyla 'yorumlandıklarını' söyleyebiliriz. Dilin bu kullanılışına göre, kültürel değerlerin öznelerarası geçerliliği vardır; ancak eylem normları "içinde" ve birbirleriyle öznelerarasılık düzleminde karşılaşan eyleyen özneler için somut önemleri vardır.

Elbette, eylemin kurumsallaştırılmış değerlere yönelmesi, ancak şansların normlandırılmış dağılımını gerektiren meşru gereksinim doyurulması, katılımcıların bir görüş birliğine dayandığı sürece so-

[16] P. Ricoeur, *Die Interpretation*, Frankfurt 1969.

runsal değildir. Görüş ayrılığı ortaya çıktığı ve doyurma şanslarının normatif bir biçimde dağılımı tartışmalı hale geldiği anda, ortak olarak kabul edilmiş değerlere yönelmenin yerine *ilgilere yönelme* geçer. O zaman, iletişimsel eylem modeli, kısıtlı mallar uğruna rekabetin model oluşturduğu bir davranış tipine sapar; stratejik eyleme sapar. Bu monologsal eylem, iletişimsel eylem gibi, karşılıklı davranış beklentilerine değil, her eyleyenin ilkesel olarak kendi başına yaptığı, bir başkasının başarıya yönlendirilmiş etkilenmesine yönelir. Davranışı düzenleyici ilkeler, bir yarışma çerçevesinde kazanımları maksimize etme ya da kayıpları en azda tutma ilgisiyle belirlenmişlerdir. Stratejik eylem iletişimsel eylemin bir sınır durumudur. Rakip artık, Ben'in, beklentilerini öznelerarası kabul edilmiş normlara göre yerine getirebildiği (ya da çiğneyebildiği) alter ego değil, daha çok, davranışlarına, rasyonel seçim kurallarına göre tepki gösterdiğim bir nesnedir. Bu seçim, şimdi söyleyebileceğimiz gibi, temellerinde ilgilerin yattığı, öncelik sistemlerine bağlıdır. Görüş ayrılığı durumunda, ortak olarak 'paylaşılan' ve eylem normlarında bağlayıcı kılınmış değerlerin geleneksel billurlaşmalarından adeta koparılmış ve öznelleştirilmiş gereksinimlere ilgiler diyorum. İlgiler, *yeniden monologsal olmuş* arzulardır. Rasyonel seçim kuramlarında amaçlı rasyonel eylemin temeline konulan "değer sistemleri" bu yüzden aslında, öznelerarası kökeni silinmiş ilgilerin bilişsel olarak örgütlenmiş bağlantılarıdırlar. Nasıl ki iletişimsel eylem, gereksinimleri ancak normlara uyarak doyurabilirse, monologsal eylem de tek başına eyleyenin gereksinim buyruklarını dile getiren davranış düzenleyici ilkelere, yani ilgilere uyar. "İlgi"de, kültürel değerler içinde yorumlanmış ve öznelerarası geçerlilik kazanmış, yani ortak kültürel gelenek aracılığıyla birleşemiş bir grubun malı olmuş olan "gereksinim", yeniden 'sahip olma arzusu'nun kişisellleştirilmiş biçimini alır. Bu anlamda, şu tanımı önermek istiyorum: iletişimsel eylem kültürel değerlere yöneliktir,

stratejik (monologsal) eylem ilgilere yöneliktir.

Bu (daha Durkheim'ın ayırdığı) iki eylem tipiyle gereksiz analitik kurgular üretmediğim, kurumsallaştırılmış rekabet örneklerinde, örneğin, örneğin çok sayıda bireyin stratejik eylemlerini örgütleyen bir pazar ilişkisinin çerçeve koşullarında gösterilebilir (Durkheim açıklayıcı örnek olarak, burjuva özel hukuğunun sözleşme ilişkilerindeki, sözleşmelendirilemeyen unsurları veriyor). Ama, eylem tiplerinin empirik bağlantısı, kurumsallaştırılmış olmayan bir rekabetin ortaya çıkmasında, yani *değere yönelik iletişimsel eylemden, ilgilerin yönlendirdiği stratejik eyleme geçişte* daha belirgin bir biçimde gösterilebilir. Geçerli normlar üzerine görüş birliği (ve normlarda gösterilen koşullu meşru gereksinim doyurumu şanslarının dağılımı) bozulduğunda, yani, geçerli normların meşrulukları sarsıldığında ve bu normlarla düzenlenen etkileşim sistemlerinin dengesi bozulduğunda, bu durum ortaya çıkar. Sonra, eyleyen bireylerin ve grupların birbirlerine karşı konumu değişir: diyalog rollerinden çıkarlar ve rekabet pozisyonlarına girerler, yani birbirlerine karşı kendi ilgilerinin peşinde olan rakipler rollerini alırlar. Çünkü geçerli normların meşrulukları bozulduğunda, o zamana dek normlarda cisimleşmiş değerlerin temelinde, birbirleriyle uzlaşabilir bir biçimde bağlantılandırılmış oldukları için örtük bir biçimde yatan ilgiler açıkça ortaya çıkarlar. 'Sahip olma arzuları', eklendikleri iletişimsel eylem yapısından bırakılırlar ve şimdi, gereksinim doyurumu şanslarının nasıl bir yeniden dağılımının yapılacağına ve yeni kurumsallaştırılmış değerlerde kalıcılaştırılacağına karar veren bir yarışmanın sonucuna yönelik, stratejik eylemle doyurulan bir ilgiyi belirlerler.

Elbette, toplumsal değişimin çatışma kuramına göre analizi bakış açısıyla; katılımcıların, normal durumda olduğu gibi temel gereksinimlerin kurumsallaştırılmış değerlerin gerçekleştirilmesi yoluyla doyurmak yerine, yarışma yoluyla ilgilerinin peşine düşmeye zorlan-

dıkları, katılımcılar arasındaki bir çatışmanın sınır durumunu olgu-karşıtsal bir biçimde uydurarak; normal durumda geçerli normlar için, katılan bireylerin ya da grupların ilgidurumlarını yeniden kurabiliriz.

Gösterilen eylem tiplerinin yardımıyla, Parsons'un ve Luhmann'ın ortaya koyduğu, meşru erk ve ideoloji işlevselci kavramlarının alternatifleri geliştirilebilir. Erk'i önce zenginlik kategorisinden bağımsız olarak, yani öteki bireyleri ya da grupları, kendi ilgilerini korumaktan alıkoyma yeteneği olarak ortaya koymak istiyorum. Aslında erk asimetrik olarak dağıtılmıştır; sonra bir taraf öteki tarafın, kendi ilgilerini (stratejik açıdan etkili bir biçimde) izlemesini engelleyebilir ya da bir taraf öteki tarafa kendi ilgilerini dayatabilir. Erkin simetrik dağıtıldığı daha olağandışı durumlarda her iki taraf ta bir uzlaşmayı, yani çıkarların korunmasının dönüşümlü olarak vazgeçilmesini dayatabilir. Olgusal bir şiddet uygulanması ya da sürekli açık şiddet tehditi durumunda, erkin açıkça uygulanmasından söz ederiz; uzun erimde kimin kimi, çıkarlardan vazgeçmesi için etkileyebileceğini, kavgada alınan yerler ve yıkım araçlarını elinde bulundurma belirler. Buna karşılık, erkin meşru uygulanması, kabul edilmiş normlara dayanır; Max Weber bunu *iktidar* olarak adlandırmıştır. Ben iktidarı, erkin *normatif uygulanışının* sadece özel bir durumu olarak kavrıyorum. Her zaman karşılıklı davranış beklentileri, gereksinim doyurumlarına, ancak başka türlü yorumlanmış belirli gereksinimlerin meşru bir biçimde doyurulmasından kaçınılması koşuluyla izin verdiklerinde, yani izinlere yasaklar eşlik ettiğinde, geçerli normlarda (ve kesinlikle sadece iktidar normlarında değil) her zaman erk vardır. Yorumlanmış gereksinimler, (ister, dürtü potansiyeli ile üretici güçlerin gelişme aşaması arasında, tarihsel olarak değişebilen bir eşitsizlik yüzünden, isterse de sosyal olarak dönüştürülemeyen, doğa tarihsel bir yıkma potansiyelinin antropolojik olarak beraberinde getirdiği, sürekli bas-

tırılması gereken bir durum yüzünden) geçerli normlar üzerinden, sosyal olarak izin verilmiş bir doyum bulmadıkları sürece, erk uygulanması (bastırma), işlevsel olarak zorunludur. Şimdilik, erkin asimetrik dağılımı durumunu bir kenara bırakabiliriz; normatif erkin eşit dağılımı sırasında da kurumlar dürtülerden vazgeçmeyi dayatırlar.

İmdi, dürtülerden vazgeçme, bireysel olarak, bilinçli denetim yoluyla (Freudcu anlamda, dürtüleri bilinçli egemen olma) ve kollektif olarak, sınırlandırılmamış ve zorlamasız bir iletişime bağlanmış istenç oluşumu süreciyle, güvencelenebilir. Tarihsel deneyimlere göre yargıda bulunursak, şimdiye dek ne kişiler ne de toplum sistemleri, çatışmadan korunmanın bilinçdışı tekniklerini kullanmadan bu işin üstesinden gelmiş görünmüyorlar. Normatif olarak erk uygulayan (ilgilerin korunmasının engellenmesi ya da dürtülerden vazgeçilmesinin dayatılması anlamında 'baskıcı' olan) kurum sistemleri, bu yüzden yalnızca:

a) normatif olarak istenen ilgileri korumaktan vazgeçmeyi, katılan bireylerin psişik dünyalarında (intrapsychish) otomatik olarak çalışan bir dürtüden vazgeçmeye dönüştüren (bastırma yoluyla savunma);

b) normların, baskıcı karakterlerine karşın öznelerarasında kabul edilmesini güvenceleyen, yani kurumsal düzeni (psişik dünyada, yansıtma yoluyla savunmaya dayanan, idol oluşturma yoluyla) meşrulaştıran mekanizmaların yardımıyla sürdürülebilirler.

Bu iki mekanizmanın da gündelik dildeki iletişimin yapısına bağlı oldukları ve iletişimde sistematik bozukluklar oluşturdukları kabulünden yola çıkıyorum.

a) *Bastırma*, "sahip olma arzusu"nun semantiğinin sistemli bir bozulması olarak anlaşılabilir (Ricoeur). Arzunun semantiğinde, dik kenarlar gibi konumlanan nesnelerle olan ilişki dile gelir. Simgebozma yoluyla, belirli nesnelere karşı dile getirmek istediğimiz

yönelimler, olasılıkla, yönelimsel tümcelerin, ilgili konuşma edimlerine 'asılmış' olmalarıyla kamusal iletişimden dışlanabilirler.[17] Dışarıda bırakılmış yönelimsel tümcelerin sunumsal içeriği, artık dilsel anlatım düzeyine ulaşamaz ve böylelikle, konuşan öznenin kendisi için de ulaşılamaz kalır. Dil öncesi simge örgütlenmesi düzeyine geri düşer.[18]

b) Bastırılmış gereksinimler ya da arzu tümcelerinin afaroz edilmesi ve karşılık düşen yönelimsel eylemlerin engellenmesi sonucu oluşan bilinçdışı güdülerin, ister kişisel olarak, arzulanan şeyin düşlenmesi ya da hastalık (ödün vererek uzlaşma olarak semptom oluşturma) yoluyla ya da kamusal olarak, ikame edici biçimde doyurulmaları gerekir. Erk uygulayan normların meşrulaştırılmasıyla bağlantılı olarak, yalnızca, kültürel imlem sistemleri düzlemindeki kamusal ve kolektif ikame doyurumlarını inceleyeceğim. Kolektif arzu düşleri, düş narsisizmini eşiğini aşmalıdırlar; *idol oluşturma* yoluyla, öznelerarası bir statüye ulaşırlar.

Kamusal olarak uydurulmuş, aşırı erk sahibi bir figür olan idol, sonuna dek bastırılmış arzuları, özdeşleşmeye bağlı itaate hazır olma yani "tapınma" koşuluyla, gücül bir biçimde doyurur. Bu düzlemde "sahip olma arzusunun" semantiği, bir kez daha "bir örnek alınan gibi olma arzusunun" semantiğiyle bağlanmıştır. Burada, önce afaroz edilmiş "sahip olma arzuları"na, yani dürtü nesnelerine sahip olmaya, ikincil olarak kamusal, her zamanki gibi gücül bir doyum sağlamak için, bebeklik dönemindeki, örnek alınan bir kişiyle özdeşleşme arzusunun, kolektif bir yinelenmesi söz konusudur. Bu idol oluşturma mekanizması, dünya imgelerinin, kendi ilkesel meşrulaştırma iddialarına yetemedikleri halde, iktidarı güvenceleyen normların meşrulaştırılması paradoksal görevini nasıl yerine getirdiklerini açıklayabilir:

---

[17] A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt 1970.

[18] Krş. "Yorumbilgisinin Evrensellik İddiası."

dünya imgeleri dil öncesi bir gereksinim yapısının iletişimsel bir eylem yapısıyla bütünleştirilmesi kültürel başarımını, bir kez daha, halihazırda yorumlanmış ama bastırılmış, yeniden monologsal kılınmış gereksinimler düzleminde yinelerler. İktidarı meşrulaştırıcı dünya imgeleri, iki arzu kategorisini ikinci bir kez kaynaştırarak, idol oluşturmaya hizmet ederler. Bu durum bir yandan: fantastik ikame doyumun tapınılan bir figür üzerine yöneltilmesini ve böylelikte ikame yoluyla sağlanan ödüllerin, idolün beklentileri karşısında itaate hazır olma koşuluna bağlanmasını; ve öbür yandan koşullu arzu doyurumunun, ikame yoluyla sağlanan doyumla bağlanmış yasakların meşrulaştırılması biçiminde, idol aracılığıyla güvencelenen bir yeniden işlevlendirilmesini açıklar. Dürtülerden vazgeçmeyi dayatan kurumsal düzen, koruyucu bir idolün buyruğu biçiminde yeniden yorumlanır ve böylelikle "iyi düzen" olarak meşrulaştırılır.

Bu taslak, bu noktada, alternatif temel kavramların ortaya konulması için yeterli sayılmalıdır. Bu temel kavramlar analitik olarak öyle konulmuşlardır ki, Luhmann'ın dikkate almadığı iki sorunun da, daha ayrıntılı analizler için kullanışlı bir özetini verebilirler. Burada, bir yanda, doğal olarak gerçekleştirilen etkileşimlerin eyleme eşlik eden görüş birliğinin de dayandığı eylem normlarının ilkesel meşrulaştırma *iddiası*; öbür yanda, meşrulaştırma olmadan, gereksinim doyurumu yolundaki o anki toplumsal potansiyelle çelişkiye düşmek zorunda kalacak iktidarın, ideolojik meşrulaştırma *gereksinimi* söz konusudur. *Değerler ancak ilgiler biçimini aldıklarında, öznelerarası geçerlilik statüsünü yitirdikleri ve görüş birliğine varılabilir iletişimden çıkarıldıkları halde*, kültürel değerlerin geçerlilik iddiasının düpedüz irrasyonel olduğu öne sürülürse, bu iki sorun da görüş ufkunun dışında kalırlar. Luhmann kendi ideoloji kavramını buraya yerleştiriyor. Amaçlı rasyonel eylem dünyanın ilkesel olarak sonsuz bir nedensellik ağı olarak açımlanmasını gerektiriyor. O zaman, olası eylemin sonuçlarının, de-

ğer sistemleriyle düzenlenmesi gerekiyor: değer sistemleri, amaçlanan eylem sonuçlarını, bir öncelik sıralamasına sokuyorlar; aynı zamanda, amaçlanmayan sonuçların (yan sonuçların) da bedel olarak hesaplanması ve katlanılabilir kılınması gerekiyor. Değer sistemleri böyle arzulanmamış ya da istenmemiş sonuçları nötralize ettikleri, yani ihmal edilebilir görüp küçümsedikleri sürece, amaçlı rasyonel eylemi, ideolojik bir biçimde meşrulaştırırlar. Luhmann, ideolojilerin bu başarımını, onların, eylemin nedensel açımlanması alanında, arzulanmamış sonuçları nötralize etmelerinde ve elverişli araçlar alanını genişletmelerinde görüyor. İdeolojiler, varolan ve meşrulaştırılmaları gereken eylem sistemlerini kararlıştırmaya uygunluklarıyla kendilerini kanıtlarlar. İdeolojilerin eleştirisi, bir doğruluk sorunu değil, meşrulaştırmada etkili olanaklar tekeline olgusal olarak karşı çıkabilecek ya da bu tekeli öne sürebilecek durumda olanın erki sorunudur.

Luhmann, örnek olarak ırklar ideolojisini veriyor: bu ideoloji "saçma bir marjinallik değeri" ortaya koyuyor, doruktaki kuzeyli ırkı – "burada doruk değerinin anlamsızlığı, söz konusu olanın bu değer değil, bu değerin nötrleştirme başarımının ve elverişli araçlar alanının genişletilmesi olduğunu açıkça ele veriyor."[19] Bu tarihsel örnek Luhmann'ın, ideolojilerin oluşmasında ve ayakta kalmasındaki asıl görüngüyü, yani, ideolojilerin kamusal olarak sorgulanamayacaklarını ve ancak istenç oluşturan iletişimin sistemli bir biçimde sınırlandırılması yoluyla ayakta kalabileceklerini anlayamadığını gösteriyor. Artık manipule edenlerin kendilerinin bile inanmadıkları yapay bir ürün olduğu için, işlevselci ideoloji kavramına denk düşen Nazi ideolojisi örneği, yine de haberlerin denetimi ve kitle iletişim araçlarının dilinin düzenlenmesi mekanizmalarının saydam bir biçimde belirginleşmelerini sağlıyor. Geleneksel toplumlardaki, iktidarı meşrulaştı-

[19] "Wahrheit und Ideologie," a.g.y., s. 59.

ran dünya imgeleri bir yana, geleneksel burjuva ideolojileri bile, iletişimin, bilinçdışında etkili olan iletişim kısıtlamaları temelinde planlı bir biçimde orgütlenmiş sınırlandırılması olmadan ayakta tutulamazlardı. Her durumda, meşrulaştırmaların geçerliliği, geçeerlilik iddiasının kamusal olarak konu edinilmesini ve meşrulaştırma içeriklerinin eleştirel bir biçimde irdelenmesini dışlayan ya da sınırlayan bir mekanizmayla güvencelenmiştir. Bu kısıtlamanın, Luhmann'ın söz etmediği bir işlevi vardır: bir aydınlanma sürecinin gerçekleşmesini engellemek. İletişimin sistemli bir biçimde sınırlandırılmaları gevşetilirse, katılan bireyler ve gruplar, geçerli meşrulaştırmalarla, kurumsallaştırılmış değerlerin izin vermediği, bastırılmış gereksinimlerin gücülleştirildiği ikame doyurumların bağlı olduğunun bilincine varabilirler.

İşlevselci ideoloji kavramı, iletişimi sınırlama ve meşrulaştırma bağlantısını görmüyor. Dünya imgeleri, iktidarın meşrulaştırılması işlevini gördükleri sürece, hep ideolojiktirler. Yani: varolan kurumların sahte iddialarının kanıtlandığı zorlamasız tartışımlara izin veremeden, toplumsal normların ilkesel meşrulaştırma iddiasını dikkate alma paradoksal görevini yerine getirirler. İktidarı meşrulaştırıcı dünya imgeleri, tam da genel olarak toplumsal normların ilkesel iddiasına uygun olarak, bir meşrulaştırma yeteneğinde olmayan normların nesnel meşrulaştırma iddiasını üretirler. Bu yüzden bu normlar, kararlılaştırılmaları amacıyla (görünüşte meşrulaştırma anlamında) bir *meşrulaştırılmaya* gerek duyarlar. Son olarak, topluma ilişkin sistem kuramının, iktidarı meşrulaştıran bir dünya imgesinin işlevlerini bizzat üstlenip üstlenemeyeceğni incelemek istiyorum.

2. Aydınlanma geleneğinde yer alan ideoloji eleştirisi, yanlış bilincin ve kolektif körleşmenin eleştirilebildikleri, doğru bir görüş birliği ölçütüne uyar. Luhmann, ideoloji eleştirisini bununla suçluyor: "Akıl aydınlanmasından farklı olarak, sosyolojik aydınlanma ar-

tık sabit, öznelerarasında kesin akıl doğruluklarını aramak ve tüm ötekilerini bunlardan türetmek istemiyor. Bunu yapması, onun karmaşıklığını a priori sınırlandırırdı."[20] Luhmann'ın karşı aydınlanma için kullandığı anlatım olan sosyolojik aydınlanma, eylem sistemlerinin yapılandırılmasıyla konulmuş gizli gereksinimleri dikkate alır. Buna karşılık, iletişimsel eylemi taşıyan geçerlilik iddialarının sözüne güvenen ve görüşlerin ve normların olgusal geçerliliği bağlamını içerek olarak, onların olgukarşıtsal öne sürülen eleştiriye dayanıklılıklarıyla gizleyen bir kuram, Luhmann'ın asıl suçlamasına maruz kalan bir doğruluğa ve adalete başvurmayı göze alır: karmaşıklık sorununun, akıl aydınlanması açısından tipik olan küçümsenmesi suçunu işlemektedir.[21]

Bunun ardında yatan argüman, ilk bakışta aydınlatıcıdır. Yalnızca ilkel topluluklar, görüşlerin ve kararların naif geçerliliğini, tartışımsal türde temellendirme işlemine bağımlı yapmak için gerekecek ölçüde yüksek bir farksızlaştırma derecesini başarabilirler; işlevsel açıdan geniş ölçüde farklılaşmış toplum sisteminde, özelleştirilmiş kısmi sistemlerde geçen olaylar, asla tartışımsal meşrulaştırma çabalarının özelleştirilmemiş düzenlemelerine bağlanamazlar. Bir toplum sistemi ne denli farklılaşmışsa, siyasal kararların üretildiği kısmi sistem ne denli özerkse, merkezi kararların ve eylem programlarının, toplum üyelerinin güdülenimlerinden ayrılmasına yönelik işlevsel buyruk da o denli acilleşir: "Bir politik sistemin, bağlayıcı karar alma özgül işlevini görme gücü, toplumun karmaşıklığının arttığı ve böylelikle sürekli, artık doğruluklara ve ortak inançlara, karşılıklı sempatiye başvurarak ya da takas yoluyla değil, ancak artık sadece karar verme yoluyla çözülebilecek sorunlar ortaya çıkardığı ölçüde artırılmalıdır."

---

[20] Soziologische Aufklaerung, a.g.y., s. 79.

[21] Legitimation durch Verfahren, a.g.y., s. 26.

"Özgül siyasal işlevin, bağlayıcı kararların oluşturulması olarak karakterize edilmesi, iki doğrultuda: üzerinde karar verilecek konular açısından, ve kararların kabul edilmesine etki eden güdüler açısından, açık kalır. Farklılaşmış bir siyasal sistem her iki açıdan da artık sabit bağlar içine giremez. Karar konularını, toplumun, hangi sorunları karar gerektiren sorunlar olarak siyasallaştırdığına göre değiştirebilmelidir; ancak bundan sonra, karar kapasitesini inişli çıkışlı toplumsal sorun durumlarına göre ayarlayabilir. Ve artık belirli bireysel, gruplara özgü ya da durumlara özgü itaat gerekçelerine –fiziksel baskı ve sadakatin bir birleşimine, ideolojik inançlara ya da ekonomik yarar hesabına– dayanamaz; tersine, en çeşitli türde, biraraya gelmez gerekçeleri birleştirmeli ve bağlayıcı kararların, adeta güdüsüz, kendiliğinden benimsenmesi ortaya çıkacak bir biçimde eşitleştirebilmelidir." (aynı yerde.)

Son derece farklılaşmış ve bağımsızlaşmış bir siyasal kısmi sistemi olan karmaşık toplumlarda, böylelikle, geleneğe dayalı hiçbir meşrulaştırmanın sağlayamadığı bir şeyi, bağlayıcı kararların adeta *güdüsüz bir benimsenmesini* sağlayan bir meşrulaştırma kipine gereksinim doğar. Değişen sistem gereksinimlerine göre merkezi olarak yönetilen eylem programları, ilgililerin eylem güdülerinden olabildiğince bağımsız olmalıdırlar. Elbette Luhmann, üyelerinin genelleştirilmiş bir güdülenimi temelinde örgütlenme amacını adeta keyfi bir biçimde değiştirebilen ve değişen dışsal koşullara uyum sağlayabilen, verimli işletme ve yönetim örgütlenmelerini gözönünde bulunduruyor. Luhmann'ın türetimine göre, karmaşık toplumlarda siyasal sistem de şimdiye dek daha çok normatif örgütlenme (Etzioni) modeline uygun düştüğü halde (bunlar, üyelerinin onayını, genelleştirilmiş tazminler yoluyla alamayan, tersine belirli meşru hedeflerin izlenmesini güvencelemeleri gereken siyasal partiler türünden örgütlenmelerdir) bu modele göre yeniden örgütlenmelidir. Luhmann'ın kurduğu yeni

meşrulaştırma kipi, ne geleneklerin kabul edilmesine ne de bireylerin sorumluluğu kişisel olarak üstlenilmiş, yani tartışımsal temellendirmeye hazır olmayla bağlamış inançlarına değil, tersine resmi kararların rutin bir biçimde benimsenmesine dayanır. Yeni meşrulaştırma biçimi şimdiye kadarki tüm biçimlerden, artık ne olgusal olarak inanılan doğruluklara, adaletin olgusal kabul edilişine, ne de öznel inançlara ve bireylerin belirli gerekçelerine başvurmaya gerek duymayışıyla ayrılır: "Hiçbir insan, tüm edimsel karar konuları için inançlar oluşturabilecek durumda değildir. Sözkonusu (inanç yoluyla meşrulaştırmada direten) kavrayış, modern toplumların siyasal-yönetimsel siteminde ele alınması gereken konuların değişkenliğini ve çelişikliğini ve karar önceliklerini görmüyor. Modern toplumların bu karmaşıklığı ancak kararların kabul edilişinin genelleştirilmesi yoluyla hesaba katılabilir. Bu yüzden güdülenmiş inançlardan çok güdüden bağımsız içermeyen, bireysel kişiliklerin özgünlüklerinden bağımsız (ve bu ölçüde doğruluğa benzeyen!) çok fazla somut bilişi gerektirmeden tipik olarak öngörülebilen, bir benimseme söz konusudur."[22]

Luhmann'ın, arı yasallığın meşrulaştırıcı gücünü, yani meşrulaştırma kipi olarak işlem biçiminin, koşullarını saptama çabası, bilişilerden bağımsız bir uyum göstermeye hazır olmanın güvencelenmesi ilgisiyle bağlantılıdır. Luhmann'ın, doğruluk kavramının öznelleştirilmesi, değerlerin ve amaçların irrasyonelleştirilmesi, hukuğun pozitifleştirilmesi ve 'gelenek bağlamlarından koparılmış öznel değer yönelimleri kütlesinin ideolojileştirilmesi' yani araçsallaştırılması olarak kavradığı, tin tarihsel gelişmeler, eski meşrulaştırma biçimlerinin yerine 'işlem biçiminin' geçmesini açıklayacaklardır.

Luhmann'ın argümanın çekirdeği, gelişmiş sosyal sistemlerin kendi karmaşıklığıyla, merkezi olarak yönetilen eylem programlarının,

[22] A.g.y., s. 32.

ilgililerin eylem gerekçelerinden koparılabildikleri ölçüde daha iyi başa çıkılabileceğine dayanmaktadır. Ancak bu argüman, normatif olarak kullanılan tüm argümanların zayıflığını paylaşıyor: artan sistem karmaşıklığının daha ayrıntılı olarak belirlenmesi gereken koşullarında, sistemin varlığını sürdürmesi açısından, siyasal karar süreçlerini, temellendirme istemlerinden bağımsızlaştırmak pekala işlevsel olabilir; ama bununla, anlamla sağlanan sistemlerde eylem normlarının bir temellendirme vaadi olmadan geçerli olabilecekleri henüz kesinlikle gösterilmiş olmaz. Öznelerarasında kabul edilmiş normların geçerliliği, göstermeye çalıştığım gibi, her zaman pratik bir tartışımda meşrulaştırıla*bilecekleri* olgukarşıtsal iddiasına dayanmaktadır; böyle bir sınama karşısında olgusal olarak tutunamamaları durumunda, bir meşrulaştırmaya, yani ilkesel meşrulaşırma iddiasının inandırıcılığını ayakta tutan *ve aynı zamanda*, iddianın tartışımsal olarak gerçekleştirilmesi denemelerini engelleyen bir düzenlemeye gerek vardır. Luhmann pratik tartışımların rasyonelleştirici gücünü asla bütünüyle yadsımıyor: "Birçok işlemdeki iletişimsel davranışın önemli bir verimi, güvencelenmiş anlamı, karar verme alanı dar kalacak biçimde gruplandırmasıdır."[23] Konuşma ve eyleme yeteneği olan her özne, elbette ancak pratik tartışımın mantığı içinde *açıklana*bilen, bu deneyimi sezgisel olarak kullandığı için, eyleme kılavuzluk eden görüş birliği, bir tartışımın olasılığına bile gönderme yapamadığında, gücünü yitirmeliydi. eylem normlarının, kararların, gerekçesiz bir benimsenişini güvenceleyen bir meşrulaştırılışı düşünülemez. Luhmann'ın bizzat dayandığı, örgütlenme sosyolojisinde oluşturulan meşru geçerlilik kavramı da, gerekçesiz benimseme biçimini dışlayan bir çekince içerir: "Meşruluk, içeriksel olarak henüz belirlenmemiş kararlara, *belirli tolerans sınırları çerçevesinde* katlanmaya hazır olma

[23] A.g.y. s. 24 vd.

olarak kavranabilir."[24] Tolerans sınırları, ilgililerin, geçerlilik iddialarını durumdan duruma sınama yetkilerini güvenilir mercilere bırakmaya hazır olmalarıyla çizilmiştir; yetki yetkisinin aktarılabilirliği söz konusu olmadığından bu bırakma *sürekli sınırlandırılmış olmalıdır*: meşrulaştırmanın şiddetsiz bir biçimde gerçekleşmesi, iknaya dayandığı için, ikna kararların kabul edilmesi için yani eylem normlarının meşru geçerliliği için 'son' güdü olarak kalır. Kuşkulu durumlarda tartışımsal olarak ikna edilebildiğim için, 'son' güdü her zaman iknadır. Bu yüzden, meşru geçerliliğin kendisini borçlu olduğu şiddet, örtük kalmalıdır. Luhmann en azından dikkate değer iki görüngüye işaret edebiliyor. Bir yanda, bugün gerekçesiz bir biçimde benimsenen resmi kararların "konusuz rutin nesnesi" oluşunun boyutu, şaşırtıcıdır; öte yandan artan meşrulaştırma gereksinimini görmezlikten gelinemez: bizim toplumumuz gibi toplumlar uyum sağlamaya hazır olmaya her zaman daha fazla gereksinirler; bunu hiçbir zaman yeterince bulamazlar.[25]

Kamusallığın siyasetten arındırılması ve artan meşruluk gereksinimi, açıklama gerektiren görüngülerdir; aslında yeni bir meşrulaştırma kipinin ilk belirtileridirler. Ama, işlem yoluyla meşrulaştırma, gösterildiği gibi, meşrulaştırma iddialarının ölümünü bizzat gerektirdiği için (gerekçesiz benimseme), Luhmann'ın açıklama denemesi başarısız kalmaktadır; ve bunu inandırıcı kılmak zordur. Bu yüzden alternatif bir açıklama denemesi gerekir. "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim"[26] adlı makalemde, kamusallığın siyasetten arındırılmasını, artan sistem karmaşıklığının (amaçlı rasyonel eylemin alt sistemlerinin,

---

[24] A.g.y., s. 28.

[25] Bu durum ayrıca, Gehlen'in, kitleleri düşünseme zorlamasına sokmak isteyen sorumluluksuz ve idraksiz entelektüellere karşı polemiğinin empirik temelidir; Luhmann bu açıdan da Gehlen'den yalnızca, yakınmak yerine, başarı vaad eden bir karşı ideoloji kurmasıyla ayrılıyor.

[26] Frankfurt 1968.

kurumsal çerçeve karşısında genişlemesinin ve bağımsızlaşmasını) önce meşrulaştırmanın geleneksel biçiminin ve sonra, kapitalist iktisat sisteminin, devlet yatırımlarıyla düzenlenişiyle bağlantılı olarak, burjuva ideolojilerinin de ayağının altındaki zemini çekmesine dayandırmıştım. Yani, Luhmann'ın, daha yüksek bir genelleştirme aşamasında, eski meşrulaştırma biçimlerinin çöküşünün nedenini doğru gördüğünü söylüyorum. Ama sistem kuramının bağlantı çerçevesi, Luhmann'ın yeni meşrulaştırma kipinin karmaşık toplumlarda, inandırıcılığını yitirmiş burjuva ya da burjuva öncesi kökenli ideolojilere karşı dayatan bir alternatife karşı koymaktan beslendiğini de görmesine izin vermiyor. Karşıt olarak beliren alternatif, toplumun tümü için etkili sonuçları olan karar süreçlerinin, dünya tarihinde ilk kez görünüşte bir gerekçelendirme anlamında meşrulaştırmanın yerine geçecek ve meşru geçerlilik iddiasındaki eylem normlarını, tartışımsal olarak yerine getirmek ya da reddetmek için ciddiye alacak bir demokratikleştirilmesidir. Açık ki, politik sistemler ne devlet tarafından düzenlenen kapitalizm koşulları altında, ne de bürokratik sosyalizm koşulları altında, tartışım yoluyla bir meşrulaştırma karşısında tutunamayacaklardır.[27] Ama, meşrulaştırmanın ideolojik biçimleri, artan sistem karmaşıklığı sonucunda gitgide zayıf düştükleri için, bu sistemlerde kronik bir, eğer doğru görüyorsam kronik olarak artan bir meşrulaştırma gereksinimi doğar.

İlkönce gelişmiş kapitalist toplumların kullandıkları çıkış yolu, gerçekten de genelleştirilmiş güdülerin yaratılmasıdır: kitlelerin sadakati, kişiselleştirilmiş gereksinimler için, dozu ayarlanmış tazminatların yardımıyla oluşturulur. Politik sistemin kendini meşrulaştırdığı başarımların yorumlanışı politik olmamalıdır; bu meşrulaştırma paranın ve çalışma dışı zamanın uygulanım açısından tarafsız dağılı-

[27] Krş. J Kuron ve K. Modzelewski'nin seçkin analizi; *Monopolsozialismus*, H. Wagner (hz.), Hamburg 1969.

mıyla doğrudan doğruya, pratik sorunların devre dışı bırakılmasının teknokratik bir biçimde meşrulaştırılmasıyla dolaylı olarak, ilişkilidir: "Bu yüzden yeni 'ideoloji' eskisinden, gerekçelendirme kıstaslarını birlikte yaşamanın örgütlenişinden, demek ki genelde etkileşimin normatif düzenlemelerinden koparmasıyla, bu anlamda politikasızlaştırmasıyla ve bunların yerine, amaçlı rasyonel eylemin daha alt bir sisteminin işlevlerine bağlamasıyla ayrılır."[28] Bu tümceyi yazdığımda, gecikmiş okumalar yüzünden, Luhmann'ın topluma ilişkin sistem kuramının, ince bir biçimde, tam da bu yeni ideolojinin görevini üstlenebileceğinden haberim yoktu. Luhmann'ın sistem kuramı, tek bir hedefle karakterize edilebilirse; bu da elbette, praksis ve teknik ayrımının dıştalanmasını temellendirmek isteyişidir. Toplumsal sistemlerin üst sorunu doğrudan doğruya kendi kendini kararlılaştırma değil de; yaşamın, toplumsallaşmış bireylerin gereksinim potansiyellerine ve bu potansiyellerin olası doyurulmalarının nesnel koşullarına uygun tanımlanışları ise (ki, yaşamın yeniden üretilişi, sistemlerin kendini yönetme sorunlarını da oluşturmaktadır); o zaman Luhmann'ın, pratik sorunlara hiç de ancak şimdi izin veriyor olmayan kuramı, ileri kapitalist ve de bürokratik sosyalist toplumlarda, ideolojik bir işlev üstlenebilir: pratik açıdan zengin sonuçları olan iletişimin sistemli bir biçimde sınırlandırılışının gerekçelendirilmesine yarayabilir.

Bürokratik iktidarın, iktidar uygulama *işleminin* normlandırılması yoluyla yeterince meşrulaştırılabileceğini kanıtlama girişimi, bu eğilimin bir belirtisidir. Luhmann, seçimlerdeki, yasamadaki, yürütmedeki ve yargılamadaki işlem normlarının, kendi iddiaları gereği ve dolaylı meşrulaştırma işlevleri için belirleyici olan iddia gereği hâlâ sahip oldukları, tartışımlarla içkin bağlantılarını, önemsiz bir yanılma olarak göstermeye çalışıyor. Elbette, yerleşik işlem biçimleri,

---

[28] *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt 1968, s. 90 [Türkçesi: *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul, 1997[3], s. 60.].

doğruluğun ortaklaşa aranması adına, asimetrik bir erk dağılımı temelindeki çatışmaları sadece durdurdukları –ve sınırlandırılmamış ve zorlamasız iletişimin kurumsallaştırılmasını kesinlikle olanaklılaştırmadıkları– bakımından eleştirilebilirler. Benim argümanım ise, bu *varsayım* olmadan, meşrulaştırıcı güçlerini yitirdikleri yolundadır. Luhmann bunun yerine, pratik sorunlarla ve pratik sorunların tartışımsal olarak aydınlatılmasıyla son bağlantısını yok etmiş bulunan ve *yine de işleyen* bir ideoloji öneriyor. Wolfgang Streeck, örgütlenme amacı ve üyelerin güdülenimi konulu bir seminer sunumunda, bu sav için bir dizi neden ortaya koymuştur:

"Luhmann hiç kuşkusuz, bugün başat olan gereksimin yapısının, karmaşık sistemlerin işlevsel öndayanağı olarak postule ettiği yapıyla örtüşmesine başvurabilir. Ancak bu, sistematik açıdan yeterli olamaz. Luhmann, ya bu gereksinim yapısının, örgütlenme açısından sonuçlarıyla birlikte, artan toplumsal karmaşıklığa neden olan aynı etmenler tarafından üretildiğini göstermeliydi: ancak bundan sonra, örgütlenmelerin güdülenimsel temelinin, Luhmann postule ettiği örgütleyici zorunluluklarla gelecekte de yakınsayacağı güvencelenebilirdi. Luhmann, hiçbir yerde bunu göstermeye çalışmıyor. Ya da Luhmann, işlevsel açıdan zorunlu güdülenimi, antropolojik olarak pekiştirmeliydi. Buna da açıkça yükünü azaltma düşüncesi kılavuzluk edebilir. Luhmann yükünü azaltma kuramının sorunsalından kurtulamıyor: yükünü azaltma gereksiniminin nerede sona erdiğini kesin bir biçimde gösteremiyor. Açıkçası, bunu hiç dikkate bile almıyor." – "Böylelikle Luhmann, kendisinden öncekilerden, üyelerin güdülerini genelleştirilmiş medyalar aracılığıyla satın alabilmeleri şansını çok iyimser bir biçimde hesaplayışıyla ayrılıyor – ve üstelik öyle iyimser ki, karar verme sürecinde güdünün ihmal edilmesini, genelleştirilmiş tazminatların üretimi söz konusu olmadığı sürece, savunabileceğine inanıyor. Aslına bakılırsa bu, ancak, üyelerin beklenti-

leri, hangi hedefle olursa olsun, karmaşıklığın indirgenmesine yönelik soyut bir gereksinime daralabildiklerinde olasıdır. Çünkü ancak, yükünü azaltma gereksinimi, olası her çözümün kabul edileceği ölçüde artarsa, kabul etme sınırlarının aranması ya da bu sınırların daha yakından tanınması gerekmez. Luhmann, kuramsal açıdan, hedefler sonsuz değişkenlikte olmadıklarından, her çözümün kabul edilmeyeceğini, doğal olarak biliyor. Ama durum böyleyse, sistemin, amacının manevra aralığının sınırlarını tanıdığı yöntemler sorusu kesinlikle haklıdır: amaçların reddedilebilmeleri olasılığıyla, örgütlenme tekniğine karşıt olarak ancak bir erk ya da görüş birliği kuramı çerçevesinde uygun bir biçimde anlaşılabilecek olan o yönelimsellik boyutu yeniden işin içine katılır. Teknik ve praksis arasındaki bu ayrım yalnızca bir açıdan, genelleştirilmiş tazminatlara dayalı, güvencelenmiş bir temel görüş birliğine güvenebilen ve çapraz güdü yapılarına gerektiğinde sosyal teknik olarak uyum sağlayabilen bir politik karar merkezi açısından, ihmal edilebilir. Bu bağlamda, kitleleri devindirme, zengin sonuçları olan politik aydınlanma, gelişigüzel amaçların benimsendikleri alanın daraltılması süreçleri, gerileme olarak; yani, politik merkezin karar verme yeteneğinin elverişsiz bir biçimde sınırlandırılması olarak görünmek zorundadırlar

Bu bakımdan, Luhmann'ın, geleneksel politik kuramların sorunlarını (üyelerin hangi gereksinimlerinin doyurulacağı, meşruluğun kurulması için hangi araçların kullanılacağı, kimin hüküm süreceği vb.) bilinçli bir biçimde ihmal edişi, ikili bir istem içeriyor: kararları veren elitlere yönelik, mevcut temel görüş birliğinin taşıma gücüne güvenmeleri ve "özerk" karar vermeleri istemi; ve üyelere yönelik, gelişigüzel kararlara katlanmaları ve uzmanların işine karışmamaları istemi. – Abartılı bir biçimde şöyle formüle edilebilir: işlevsel-yapısal kuram teknik bilgi ile pratik yönelimler arasındaki ayrımı güdü yapısı olarak, amaçlara karşı kişiselci isteksizliği (sistema-

tik bir biçimde türetmekle değil, tersine), kararlar veren politik bir sistemin (şimdiye dek başarılı olmuş) çalışma hipotezi olarak pratikte varsaymakla aşıyor."[29]

---

[29] Bu bağlamda, Claus Offe'nin mektupla ilettiği bir düşüncesini de vermek istiyorum: "Karmaşıklık kavramının düğümünü çözmek ve onu, deyim yerindeyse kendi döşediği mayınlı sahaya doğru sürekli genişlemek zorunda olan bir sosyoekonomik örgütlenmenin soyut-antropolijileştirici anlatımı olarak kavramak eğilimindeydim. Luhmann'ın kastettiği karmaşıklık, sadece, bir yandan temel uzlaşmaz çelişkilerini oldukça elverişli bir biçimde bastırmış olan, ama öte yandan bu bastırma ve düzenleme aygıtının sonucu olarak doğan sorunlarla başa çıkamayan toplumların temel sorunudur. Luhmann'ın asıl olarak bu tür sorunları gözönünde bulundurduğu, onun örgütlenme ve yönetme kuramına ilişkin çok sayıda çalışmasında gösterilebilir. Karmaşıklık kavramı bu şemaya göre somutlaştırılsaydı, Luhmann'ın hesabına, bu biçimde istemiş olamayacağı idraklerin yazılması gerekirdi. O zaman, yaşamda kalmaktan başka bir şeyle uğraşmayan toplumların var olduğu iddiası (gerçi, bir defaya özgü bir tarihsel konumlanış içersinde), salt sınırlandırılmış bir sistem kuramı jargonunun fonksiyonu olmaz, analitik bir biçimde güçlendirilebilirdi – elbette yalnızca kapitalizm analizinin çerçevesi içinde. Bundan sonra, karmaşıklıktan çıkışın düşünsemeli yani devrimci yolunun, başarılı bir biçimde kapatılabildiği ölçüde, temel uzlaşmaz çelişkilerin ve bunalımların bastırıldıkları, yönlerinin saptırıldığı, parçalandıkları, zamana yayıldıkları, tartışmadan çekildikleri, –tek sözcükle, yönetildikleri– ölçüde, yönetme açısından, en azından devrimler kadar 'olumsuzlayıcı', ama belirsiz bir olumsuzlayıcılıkta ve her ortamda ortaya çıkabilen yan sorunların ve zorlukların ortaya çıktıkları söylenebilir. Bu da, marjinal grupların ve bütün alt sistemlerin, gerçi birincil olarak düşünsemeci ve devrimci bir tutum içinde olmadıkları ama pratikte, katılımlarını sistemin varlığını tehdit eden sonuçlarla ayarladıkları ya da basitçe bu sonuçlarla sisteme girdikleri anlamına gelir. Belki gözümün önünde bir ABD önyargısı var, ama Santa Barbara'dan New Bedfort'a dek (güneydeki beyazları ve New York'daki uyuşturucu pazarını da içererek) birçok şey bu formül altında toplanabilir. Statüko, yine de, yönetimin iyi temellendirilmiş görüşüne göre, 'ileriye' doğru betonlanmıştır ve sistemin kendisinin yayılmacı güçlendirme etkisi yüzünden, tüm yönlerden tehdit altındadır. Yani, ilk kez tanımlanabilir olmaktadır; yaşamda kalma sorunu, iletişimsel eyleme başvurmadan netlik içinde ortaya konulabilir, hatta belirli bir süre için her zaman çözülebilir. Gerçi, Luhmann antropolojik argümanlarda bulunmakla, tözleştirme yapmaktadır, ama Luhmann, bu saydamlığı yüzünden yer yer gerçekten öğretici bulduğum kuramının oluşum bağlamına geri çevrilemez. Bu, onun araçsalcı ideoloji

VI. Luhmann'ın Bir Toplumsal Evrim Kuramına Katkısı

Son olarak, Luhmann'ın topluma ilişkin bir sistem kuramı taslağını çok öğretici bulduğum noktaları özetlemek istiyorum.

a) Luhmann, sistem kuramı yaklaşımının, sosyolojik bir eylem kuramının öteki tüm türlerine karşı üstünlüklerini (özellikle "Zweckbegriff und Systemrationalität"de) ikna edici bir biçimde gösteriyor. Geçerli normların bağlamı, normlara göre eyleyenlerin öznel olarak kastedilmiş anlamının ötesine geçer; bu bağlam eyleyen özneler tarafından yönelinmemiştir ve bununla birlikte yönelimseldir. Öncelikle kurumsal çerçeve ile amaçlı rasyonel eylemin alt sistemleri arasında, bireylerin ya da sosyal grupların bilincine konu olarak girenlerden daha çok sorun ortaya çıkaran (ve onunla daha çok sayıda sorunun çözüleceği) bir bağımlılık vardır. Anlamla kurulmuş bir yaşama evreninin, aşkınsal felsefeden ödünç alınmış kolektif öznesinin, her durumda, sosyolojide yanıltıcı bir kurgu olduğu ortaya çıktığından, sistem kavramı uygun görünüyor. Sosyal sistemler, nesnel olarak ortaya çıkan sorunları, aşırı öznel öğrenme süreçleriyle çözebilen birimlerdir.

---

kavramı için de ve tam da bu kavram için de geçerlidir: çünkü, insanları hemen çok şey istemelerine, (kesinlikle sadece üçüncü dünyalıların bir hastalığı olmayan bir 'yükselen umutların devrimi' anlamında!) meydan vermeden kollayacak yöntemler bulmak temel bir sorundur. – Kısa kesmek gerekirse: Bay Luhmann'a bu vesileyle şu soruları sormak ve eleştirimi bu sorular üzerinden yöneltmek istiyorum: (1) bir şey niçin karmaşıktır (tarihsel-genetik somutlaştırma), (2) bir şey hangi gruplar ve hangi kurumlar için karmaşıktır ya da karmaşık görünür, yani, toplumların, tarihsel olarak değişmeyen, karmaşıklığını azaltma yeteneksizliği, sosyolojik olarak nasıl açıklanır, (3), (a) empirik içeriği bulunmayan ve (b) aslında yalnızca bir gizli bilim olarak varlığını sürdürebilecek olan, (çünkü bu kuramın uygulayıcıları, ne yaptıklarını bilselerdi, artık onu yapamazlardı) bir sistem kuramı, karmaşıklığın indirgenmesi için nasıl bir katkıda bulunmayı bekleyebilir. Kurama yerleşik kinizm kendi kendini yenmektedir (self-defeating). Karmaşıklık, tasarlanarak indirgenemez. Sistem kuramı bu nedenle, daha kendi karmaşıklık kavramını tarihselleştirmek zorunda değil miydi?"

b) Luhmann, bir yandan, sosyolojik bir temel kavram olan anlam kavramı, "bilişi"ye indirgenemeyeceği için, bir toplum kuramının, makineler sibernetiğinin bağlantı sistemi içinde yeterince geliştirilemeyeceğine açıklık getiriyor. Öte yandan, Luhmann hem sistem kuramının kategorik çerçevesini koruyup hem de bu kuramı, anlamla sağlanan süreçlere genişletme paradoksal çabasında, çelişkilere düşüyor. Sosyal sistemler, organik sistemlerden, aşırı öznel öğrenme süreçlerinin, gündelik dildeki iletişim çerçevesinde gerçekleşmeleri ve örgütlenmeleri ile ayrılırlar. Bu yüzden sosyalbilimsel açıdan kulllanışlı bir sistem kavramı, genel sistem kuramından alınamaz, bu kavram öznelerarasılık ilişkisini ve ben özdeşliğiyle grup özdeşliği arasındaki ilişkiyi aydınlatan bir gündelik dildeki iletişim kuramıyla bağlantılı olarak geliştirilmelidir. Ancak bundan sonra, tarihsel yönelimli bir işlevselcilik talebi yerine getirilebilir (bunu ben de şimdiye dek doyurucu bir biçimde gerçekleştirmiş değilim).

c) Luhmann, topluma ilişkin sistem kuramıyla, tutarsız bir evrensellik iddiasını bağlıyor.[1] Sistem kuramının bağlantı çerçevesinin, bu kuramın kendi üzerine bir uygulanışına izin veren ve kuramın ve eylemin eşit tutulmasını gerektiren bütünselleştirilmesi, tutarlı bir biçimde gerçekleştirilemez. Buradan, bir yanda, sibernetik modellerin örgütlenme sosyolojisindeki sosyal sibernetik araştırmalar örneğine göre normatif-analitik bir uygulanışı ile; öte yanda gerçi bulgusal olarak heyecan verici olan ama empirik açıdan bir ilgisi bulunmayan, toplum kuramına ilişkin soru soruş biçimlerinin zekice bir sibernetik dil oyunu biçiminde yeniden formüllendirilmeleri dışında başka bir seçeneğin olmadığı sonucu çıkar görünüyor – bu arada Luhmann bu iki seçenekten tatmin olmayacaktır. Ben, Luhmann'ın kuramsal çabalamalarının, elbette yalnızca sosyalbilimsel işlevselciliğin evrensellik iddiasından vazgeçmek karşılığında, savunulabildikleri, üçüncü bir

[1] Krş. "Funktionale Methode," a.g.y., s. 44.

düzlemin, yani toplumsal evrim kuramı düzleminin bulunduğuna inanıyorum.

Luhmann 'toplum'u, toplumsal evrimi yöneten sistem olarak ortaya koyuyor. Luhmann, sistemlerin, varlıklarını korurken, dünya karmaşıklığını indirgeme yolunda zorunlu oldukları, kendi karmaşıklıklarının artışına evrim diyor. Her bir sistemdeki yapısal değişiklikler öteki sistemlerin çevresini daha karmaşıklaştırıyorlar ve bu sistemleri yine seçmeciliklerini yani kendi karmaşıklıklarını artırmaya zorluyorlar. Evrim, akışı içinde dünyanın karmaşıklığının arttığı, adeta genişlediği, bir tür kozmik öğrenme süreci olarak tasarlanmıştır. Bunlar, sistem kuramının evrensellik iddiasıyla birlikte çöken felsefi temel kabullerdir. Genel olarak sistemler için ortaya konulmuş olan karmaşıklığın çifte seçmecilik yoluyla azaltılması ilkesini de artık ele almak istemiyorum.[2] Bizim bağlamımız açısından, Luhmann'ın özel olarak gelişmenin sosyokültürel aşaması için andığı evrimsel kazanımlar ilgiyi hak ediyorlar.[3] Burada söz konusu olanlar (a) ayrımlara karşı zararsız bir aldırışsızlığa izin veren genelleştirmenin tekniği (Parsons'un, evrenselcilik versus tikelcilik boyutu); (b) işlevsel farklılaştırmanın, parçasal farklılaştırma karşısında daha yüksek bir seçme potansiyeline sahip olduğu, farklılaştırma yöntemi; (c) süreçlerin kendi üzerlerine uygulanmasına izin veren düşünsemeli mekanizmalar; ve son olarak (d) seçme başarımlarının taşınabilirliğini garantileyen erk, doğruluk, sevgi, para vb. gibi iletişim ortamları, söz konusudur.[4] Luhmann bu kazanımlara, Parsons'un 'evrimsel evrenseller'e

---

[2] Krş. yukarıda, altbölüm I.

[3] "Soziologie als Theorie sozialer Systeme," a.g.y., s. 120-128.

[4] Luhmann bugün kabul ediyor göründüğü gibi, bu evrimsel kazanımların, hepsi birden kökten bir başarıma, yani genelleştirici ve düşünsemeli olumsuzlamanın tekniğine dayandırılıp dayandırılamayacaklarını, burada incelemek istemiyorum; krş. benim, olumsuzlama kavramının kökten kavranışına karşı, altbölüm II'de dile getirdiğim kaygılarım, yukarıda s. [418 vd]

verdiği statüyü veriyor; bu kazanımlar, daha sonraki evrim için öylesine önem taşıyan 'buluşlar'dırlar ki, sadece bir yerde ortaya çıkmazlar, büyük bir olasılıkla, çok sayıda sistem çok değişik koşullar altında bu buluşları yaparlar.[5]

Ne var ki, Luhmann, toplumsal sistemlerin yapısal dönüşümü için belirleyici olan evrenselleri, sosyokültürel sistemlerin başlangıç konumunu saptayan evrensellerden yeterince ayırmıyor: Parsons'da bunlar din, akrabalık düzeni ve teknolojidir; Marx'ta (Bkz. *Alman İdeolojisi*'nin ilk bölümü) benzer evrenseller bulunur: üretim, ulaşım biçimi, dil, ideoloji. Bu arada, Luhmann'da bunların karşılıkları yoktur. Luhmann, sistem oluşumunun, sosyo kültürel gelişme aşamasında ortaya çıkan özgül koşullarını, daha soyut, yani anlamla sağlanan indirgeme biçimi aracılığıyla, ele almak istiyor. Bu belirleyici soyutlama adımının, sistem kuramının uygulanma alanının sınırlarını gizlediğini tahmin ediyorum. Sistem *oluşumunun özgül sosyokültürel* koşulları, tutarlılıkla geliştirilmemiş bir 'anlam' kavramıyla (dilöncesi bir kategori olarak), bir kere umursamazlıktan gelindiğinde; kategorik aygıtın evrimin gerçi önemli, *ama yalnızca bir görünümünü*, yani denetim yeteneklerinin ya da kendi kendini düzenleme kapasitelerinin artışını, kavradığı artık görülemez.

Luhmann'ın bir toplumsal evrim kuramına katkısı, sözü edilen evrimsel evrensellerin keşfedilmesinde ya da netleştirilmesinde yatmaktadır; bu evrenseller, sosyal sistemlerin denetim ve kendi kendini düzenleme yeteneklerinin genişletilmesi tarihsel sürecinin analizi açısından kullanışlıdırlar:

---

[5] T. Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, ASR 29 (1964), s. 339 357; ayrıca krş. *Evolutionary and Comperative Perspectives*, Englewood Cliffs 1966; ve "An Outline of the Social System," Parsons ve diğerleri (hz.), *Theories of Society*, 2 cilt, New York 1961; ayrıca W. Zapf (hz.), *Theorien des sozialen Wandels*, Köln 1969.

"Toplum sisteminde yönergenin, sosyal sistemler (toplumun kendisini de içermek üzere) ve çevreleri arasındaki karmaşıklık farkının katlanılabilir bir derecesi için kurumsallaştırdığını görmüştük. Toplum, bu işleviyle ve bu işlevi sayesinde, içinde evrimin gerçekleştiği sosyal sistem haline gelir. Sosyal evrim toplumun karmaşıklığının artırılmasıdır; yani toplumun, tekil sosyal sistemlerin çevreleriyle ilişkilerinde katlanılır kılabildiği karmaşıklığın artırılmasıdır. Bu önerme, öncelikle, toplumun sistem olarak ve kendi alt sistemlerinin çevresi olarak, onlarla daha yüksek karmaşıklığa ulaşabildiği ve bunu kararlılaştırabildiği yapıları bakımından açık kalmaktadır. Burada sistem farklılaştırılması kuramı, argümanın sürdürülmesine bir olanak sunmaktadır. Sistemin farklılaştırılmasının biçiminin, sistemin ulaşabileceği karmaşıklık açısından belirleyiciliği olduğunu görmüştük. İşlevsel ayrımlılaştırma, organik sistemlerde olduğu gibi, anlamla düzenlenmiş sistemlerde de, parçalı farklılaştırma olarak daha yüksek karmaşıklığı olanaklılaştırır. Buradan, toplumsal evrimin, toplum sisteminin ilksel parçalı farklılaştırmadan ilksel farklılaştırma biçiminde yeniden yapılandırılmasına bağlı olduğuna ilişkin tarihsel olarak iyi kanıtlanabilir hipotez ve bunun sonuç ilkesi olarak; toplumsal karmaşıklığın daha yüksek bir düzeyini kararlılaştıran ve bunu, geriye yönelik gelişmelerin (bütünüyle olanaksız olmasalar da) çok zor ve olasılık dışı olacakları biçimde pekiştiren evrimsel kazanımların, özellikle işlevsel farklılaştırmanın sonuç sorunları bakımından geliştirildikleri hipotezi ortaya çıkar. Bu tür kazanımlar öncelikle genelleştirici mekanizmaların değiştirilmesinde: politik meşruluğun kan bağından bağımsız olarak kararlılaştırılmasında, piyasa ve para kurumunda, hukuk programlarının ve hukuk kavramlarının soyutlanmasında ve son olarak, hukuğun pozitifleştirilmesinde; sevginin, evliliğin temeli olarak kabul edilmesinde; kuramın, kavram oluşturan ve sınayan çalışmanın nesnesi olarak kurum-

mallaştırılmasında; biçimsel örgütlenmenin, sistem oluşumunun ilkesi olarak bulunuşunda ve yaygınlaştırılmasında ve başka birçoklarında bulunur. Bu türden evrimsel kazanımların, 'sonuçları aynı olan' çok değişik başlangıç koşullarından yola çıkılarak geliştirilebilecekleri, yani mutlaka bütünüyle belirli nedenlere bağlı olmadıkları, aksi durumda evrimin son derece olasılık dışı olacağı tahmin edilebilir; ayrıca, bu tür kazanımların kararlılaştırılması için, toplumun öteki alanlarında, mevcut bulunan ya da göreli bir çabuklukta daha da geliştirilmeleri gereken bütünleyici düzenlemelerin gerekli olduğu kabul edilebilir – bürokratik örgütlenme için para ya da pozitif hukuk için politik demokrasi gibi. Her ikisi birarada –çok çeşitli nedenlerin aynı sonuçları vermeleri ve toplumun bütününe ilişkin bağdaşmaların ve bütünleyici düzenlemelerin bağımlılığı– yeniden, evrimin yalnızca bir toplum kuramıyla uygun bir biçimde kavranabileceğini ve daha tam olarak araştırılabileceğini gösteriyor."[6]

---

[6] "Gesellschaft" a.g.y., s. 151 vd.; Luhmann, yüksek karmaşıklıktaki büyük toplumlar için şu belirtileri sayıyor. "(1) İktisat, politika, aile, bilim, din, eğitim vb. gibi, hepsi de özgül işlevler için göreli bir özerklikte kurulmuş olan ve her birinin işlevi açısından, açık gelecek olarak beliren, ama asla tümü birden gerçekleştirilemeyen bir olasılıklar fazlası üreten, birincil alt sistemlerinin işlevsel olarak farklılaştırılması; (2) Toplumun, tüm kısmi sistemlerinin yakınsadıkları dış sınırlarının, toplumun artık sınırlarıyla değil, sadece işlevsel farklılaştırma sonucunda doğan sorunların çözümüyle bütünleştirilebileceği ölçüde yitirilmesi; (3) İşlevsel açıdan özgüleştirilmiş tüm verimlerin, her değişikliğin sonuçlarını katlayan, toplumu kendinden dışarı dinamize eden ve her zaman daha hızlı bir tempoda yapısal değişiklikler üreten, yüksek ölçüde birbirine bağımlılığı; (4) Yaşantılamanın anlam temellerinin, uygun bir alternatif zenginlikle birlikte, artan soyutlaması ve değişkenliği, ki böylelikle seçmeci mekanizmaların, örneğin karar verme süreçlerinin yüklenmesi artar; (5) Normatif ahlakların, korkuyu düzenleyen işlevinin yitirilmesi; bu yitirme, sadece suçlanabilen değil, ama artan bir biçimde izin verilen, yapısal olarak öngörülen eylemin de tehlikeli olmasıyla ve ayrıca, korku açısından önemli güvensizliklerin farklılaşmalarıyla ve artık hepsinin aynı olmamasıyla ortaya çıkar. Tüm bunlar, toplumumuzun belirgin özelliğinin, gerçi kendisi-

Toplumun bütünün kapsayan sistemlerin, Luhmann'ın sunduğu kategorik aygıtla doyurucu bir biçimde kavranabilen, dünya tarihinde çığır açıcı yapı değişiklikleri, açıkça, aşırı öznel öğrenme süreçlerinin ürünleridirler. Ama Luhmann, toplumsal evrimin başka öğrenme süreci *sınıflarına* da bağlı olduğunu görmüyor. Toplumsal sistemlerin karmaşıklığına uygun bir evrim kuramı en azından üç boyutu ayırmalıdır: araçsal eylemin işlev sahasında kurulmuş gerçeklik karşısındaki birikimsel öğrenme süreçlerine dayanan bilimsel-teknik ilerleme (üretici güçlerin açındırılması); toplumsal sistemlerin, stratejik eylemin ve sosyal-teknik planlamanın çerçevesindeki öğrenme süreçlerine dayanan, yönetme kapasitesinin artırılması (stratejilerin ve örgütlenmelerin üretilmesi, yönetme tekniklerinin bulunması); ve son olarak, ideolojiler karşısındaki öğrenme süreçlerine dayanan kurumlar sistemlerinin özgürleşimci değiştirilmesi (meşruluk istemlerinin üretilmesi, gerekçelendirmelerin ve pratik açısından zengin sonuçları olan eleştirinin yenilenmesi). Benim kavrayışıma göre, genel sistem kuramı, yalnızca ikinci boyuttaki sistem oluşumlarının araştırılması için uygun bir kategorik çerçeve veriyor.

Luhmann'ın atladığı ve ancak bir iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde netleştirilebilecek *kültürel* evrenselleri, yani toplumsal evrimin başlangıç koşullarını ortaya koyduğumuzda, bu durum, açıklık kazanır. Bu noktada, Marx'ın temel kavramlarından, onlara gevşek bir biçimde bağlanarak yararlanacağım. Marx, şimdiye dek ortaya konulan kategorilerle bağlantılı olarak aşağıdaki gibi karakterize etmek istediğim dört kültürel evrensel sayıyor.

---

ni dünyaya daha upuygun, daha verimli kılan, ama içsel olarak daha sorunsal ve daha rizikolu yapan, kendi düzleminde yapısal olarak artık yeterince soğurulmamış bir karmaşıklık olduğuna işaret ediyor." ("Die Praxis der Theorie"; *a.g.y.*, s. 259.)

1. Üretim

Yaşamın yeniden üretimi, gereksinimlerin tüketimsel bir biçimde doyurulmasıyla güvencelenir. *Toplumsal* yaşamın yeniden üretilmesi, gereksinimi doyurmak için araçların (mallar, verimler) üretilmesi (toplumsal emek yoluyla üretilmesi) gerektiğiyle ve gereksinimlerin de üretime bağımlılık içinde, tarihsel olarak değişmeleriyle belirlenir. *Üretim* ya da toplumsal emek, amaca uygun işbirliği koşullarında *araçsal eylemdir*. Gereksinimler, sosyokültürel yaşam aşamasında daima *yorumlanmış* gereksinimlerdir, burada, yorumlama, üretici güçlerin düzeyiyle ve gereksinim doyurmak için üretilen araçlarla değişir.

Marx, toplumsal olarak elde edilmiş gereksinimleri doyurma potansiyeline, *toplumsal zenginlik* diyor. Toplumsal zenginlik doğrudan doğruya, üretim sürecinde kullanılan ya da 'harcanan' üretici güçlere göre ölçülür. *Üretici güçler* toplumsal zenginliğin üretilmesi için kullanılan enerjilerdir: öncelikle üreticilerin iş gücü, sonra da, iş gücünün üretkenliğini artırmaya yarayan tüm araçlar.[7]

2. İlişki Biçimi

Marx, toplumsal normlar sistemine, toplumsal ilişkinin biçimi diyor. *Kurumlar sistemi* grupların ve bireylerin etkileşimini düzenler. Marx, yüklerin ve tazminatların, kaynakların ve yaşam şanslarının dağılımını, genel olarak üretim araçlarının ve toplumsal olarak üretilen zenginliğe sahip olma ayrıcalığının dağılımını düzenleyen üreti-

---

[7] En basit aletten en gelişmiş makinelere kadar, iş araçları; ayrıca işçilerin edindikleri beceriler ve nitelikler (skills); ayrıca çalışmanın örgütlenme biçimleri ve iş bölüşümü; son olarak da, toplumun, teknik olarak kullanılabilir bilgi potansiyeli (bilimöncesi ve bilimsel teknolojiler, stratejiler, örgütlenme biçimleri vs.) ve bu bilginin sistematik bir biçimde elde edilmesi ve değerlendirilmesi için donanımlar (günümüzde: kurumsallaştırılmış bilimsel-teknik ilerleme), bu araçlara dahildir.

min kurumsal çerçevesini, *üretim ilişkileri* başlığı altında ele alıyor. Kurumlar sistemi, ister doğrudan doğruya üretim olaylarını isterse de başka alanlardaki toplumsal ilişkileri düzenlesin, *iletişimsel eylemin* ya da simgesel olarak sağlanan etkileşimin *kurallarından* oluşur. Bunlar, konuşma ve eyleme yetisi olan en az iki öznenin karşılıklı davranış beklentilerini ortaya koyan, öznelerarasında kabul edilmiş normlardır. Normun öznelerarası geçerliliği, imleminin, yani kural haline getirilmiş davranış beklentilerinin anlamının, gündelik dildeki iletişim ortamında anlaşılabilmesine ya da paylaşılabilmesine, yani tüm katılımcılar tarafından özdeş bir imlem olarak korunabilmesine bağlıdır.

3. Gündelik Dildeki İletişim

Öznelerin, birbirleriyle, bir şey üzerinde anlaştıkları dilin, ilkin iletme işlevleri vardır: bir yandan kurallarla yönetilen eylem için bir yönlendirme ortamıdır, öte yandan bilişilerin, hem empirik bilginin hem de değer yönelimlerinin bir *aktarılma ortamıdır* (dilsel iletişim ve aktarım bağlamı). Gündelik dildeki iletişim, eylem bağlamlarından koparıldığında ve tartışım biçimini aldığında, dil, ikinci olarak, *öğrenme süreçleri için bir mekanizmadır*. Doğru kanıtlamalara götürmesi gereken, empirik-kuramsal tartışım, teknik olarak değerlendirilebilir bilginin genişletilmesi için bir mekanizmadır. Doğru önerilere ve/ya da uyarılara götürmesi gereken tartışım, pratik bilginin genişletilmesi için, yani, eski meşrulaştırımaların eleştirel bir biçimde kaldırılıp, yenilerinin üretilmesi için bir mekanizmadır.

4. İdeoloji

Marx dili her şeyden önce, içlerinde, kullanılabilir empirik ve pratik bilginin, bir bütün olarak dünyanın eylemi yönlendiren ilgili

bir yorumu biçiminde işlendikleri, doğa ve toplumun sosyal olarak bağlayıcı küresel yorumlamalarıyla bağlantılandırıyor. Bu (büyüsel/animist, mitsel, dinsel, felsefesel ve bilimci) 'dünya imgeleri', gereksinimleri sosyal bağlayıcılıkta yorumlama ve varolan kurumlar sistemini gerekçelendirme ve hayal kırıklıklarına karşı karşıt-olgusal olarak güvenceye alma gibi ikili bir işleve sahiptirler. İdeolojilerin geçerliliği, istenç oluşturucu iletişimin sistemli bir sınırlandırılışıyla güvencelenmiştir.

Verilen biçimdeki üretim, ilişki biçimi, dil ve ideoloji temel kavramlarının yardımıyla olası sosyokültürel gelişmenin başlangıç durumu uygun bir biçimde kavranabiliyorsa, sosyal sistemlerin yapısal değişikliklerinin de benzer biçimde üretici güçlerin açındırılması ve iktidarı meşrulaştıran dünya imgelerinin eleştirisi terimleriyle ve yönetme kapasitesinin genişletilmesi terimiyle kuramsal olarak açıklanabilmeleri gerekir; yapısal dönüşümü sürekli bu üç görünüm altında incelemek gerekir.

Bu inceleme, nomolojik araştırma stratejileri anlamında empirik-analitik bir biçimde yapılamaz; sadece işlevselci temel kabullere ya da ideoloji eleştirisine de dayanamaz. Daha çok, içlerinde (a) nomolojik bilgiyi de içeren teknik olarak değerlendirilebilir bilgiyi edinebildiğimiz (ve genişletebildiğimiz, yani bilimsel ve teknik ilerlemeler yapabildiğimiz); (b) işlevselci bilgiyi edinebildiğimiz (ve genişletebildiğimiz, yani stratejileri ve yönetme mekanizmalarını iyileştirebildiğimiz); ve (c) pratikte zengin sonuçları olan bilgiyi edinebildiğimiz (ve genişletebildiğimiz, yani onu özgürleşimci aydınlanma süreçlerine çevirebildiğimiz) yapıları inceleyebilmemiz söz konusudur. Luhmann da sistem kuramıyla, kendi kendini yöneten sistemlerin çalışırken ve seçme verimlerini ya da denetim yeteneklerini genişletirken uydukları kuralların mantıksal analizi olarak ilgilenmektedir. Burada, bildik

anlamda da, Luhmann'ın kendisinin aklına yatan "felsefesel" anlamda da bir sistem araştırması değil, tersine kendi kendini düzenlemiş sistemlerin içsel mantığının ve bu sitemlerin karmaşıklığının artırılışının yeniden kurulması çabası söz konusudur.

Gerekli yeniden kurmalar,[7a] sosyokültürel yaşama biçimi gelişme aşamasında, bilişimi ve amaçlı rasyonel eylemi, ileşitimsel anlaşmayı ve etkileşimi en önce olanaklı kılan tüm kural sistemlerine, deneyim dünyasını onlara göre kurduğumuz kurallara olduğu kadar, toplumsal ilişkinin, iletişim süreci olarak onlara göre yönlendiği kurallara da uzanmalıdırlar; deneyimin kuruluş kuramı böylelikle toplumun bir iletişim kuramına eklenebilir (krş. altbölüm III). Demek ki yeniden kurmalar, toplumsallaşmış bireylerin, yalnızca yaptıkları şeyi 'doğru' yaptıkları sürece bu edinçlerinin bilincinde olmaları gerekmese de, her zaman uymak zorunda oldukları kurallar sistemlerini hedeflerler. Varsayımsal yeniden kurma denemeleri konuşma ve dil yetisi olan edinç sahibi öznelerin "sezgisel" bilgilerine bağlanabilirler; pratik olarak egemen olduğumuz bilgiyi belirtik olarak bilirsek, toplumsallaşmış bireylerin yaşamının yeniden üretiminin zorunlu olarak bağlı olduğu kuralları –antropolojik açıdan derinlerde yer alan kuralları– yeniden kurarız.

Bu değişmez yapıların görülmesiyle, eleştiri, yani bir yanda ilkesel olarak ortadan kaldırılabilir düşünme ve eyleme normları ile diğer yanda sosyokültürel aşamada bilişimi ve amaçlı rasyonel eylemi, iletişimsel anlaşmayı ve etkileşimi olanaklılaştıran yarı saydam kuralların ayırt edilmesi olasılığı artar. Bu eleştirel ayırt etmenin bilince girmesi ölçüsünde, geleneğin sürdürülmesiyle belirlenen, yaşamın kültürel tanımlanışı ve doğal olarak yeniden tanımlanışı süreci, kolektif bir özdüşünsemeye açık olabilir. Gündelik dildeki iletişim de,

[7a] Krş. altbölüm II, dipnot 2'deki, (s. 412), kural sistemlerinin yatay ve dikey boyutta yeniden kuruluşu kavramına ilişkin açıklamalar.

aynı ölçüde kültürel gelenekleri ya da teknokratik karşı ideolojileri sadece iletmeyi bırakabilirdi; daha çok akılcı konuşmanın teknokratik temel normları tartışımsal olarak gerekçelendiren, yani gereksinimleri gözden geçirilebilir bir biçimde yorumlayan istenç oluşturma sürecinin örgütlenme ilkesine yükseltilebilirler. Toplumsallaşmış bireylerin ne isteyebileceklerini bildiklerinde ne isteyecekleri hakkında bu özaydınlanmaları süreci, dünyanın karmaşıklığının indirgenmesiyle ele alınamaz, çünkü sistemin varlığının etkili bir biçimde korunması, varlığın uygun bir tanımını zaten gerektirir.

Luhmann'ın (genel olma yönelimindeki) toplum kuramı, bir toplumsal gelişme kuramına katkı olarak elbette sınırlanacaktır; ama sosyal sistemlerdeki denetim yeteneğinin gelişmesinin mantığını kavramak için paradigmatik bir deneme olarak kalacaktır (burada evrimsel evrensellerin ve onların sonuç durumlarının ortaya çıkma anındaki karşılıklı bağımlılık ve bağımlılık ilişkileri söz konusudur). Gehlen, sosyal sistemlerdeki üretici güçlerin gelişmesinin uygun bir mantığı için, organların ikame edilmesinin, organların yükünün azaltılmasının ve güçlerinin artırılmasının ilk teknik araç işlevini görür oldukları düşüncesiyle, ilginç bir öneride bulundu: evrimsel evrenseller, üretici güçlerinin gelişimi içinde öyle düzenlenirler ki, sanki insanlık amaçlı rasyonel eylemin işlev sahasının temel birimlerini önce insan organizmasında saptamış, sırasıyla işlevsel eşdeğerlilikler sayesinde teknik araçlar düzleminde ikame etmiş ve kendini bedensel işlevlerin yükünden kurtarmıştır.[8] Bu bulgusal bakış açısının doğrulu ortaya çıkacaksa, bu durumda da, evrimsel evrensellerin ortaya çıkmaları anında karşılıklı bağımlılık ve bağımlılık ilişkileri doğacaktır.

---

[8] Krş. Gehlen, "Anthropologische Ansihct der Technik," *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf 1965; aynı yazarın: "Die Technik in der Sichtweite der Anthropohogie," *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961; ve benim bu konudaki düşüncelerim *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, a.g.y., s. 55 vd. [Türkçesi: *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*, İstanbul, 1997[3], s 38 vd.].

Kurum sistemlerinin ve dünya imgelerinin gelişmesinin uygun bir mantığının yeniden kurma önerileri bütünüyle başlangıç durumundadırlar. Bir yandan ahlaki temel normlar, dünya imgeleri (ve ilgili kült praksisiyle) ve dünyevi bilgi arasında bir farklılaştırma yer alır; öte yandan ahlak (temel normların evrenselleştirilmesi ve davranış denetimlerinin içselleştirilmesi boyutlarında betimlenebilecek olan) sistemlerinin yapısal dönüşümü ve dünya imgelerinin (öznelararası dünya karşısında nesneleştirilmiş gerçeklik kesitleri, dünyanın tekçiliği karşısında bu dünya-öteki dünya ikiciliği; yorumlanan dünyanın hiyeraşik yapısı karşısında eşitlikçi yapısı boyutlarında) yapısal dönüşümü arasında bir farklılaştırma; iletişim yapılarının sistemli bir biçimde değiştirmesiyle, özellikle de istenç oluşturucu iletişimin sınırlandırılmasıyla ve sınırlarının kaldırılmasıyla bağlantı içindedir. Ahlaki bilincin ve kültürel imlem sistemlerinin dünya tarihinin doyurucu bir yeniden kuruluşu ve bununla bağlantı içinde, etkileşim yapıları içindeki evrimsel dönüşümler (sınıf savaşımlarının tarihi) bu yüzden ancak bir gündelik dildeki iletişim kuramı çerçevesinde başarılı olabilecektir.

Henüz gevşek tutulmuş (bu noktada araştırma stratejisine ilişkin değinmeler halinde bile netleştiremediğim) bu soru soruş biçimlerini, sadece, benim görüşüme göre, Luhmann 'ın sistem kuramına ilişkin sosyal evrim irdelemelerinin iddia edebilecekleri statüyü açımlamak için anıyorum. Çünkü, varlığını sürdürme tanımlarının dönüşümü, öteki açılardan görünebilir ve analiz edilebilirken; toplumun bütününü kapsayan sistemlerin gelişmesinin yönetme görünümü "dünya karmaşıklığının azaltılması" ile, en üst bağlantı sorununa uygun bir biçimde formüllendirilmiştir. Yine de, düzenleyici sistemlerin yeniden kuruluşu yoluyla evrimsel evrenseller arasında zorunlu karşılıklı bağımlılık ya da sonuç ilişkileri sergileyen toplumsal gelişme kuramlarının özgün bir zayıflığı vardır: gerçi olumsal sınır koşulları (örne-

ğin nüfus artışı) verildiğinde, toplumun bütününü kapsayan sistemlerin dönemsel durum değişikliklerine ilişkin açıklamalara izin vermektedirler, ama bu sınır koşullarının sistemli bir değişmesini kavramamaktadırlar. Bunun için, evrimsel açıdan zengin sonuçları olan yenilikçi öğrenme süreçleri yoluyla çözülecek olan merkezi çatışmaların sistem içindeki oluşumu hakkında ek kabuller gereklidir. Bu türden inandırıcı kabulleri, hâlâ Marx'ın kuramı sunmaktadır.

Marx, yapısal değişikliklere, bir yanda üretici güçler arasında bir 'çelişki' biçimini, öte yanda ilişki biçimi ideoloji biçimini alan merkezi çatışmaların neden olduğu kabulünden yola çıkıyor. Luhmann evrimin itici güçü olarak yalnızca sistem ve aşırı karmaşık çevre arasındaki çatışmalara izin verirken, Marx bu sistemin dışındaki (üretici güçlerin ve yönetme tekniklerinin açındırılmasıyla çözülecek olan) zorlamalara uyum sağlama sorununu, sistemin içindeki (iktidar ilişkilerinin yerleşmesiyle oluşan ve iktidar sistemlerinin özgürleşimci bir biçimde değiştirilmesiyle aşılacak olan) zorlamalar ve çatışmaların çözümü sorunuyla bağlantılandırıyor.

Marx, iki kabul daha ortaya koyuyor. a) Sistemi değiştiren çatışmalar,üretici güçlerin, ilişki biçimiyle ve ideolojiyle ters orantılı bir gelişmesi sayesinde ortaya çıkarlar. Marx, amaçlı rasyonel eylemin yapısıyla, toplumsal emek sistemi içinde yerleşmiş olan endojen otomatik öğrenme süreçlerini göz önünde bulunduruyor. Olumsal çevre koşullarında, ortaklaşa bir biçimde araçsal ve/ya da stratejik eylemde bulunan her kimse, bir şey öğrenmiyor olamaz. Üretici güçlerin, stratejilerin ve yönetme tekniklerinin artış oranı, elbette kurumsal sınır koşullarına bağlıdır, ama uzun erimde başarıyla denetlenen deneyimlerin bir birikimi ve teknik olarak değerlendirilebilir bilginin genişlemesi kaçınılmazdır. Ama, bu birikimsel öğrenme süreçlerinin sürekli zıt etkileri vardır: bir bütün olarak sistemin, dış zorlamalara karşı uyum sağlama kapasitesini artırırlar (artan bir biçimde doğaya

egemen olma); aynı zamanda, her defasında, üretici güçlerin bir önceki aşamasına uyum sağlamış bulunan kurumsal çerçeveyle (ilişki biçimi ve ideoloji) bir çelişki yaratırlar.

b) Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki bu merkezi çelişki, sistemin yapısal dönüşümleri açısından önem taşıyan tüm öteki toplumsal çelişkileri belirler. Sistemi değiştirmeye yönelik politik kavgalar ve/ya da etkili sonuçları olan ideolojik tartışmalar, yalnızca, merkezi çelişkilerden doğan çıkar karşıtlıklarıyla ilintili olarak analiz edilebilirler. Bu yüzden Marx, içinde bu çelişkilerin ortaya çıktığı maddi üretim alanına 'altyapı' diyor; içinde (altyapı alanındaki olaylardan bağımsız olarak açıklanamayan) türetilmiş çelişkilerin ortaya çıktıkları alanlara da Marx 'üstyapı' diyor. Bu kabul 'işlevsel önceliğin' bir kısmi sistemden diğerine değişmesiyle bağdaşabilir. Luhmann bu önceliği, sorunların, bir kısmi sistemin öteki kısmi sistemlerin sorunları karşısında öne sürdüğü önceliği anlamında kavrıyor.[9] Her defasında, merkezi çatışmanın ortaya çıkması açısından en önemli olan ve bu yüzden "kendi dinamiği temelinde, toplumsal gelişmeye kılavuzluk eden ve öteki sistemlere olasılıklarının alanını gösteren"[10] kısmi sistemin işlevsel önceliği vardır. Böylelikle, Marx'ın altyapı üstyapı kuramı ile uyum içinde, insanlık tarihinin akışı içinde işlevsel öncelik aileden (yüksek kültürler öncesi evre), politik sistem üzerinden (geleneksel toplumlar), ekonomik sisteme (kapitalizm) geçmiş olabilir ve gelecekte belki de bilim kısmi sistemine geçecektir. Bundan sonraki ek incelemede, tarihsel materyalizmin bazı temel kabullerini kısaca açımlamak istiyorum.

---

[9] "Wirtschaft als soziales Problem," a.g.y., s. 226 vd.

[10] A.g.y., s. 227.

Tarihsel Materyalizmin Temel Kabulleri Üzerine Ek İnceleme[1]

Tarihsel materyalizmin temel kabulleri, zenginliğin üretilmesiyle iktidarın kararlılaştırılmasıyla bağlantılı sorunların belirli bir bağlanışına dayanırlar. Marx, insanlık tarihinin (sosyalist üretiminin tam olarak açınmasına dek) belirli bir yoksulluk ekonomisi koşullarında gerçekleştiğinden yola çıkar: malların üretimi, kısıtlı malların üretimidir. Toplumsal üretim, tüm gereksinimlerin doyurulmasına yetmeyen, sürekli bazı gereksinimlerin bastırılmasını ve bu yüzden de normatif olarak erk uygulayan bir kurumlar sistemini gerektiren, kısıtlı bir potansiyeldir. Ama erkin göreli bir eşit dağılımı ancak, üretilen zenginliğin, temel gereksinimlerin doyurulmasına yettiği ölçüde olasıdır. Bir artı ürün üretilir üretilmez, 'fazlalığın' dağıtılmasına yönelik sistem sorunuyla birlikte, erkin asimetrik dağılımı olasılığı ve bununla birlikte meşru gereksinim doyurumu şanslarının gruplara özgü dağılımını saptayan normlar hakkında bir savaşım ortaya çıkar. Kabul ettiğim gibi, erkin normatif bir biçimde uygulanması, zaten idol oluşturma mekanizmasına bağlıysa, idolün işlevsel olarak zorunlu yerini, asimetrik bir erk dağılımından yararlananlar olarak yerleşmiş olan konum sahipleri tarafından doldurulabilir ya da en azından istenebilir. Bu yüzden, iktidarın yerleşmesi her zaman şu sorunun çözülmesine bağlıdır: sosyal yükler ve tazminatlar, eşit olmayan ve yine de meşru bir biçimde nasıl dağıtılabilirler? Sosyal eşitsizlik nasıl meşrulaştırılabilir? Üretici güçlerin düzeyi ve artı ürünün göreli hacmi, bu sorunun akrabalık ilişkilerine göre örgütlenmiş bir ilişki biçiminin sınırları içinde çözülmesine izin vermediği anda; toplumun örgütlenme ilkesi olarak sınıflar arasındaki ilişki ortaya çıkar: başlangıçtaki yaşlılık ve cinsiyet rollerinin yerine, *toplumsal zenginliğin üre-*

[1] 1970 Yaz sömestrindeki bir seminer tartışması için hazırlanmış olan bir yazıdan.

tilmesinin araçlarının meşru sahipliği, iktidar temeli olur.

Şimdi, tarihsel materyalizmin en önemli kabullerinin bazılarını yeniden formüllendirmeye hazırız.

I. Gereksinimlerin Yorumlanışı

1. Toplumlar ya da sosyokültürel sistemler, toplumsal yaşamın yeniden üretilmesine yararlar. Elbette, yaşamın tanımları, sistem yapılarına bağımlılık içinde değişirler. Neyin toplumsal yaşam olduğu, kültürel olarak, gereksinimlerin bağlayıcı yorumlanışı için bağlantı sistemini oluşturan dünya imgelerinin terimleriyle tanımlanır.

2. Gereksinim yorumlamaları, üretici güçlerin gelişme düzeyiyle değişirler. Toplumsal yaşam, kurumlar sistemi toplumsal zenginlikle doyurulabilecek olan, yorumlanmış gereksinimlerin yalnızca bir bölümü için meşru doyurulma şansları öngördüğü sürece, kısıtlılık koşulları altında yeniden üretilir.

II. Zenginlik ve Erk Bağıntısı

1. Her sosyokültürel sistemde, zorunlu baskının ölçüsü üretici güçlerin gelişim düzeyine yani, potansiyel olarak kullanılabilir toplumsal zenginliğin ölçüsüne bağlıdır.

2. Baskı sürekli bir biçimde, kurumsal olarak kök salmış normatif erk biçiminde uygulanır. Normatif erk uygulaması, ya

– geçerliliği, istenç oluşturucu iletişimin sistemli bir biçimde sınırlandırılışının koşullarına bağlı olan, iktidarı meşrulaştırıcı bir dünya imgesi yoluyla, ya da

– zorlamasız ve sınırlandırılmamış pratik tartışım yoluyla,

sürekli gerekçelendirme gerektirir.

III. Zenginlik ve İktidar Bağıntısı

1. Üretici güçlerin gelişim düzeyi, hangi ilişki biçimi var olursa olsun, bir artı ürünün üretilmesine izin vermiyorsa, gereksinim doyurulmasının şanslarının göreli eşit dağılımı kaçınılamaz ve normatif erkin asimetrik bir dağılımı (iktidar) olası değildir.

2. Üretici güçlerin gelişim düzeyi, kıtlığın koşullarını ortadan kaldırmadan, bir artı ürünün ortaya konulmasına izin verir vermez, gereksnim doyurumu şanslarının göreli bir eşit dağılımı uzun sürede beklenemez, yani normatif erkin asimetrik dağılımı (ikitidarın ortaya çıkması) olasıdır.

3. Üretici güçlerin gelişim düzeyi, kıtlık koşulunu da gereksizleştiren bir fazla ürüne izin verdiği anda, normatif erkin bir eşit dağılımı ne kaçınılmazdır ne de olasılık dışıdır – sınıf iktidarının ortadan kaldırılması tarihsel olarak olanaklıdır.

IV. Erkin ve İktidarın Gerekçelendirilmesi

1. Durum III. 1 için şu geçerlidir: kurumlar sistemi henüz iktidarı meşrulaştırıcı işlevleri olmayan, ama dürtü doyurumunun toplumsal açıdan zorunlu bastırılışını anlatısal olarak açıklayan dünya imgeleri aracılığıyla gerekçelendirilirler.

2. Durum II, 2 için şu geçerlidir: Kurumlar sistemi, idol oluşturma mekanizmasının yardımıyla ortaya çıkmış ve hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş olan dünya imgeleri aracılığıyla meşrulaştırılır, bu dünya imgeleri, kendilerine karşılık düşen yerlerin uygun yorumlanışı sayesinde, iktidarı meşrulaştırıcı işleve sahiptirler.

3.Durum II,3 için şu geçerlidir: "Dünya imgeleri" aracılığıyla meşrulaştırma kırılganlaşır; onların yerine esnek ikame ideolojileri geçer. İç ve dış ahlak arasındaki farkı ortadan kaldıran ve artık (doğanın, toplumun ve bireyin küresel yorumları aracılığıyla) bir ontolo-

jik temellendirme yapamayan, öncelikli olarak kabul edilmiş evrenselci ahlakların, akılcı konuşmamın temel normlarının yansımaları, eylem normlarının sınırlandırılmamış ve zorlamasız tartışım içinde gerekçelendirilmeleri ilkesinin yansımaları oldukları görülebilir.[2]

V. Üretici Güçler ve Üretim İlişkileri Diyalektiği

1. Üretim süreci zorunlu olarak, birikimsel öğrenme süreçleriyle eşlenmiştir. Üretici güçlerin göreli açınımı (ve teknik olarak değerlendirilebilir bilginin genişletilmesi) ilişki biçiminini kurumsal sınır koşulları aracılığıyla hızlandırılabilir ya da engellenebilir; değişen büyüme oranlarında, uzun erimde üretici güçlerin sürekli göreli bir artışı olur ve üretici güçlerle üretim ilişkiler arasında orantısızlıklar üretir.

2. Eğer artı ürün, sosyal yüklerin ve tazminatların eşitsiz ve meşru bir biçimde nasıl dağıtılabilecekleri sorununun, birincil rollere (yaşlılık ve cinsiyet) göre örgütlenmiş bir ilişki biçiminin sınırları içinde çözülmesine izin vermeyecek bir hacime ulaşmışsa, sınıflı toplumun ortaya çıkması olasıdır.

3. Sınıflı toplumların toplumsal dinamiği, yani, sınıflar ilişkisini (üretim araçlarına sahip olma yoluyla ya da üretim araçlarına sahip olmamayla tanımlanmış olan), her defasında yeni bir biçimde kurumsallaştıran ilişki biçimlerinin yapısal dönüşümü, üretici güçlerin göreli olarak ileri bir gelişme düzeyinde, iktidarın inandırıcılığını yitirmiş meşrulaştırılmaları özgül bağıntısıyla açıklanır. İktidarın meşrulaştırılması sürekli, idol oluşturma yoluyla elde edilen nesnel bir görüntü sergilediği için ve sadece, kendi geçerlilik iddiasına göre (asimetrik erk dağılım yüzünden) bir gerekçelendirmeye yatkın olmayan

[2] Krş. Gehlen'in etiğiyle tartışmam; *Philosophisch politische Profile*, Frankfurt 1981, s. 107 vd.

normların gerekçelendirilmesi yanılsaması yarattığı için, iktidarı meşrulaştıran (o an iktidarda bulunan sınıfın çıkarını, genel çıkar iddiasıyla bağlantılandıran) dünya imgeleri ya da ideolojiler her sınıflı toplumun yumuşak karnıdırlar. Sistemi değiştirecek erimdeki bir sınıfsal çatışmanın ortaya çıkışı ve akış süreci aşağıdaki modele göre şöyle tasarlanabilir:

a) Üretim araçlarının sahipliği üzerinde temellenen ve verili bir dünya imgesiyle meşrulaştırılan iktidar uygulaması, belirli örgütlenme biçimlerine: toplumsal zenginliğin elde edilmesi için kullanıldıklarında, üretici güçlerin işlevini üstlenen, ama aynı ölçüde iktidarı meşrulaştırmaya da yarayabilen stratejilere ve yönetme tekniklerine, bağlıdır.

b) Üretici güçlerin verili kurumsal çerçevede ilerleyen gelişmesi, iktidarın örgütlenme biçimleriyle ve/ya da kurumsal sınır koşullarıyla bağdaşmayan, toplumsal emeğin örgütlenme biçimlerini gerektirir. Bu çelişki, gerçek toplumsal zenginlikle potansiyel toplumsal zenginlik arasındaki orantısızlığı dile getirir.

c) Bu çelişki iktidarı meşrulaştıran dünya imgesinin inandırıcılığını sarsar, çünkü, bu dünya imgesi, şimdi görülebileceği gibi, tarihsel olarak aşılmış bir baskıcılığın kurumlar sistemini gerekçelendirmektedir. Bu demektir ki: kurumsal çerçevenin, üretici güçlerin verili bir düzeyinde gerekli olduğundan daha fazla gereksinimleri bastırıyor olduğu deneyimi, meşrulaştırıcı dünya imgesinin geçerliliğinin bağlı olduğu iletişim engellerini sarsar, ve en azından geçici olarak, mevcut kurumlar sisteminin geçerliliğinin genel olarak sorgulanabileceği pratik tartışımlar için devinim alanı açar.

d) Meşruluğa duyulan kuşku, meşru gereksinim doyurumunun asimetrik olduğu görülen ve normatif bir biçimde kök salmış dağılımına karşı bir muhalefetin oluştuğu anlamına gelir. Şimdiye kadar geçerli olan normların temelindeki, katılan tarafların çıkarları, yani

sınıfsal çıkarlar, açıkça öne çıkarlar. İletişimsel eylemin yerine, sınıfların stratejik eylemi geçer. Sınıflar savaşımı, karşıtlıkları yeni bir normlar sisteminde, yeni meşruluk istemlerine yeten, ya ortadan kaldırılacak ya da örtük durumda eskisi gibi bırakılacak olan sınıfsal çıkarların yerleştirilmesine yarar.

IV. Bilgi Kuramı ve Tarih Felsefesi

7. Bir Sonsöz (1968):

Nietzsche'nin Bilgi Kuramı Üzerine*

Nietzsche'nin yapıtları, iki dünya savaşı arasında, özellikle Almanya'da, özgün bir hayranlık uyandırdı. Nietzsche'nin yargılarının ve önyargılarının coşkulu anlatım biçimi, dekadans felsefesinin etkileyici formülleri ve 'evet diyen duygulanımların' baştan çıkarıcı evetleyiciliği, tüm bir görünüşte radikal, batılı geleneklerle yozlaşmış entelektüeller kuşağının düşünsel üslubunu ve soru soruş biçimini belirlemiştir. Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger ve de Arnold Gehlen gibi heterojen kafalar, bu dosyada akrabalıklar görülebilmesini sağlıyorlar; bu kişiler, düşüncenin tavrını, tek bir argümandan daha güçlü bir biçimde ileten bir etkinin örnekleridirler. Nietzsche o sıralar, elbette asla 'sağcı devrimciler'le sınırlı kalmamış olan bir zihniyete damgasını vurmuş ve güçlendirmiştir. Tüm bunlar arkamızda kaldı ve nerdeyse artık anlaşılmaz oldu. Artık Nietzsche'nin bulaşıcılığı yok.

Felsefedeki Nietzsche Tartışması Üzerine

Doğrudan doğruya yazınsal etki, yirmili yıllarda ve otuzlu yılların başlarında, Nietzsche'nin dünyagörüşsel öğretilerinin felsefi bir tartışılmasıyla birlikte yürüdü. Özellikle üç merkezi öğreti, nihilizmin yükselişi, güç istemi ve aynı olanın bengi yeniden dönüşü felsefi bir yazarın savları olarak yeniden kuruldular ve kendi bağlamları içinde incelendiler. Yalnızca sistemli olmayan bir biçimde sunulmakla kalmayıp, argümantasyondan kasıtlı bir biçimde uzaklaştırılmış olan

* F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt/M. 1968, s. 237 vd.

bir felsefenin, sadece aforizmasal isabetliliğin dizginlerine boyun eğen örtük biçimi, yorumlamaya olağanüstü bir devinim alanı sunuyor. Bu biçim, yorumcuları, Nietzsche'yi kendi felsefelerinin projeksiyon perdesi olarak kullanmaya çok sık davet etmiştir. Böylece, Klages, Nietzsche'de metafizik bir yaşam ve tin karşıtlığını gösteriyor (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 1924); Bäumler Nietzsche'den, çok çağdaş bir güç felsefesi çıkarıyor (*Nietzsche, Der Philosoph und Politiker*, 1931); Jaspers, Nietzsche'nin evetleyici tümcelerini şifreler olarak solduruyor ve bakışı, düşüncenin aşan devinimine kilitliyor (*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936). Heidegger Nietzsche'yi, batı metafiziğinin sonu ve dönüm noktası olarak, varlığın doğruluğunun gizliliğine son bir büyük örnek olarak yorumluyor (*Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*); ve Nietzsche'nin tüm felsefi yapıtını çok dikkatli bir biçimde göz önünde bulunduran Löwith bile, bengi yeniden dönüş öğretisini, kendisinin modernin doruğundan, yani tarihsel düşünceden antik çağın kozmolojik dünya görüşüne inişini göstermek için *kullanıyor* (*Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr der Gleichen*, 1934).

Almanca'daki Nietzsche tartışması, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'de ve Macaristan'dan yankı buldu. Walter Kaufmann (*Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1950) Nietzsche'nin felsefi öğreti parçalarını enerjik bir biçimde din eleştirisinin bağlamına ve böylelikle yeni çağın aydınlanmacı geleneğine yerleştiriyor. 'Üstün insan' düşüncesinin klasikçi bir yumuşatılışı, onun, Nietzsche'nin politik etki tarihinde belirleyici olmuş bulunan içermeleri bütünüyle bir yana bırakmasına izin veriyor. Lukács bu içermelere yoğunlaşıyor (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1955, s. 244-317). Lukács, Nietzsche'yi, emperyalist dönemde, romantizmle birlikte yerleşen, gecikmiş toplumsal gelişmeyle bağlantılı özgün Alman irrasyonallik akımını ilk kez belirtik olarak dile getiren bir filozof olarak kavrıyor.

Nietzsche'yle şimdiye kadarki felsefi tartışmanın, yorumlama açıları ne denli heterojen olmuşlarsa ve yorumlar birbirleriyle ne denli az bağdaşıyorlarsa da, ortak bir özelliği vardır: bu tartışma Nietzsche'nin kendi seçtiği boyut içinde devinmiştir. 19. yüzyılın ortasında büyük felsefe geleneğinden kopmayla başlayan ve Nietzsche'nin, nihilizm başlığı altında, pratik sonuçlarıyla tiz bir biçimde bilincine vardırdığı itkiyi izlemiştir. Felsefi tartışma, Nietzsche'nin, kuramın, dünyanın özünü tanımak ve *böylelikle* insanları eylemlerinde yönlendirmek klasik iddiasının, modern bilimin ölçütleri (ve bu ölçütlere pozitivistçe yönelen bir ideoloji eleştirisine) karşısında artık tutunamayacağı temel deneyimine bağlanmıştır. Nietzsche Yahudi-Hıristiyan dininin ve Yunan felsefesinin inanç geleneklerini, kuramsal iddialarından yalıtmış ve onları ahlaki yasa koyma dürtülerine, eyleme güdüsüne ve erkin normatif bir biçimde pekiştirilmesine dayandırmıştır. Eylem yönlendirimleri de elbette, kuramsal bir bağlamdan ve böylelikle eleştirel bir temellendirme olanağından kaçınan 'değerlere' bağlıdırlar; işte asıl skandal budur. Nietzsche, felsefenin, neyin olduğu ve neyin olması gerektiğini *kavrama* iddiasından kendini kurtaramadığı için ve bununla birlikte bu iddiayı *felsefi olarak* yerine getirilemez olarak görmesi gerektiği için, pozitivizmde hiç görülmeyen bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Nietzsche, değerlerin çoğulculuğuna karşı bir aldırışsızlıkta direten pasif nihilizmin kuşkucu çözümüyle yetinmez; değerlerin irrasyonelliğinin etkinci bir biçimde damgalanmasının kesin kararcılığını da yeterli bulmaz. Daha çok, nihilizmin oluşumunu düşünseme yoluyla, eylemi yönlendiren bir kavrayışı yeniden olanaklı kılan zemini geri kazanmaya çalışır. "Peki, nihilizmin yükselişi neden *zorunludur*? Çünkü şimdiye kadarki değerlerimizdir onda son sonuçlarını çıkaranlar; nihilizim bizim büyük değerlerimizin ve ideallerimizin sonuna dek düşünülmüş mantığı olduğu için – bu 'değerlerin' değerinin aslında

ne olduğunu görebilmemiz için– önce nihilizmi yaşamamız gerektiğinden ... Günün birinde yeni değerlere *gerek* duyarız..." (Schlechta edisyonu, Cilt II, s. 635). Yeni değerler, gelecekteki eylemin yönlendirimlerinin felsefi olarak temellendirilmiş bir tasarımını gerektirirler, kavrayışsız bir praksis için gelişigüzel yansıtmaları değil.

Nietzsche tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin bu felsefi temellendirilişini, bir güç istemi kuramıyla ve aynı olanın bengi yeniden dönüşü hipoteziyle vermeye çalıştı. Bu iki öğreti parçasının, batı geleneğini kapsayan bir ahlak eleştirisinin ürünü olarak 'sonuna dek düşünülmüş' bir nihilizmle bağlantısı, aydınlatıcıdır: teleolojik düşüncenin sonu, ondan önce öznel ortaya koymaların kendinde varolan yapılara sızdıkları bir nesnelciliğin sonu, hem kendi kendinin bilincinde olan bir güç isteminin yükseltilmiş üretkenliği aracılığıyla, hem de doğanın özneler karşısında aldırışsız akışının soğukkanlılıkla kabul edilmesiyle onaylanır. Ama önce bağdaşmayan iki savın birbirleriyle diyalektik bağıntısı daha az aydınlatıcıdır. Sözünü ettiğim felsefi tartışmada, esas olarak dört çözüm önerisi beliriyor. İlk iki çözüm önerisi basit, ama yetersiz kalıyor: ya iki savlardan birisi, yani bengi yeniden dönüş öğretisi, ötekinin uğruna ihmal ediliyor; ya da iki düşünce de öylesine törpüleniyor ki, bağdaşabilmeleri sorun olmuyor. Öteki denemeler ise, iki sav arasından aynı zamanda hem mantıksal hem de tarihsel-psikolojik bir sıralama oluşturmaya çalışıyorlar. Bir yanda, bengi yeniden dönüş hipotezini Nietzsche'nin asıl evetleyici öğretisi olarak kavrama çabası yer alıyor: güç istemi kuramı yalnızca, modern bilincin şimdiye kadar gizli kalmış nihilist ön dayanaklarının farkına vardığı ve antik bir dünya görüşüne geri dönüş uğruna kendini aştığı düşünseme aşamasını oluşturuyor. Bunun karşısında ise, aynı olanın bengi yeniden doğuşu savını salt bir geçiş olarak kurma denemesi yer alıyor: bu öğreti, bizi teleolojik düşünmenin büyüsünden kurtaran ve böylelikle bizi, her birinde yaşam ko-

şullarının özel bir karmaşasının doğmatikleştirildiği ahlaki geleneklerin ardına geçip, güç istemini pratik aklın genel koşulu olarak görebilecek duruma sokan bir alıştırma değerini taşımaktadır.

Bu tartışmaya girmek istemiyorum, çünkü, Nietzsche'nin nihilizmin tamamlanması felsefesiyle doğrudan bir tartışmanın artık anlamlı olup olmadığından emin değilim. Bu tartışmanın felsefi başlangıç adımı; yani aforizmaları, bütünlükleri içinde bir sistem olarak ele almanın olabilirliği kabulü, her zaman kuşkuluydu. Bir sistem zorlamasından kaçınmaya çalışan bir düşüncenin yazınsal biçiminin, fragman olması bir raslantı değildi. Ama günümüzde genel olarak, söz konusu üç kuramın bağlamının, yalıtılmış bir tin tarihsel ilgiden daha fazlasını isteyebileceği kuşkuludur. İçeriksel olarak, Nietzsche'nin batı geleneklerini yıkmasına, yalnızca genel olarak ideoloji eleştirisine değil, tersine 'çöküş içgüdülerinin, yükseliş içgüdüleri üzerinde egemen oldukları'na ilişkin belirli bir ahlak eleştirisel temel kabule yaklaşılırsa, şimdiye kadarki tartışmayı belirlemiş olan, birbirine zıt yorumlar, yalnızca sınanabilir ve düzeltilebilirler. Yüzyıl sonunun, kendisi bir ideoloji eleştirisi olmaktan çok bu eleştirinin nesnesi olarak ciddiye alınma olasılığı bulunan özgül burjuva kültür eleştirisinin çizgilerini görebilmek için yapılması gereken, yalnızca, bu dekadans felsefesinin çekirdek tümcelerinden birini seçmektir.

Nihilizm savının içeriksel açınımını ortaya koyan biçimsel argümanlarda durum başkadır. Ahlak eleştirisinin genel olarak öndayanağı, kuram ve yaşam praksisi bağıntısının kavranılmasıdır. Nietzsche, bilgi normlarının, eylem normlarından ilkesel olarak bağımsız olmadıklarını, *bilgi ve ilgi arasında içkin bir bağıntı* bulunduğunu görmüştür. Bana öyle geliyor ki burada, göreneksel olmayan bir bilgi kuramının, sistematik amaçlı bir felsefi olarak araştırılmaya değer unsurları ortaya konulmuştur.

Özellikle, Nietzsche'nin geride bıraktığı çalışmalarda içerilen bilgi

kuramının yeniden kurulmasına ilişkin başlangıç adımlarını, Nietzsche'nin pragmatizmini Marx'ta deneyim görmüş bir bilgi kuramı için verimli kılmaya çalışan Alfred Schmidt'in bir makalesinde,[1] ve ayrıca, Nietzsche'nin dil eleştirisine bağlanan ve Wittgenstein'ın geç döneminden kaynaklanan analitik felsefeyle şaşırtıcı paralellikler kuran Arthur C. Danto'nun dikkate değer kitabında,[2] görüyorum. Bu çalışmalara gelinceye dek, Rudolf Eisler'in (*Nietzsches Erkenntnstheorie und Metaphysik*, 1902) ve Hans Vaihinger'in (*Nietzsche als Philosoph*, 1916) erken serimlemelerinden bu yana, Nietzsche'nin bilgi kuramına yönelik ciddi bir ilgi görülmemiştir.[3] Bu yüzden, tartışma bugün yeniden başlamalıdır.

Tarihselciliğin Eleştirisi

Nietzsche'nin eleştirisi, hem dalınçsal bilgi kavramına hem de doğruluğun uygunluk kavramına aynı ölçüde yönelir. Tüm pratik yaşam bağlantılarından koparılmış, gerçekliğin yapılarını, kuramsal tümcelerin bir kendi kendinde var olana uygunlarsa doğru oldukları biçiminde ele alan bir arı kuram, bir aldanmadır. Çünkü bilgi edimleri, yaşam praksisinde, muhtaç varlıkların konuşma ve eylemlerinde kurulmuş olan anlam bağlamlarında yer alırlar. Elbette, felsefe, arı kuram görünüşü altında, daha öne mitlerin ve dinlerin yaptıkları gibi, praksisle ilişkili kalan bir bilgi ortaya koymuştur. İnsan dünyasının normları doğanın düzeninden alınmıştır; kosmos olarak seyredilen, ethos'a dönüşebilmiştir. Ama modern bilim, bu öz bilgisi kate-

---

[1] "Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie," Max Horkheimer (hz.), *Zeugnisse, T. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1963.

[2] *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965.

[3] Bir ölçüde istisna oluşturanlar şunlardır: Hans Barth, *Ideologie und Utopie*, 2. basım, Zürih 1961 ve Michael Landmann, *Geist und Leben*, Varia Nietzscheana, Bonn 1951.

gorisiyle bağını koparmıştır. Çünkü bu bilim, eskisi gibi kendine arı kuram görüntüsü isnat edebilir, ama bu bilim ontolojilerle, var olanın her zaman gizliden gizliye praksisle ilişkili yorumlanışlarıyla, kuram ve praksis ilişkisini temelden değiştirir. Bilimsel kuramları, teknik olarak değerlendirilebilen, ama normatif olmayan, eylemi yönlendirmeyen bilgi izler: "Bilim, doğanın akışını ortaya koyar, ama asla insanlara *emir veremez*. Eğilim, sevgi, istek, isteksizlik, yüceltme, bitkinlik – bilim tüm bunları tanımaz. İnsan yaşadığı ve yaşantıladığı her şeyi herhangi bir şeyle *yorumlamalıdır*; böylelikle küçümsemelidir" (Schlechta edisyonu, Cilt II, 343). Daha o sıralar, yetmişli yılların ilk yarısında, Nietzsche "yaşamın hizmetindeki" bilgi için bir model düşünmüştü: tarihçinin bilgisi. Burada, tarihsel okulun büyük sıçramasını gerçekleştirdiği tarihsel-filolojik bilimler alanında, yaşam ve bilgi arasındaki, modern doğa biliminin ve onu izleyen, felsefenin pozitivistçe yıkılmasının, kopardıkları bağıntı, en azından ilkesel olarak hâlâ fark edilebilmiş görünüyor. Çağa aykırı ikinci düşünce, *Tarihin Yaşam İçin Yararını ve Zararını* ele alıyor, çünkü Nietzsche çağdaş tin bilimlerinin yöntemsel açınımında, eylemi yönlendiren bilginin bu sığınaktan da kovulacağı tehlikesini görüyor. Tarihselcilik, tin bilimlerinin, içinde praksise karşı bağımsızlaştıkları ve bilgi ile ilgi arasındaki son bağı kopardıkları biçimdir.

Daha 'tarihsel anlam' ve 'her şeyi anlamanın kültürü', Dilthey'de büyük yöntembilgisel avukatını ve seçkin kuramcısını bulmadan önce; Nietzsche, tinin gelişigüzel nesneleşmelerini, salt yeniden kurucu bir duyumlama fırsatı olarak gören bir tutumun sorunsalını inceliyor. Bir tinsel olaylar evreninin estetik cisimleştirilmesi, aslında, tarihsel anlamın anastezisine götürür: kaotik bir içselliği zenginleştirir, ama müzelik bir biçimde dondurulmuş bir geleneğe karşı duyarsız kılar. Tin bilimlerinin pozitivist işlem biçimleri, salt dogmatik olarak engelleyen ilgilerin düşünsenmesini değil, bilginin nesnelliğinin

bedeli olarak, bilenin öznelliğinin bütünüyle devre dışı bırakılmasını gerektirdikleri sürece; tarihçi, tarihe ulaştığı yolu yitirir. Ancak, tarihin, etkisini sürdüren yaşam bağlamına katılındığı ölçüde, tarih kuramsal olarak sahiplenilebilir: "Kişilikler önce, betimlenen biçimde bengi öznesizliğe, ya da denildiği gibi, nesnelliğe indirilirlerse: artık onlara hiçbir şey etki edemez; eylem olarak, edebiyat olarak, müzik olarak iyi ve doğru bir şey gerçekleşiyor olabilir. İçi boşaltılmış eğitimli insan hemen yapıtın ötesine bakar ve yapıt sahibinin tarihini sorar" (s. 47).[1]

Nietzsche'yi huzursuz kılan, yine bilginin praksis karşısında bağımsızlaşmasıdır. Bilimselleştirilmiş tarih, pratikte zengin sonuçları olacak bir biçimde etkili geleneklerin düşünsemeli bir benimsenişini gerçekleştirmek yerine, bu gelenekleri bağlayıcılıklarından uzaklaştırmaktadır. Bilimselleştirilmiş tarihin çıkardığı biricik pratik sonuç "tüm zamanlarda başkaydı, senin nasıl olduğun önemli değil!"dir. (s. 62). Tarihsel bilginin, eylemi yönlendiren sonuçlarının bu nötralize edilişi, kuramın dokunmadığı, doğal ilgilere terkedilmiş, reşitleştirici itkilerden uzaklaştırılmış bir praksisin oldukça elle tutulur sonucuna karşılık düşmektedir. "Bu da yalnızca şu anlama gelir: İnsanlar, işe olabildiğince erkenden katılmak için, zamanın amaçlarına göre eğitilmelidirler: daha olgunlaşmadan, önce, böylelikle artık hiç olgunlaşmasınlar diye, genel yararlar fabrikasında çalışmalıdırlar – çünkü 'emek piyasası'ndan bir miktar gücün esirgenmesi bir lüks olurdu" (s. 62).

Nietzsche, yaşam praksisine yabancılaşmamış bir tarih biliminin üstlenebileceği ve halkların tarihsel bilincinde üstlendiği işlevleri, anıtsal, antikacı ve eleştirel tarih yazımı örneklerinde irdeliyor. Bu üç tarih yazımı da, geçmişin bilgisinin, bugünün ve geleceğin hizmetin-

[1] Parantez içinde verilen sayfalar şuradan alınmıştır: Friedrich Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt 1968.

de istendiği ilkesini izliyorlar. Nesnel yaşam bağlamının kendisinden kaynaklanan ve *geleneğin işlenmesinin* belirli *biçimlerini* gerektiren gereksinimlere tepki veriyorlar. Anıtsal tarih yazımı, bugünün karşısına, modelin buyruksal iddiasıyla çıkan 'geçmişte büyük olana' yöneliyor. Ölmüş geleneklerin gücünün bugünkü yaşamı felç ettiği yerde, tarihin sürekliliğinin havaya uçurulması gereken yerde, geçmişteki 'bir defa *olanaklı* olmuş olan ve bu yüzden elbette bir dez daha olanaklı olacak olan' örnek, günümüzdeki rutinlerden kopmayı yüreklendiriyor. Buna karşılık, tarihin sürekliliği kopmaya yüz tutuyorsa ve şimdiki zamana anlam verebilecek yaşam yorumlamaları, bastırılma ya da tarihsel olmayan bir bilinç düzeyine indirilme tehditi altındalarsa, antikacı tarih yazımı haklı oluyor. Geleneksel olanın bu erozyonuna karşı, anımsama boyutunu açık tutan bir bağlantı kurucu düşünce etkili oluyor. Elbette, geleneğin benimsenmesi, ancak geleceğe yönelik düşünceler, birlikte sürüklenen savunmacı ve karanlıklaştırıcı düşüncelerden enerjik bir biçimde ayrıldıkları ölçüde, şimdiki durum üzerinde canlı bir uygulama olarak kalabilir. Ancak, 'her geçmişin yargılamaya (da) değer olduğunu' gösteren bir eleştirel tarih yazımı, bir bastırmalar, yerine getirilmemiş arzular ve harcanmış olanaklar dizisi olarak tarih üzerine özgürleştirici bir düşünsemeye kılavuzluk edebilir.

Tarih yazımının bu üç tipi, genel olarak tarihsel düşünsemenin üç momentini gösterirler. Bu düşünseme, tarihin sözünü, kehanet sözü olarak deşifre eder. "Ancak geleceğin yapı ustası olarak, bugünü bilen olarak, onu anlayacaksınız" (s. 57). Ama bu, bilen öznenin, tarihe bakarken, kendi dünyasının ufkunu yadsımaması gerektiği anlamına gelir; ancak bu ufuktan yola çıkarak, yine kendi eyleminin perspektiflerine giren ve bu eylemin ufkunu yeniden oluşturup genişleten bilgiye sahip olabilir. Tarihsel bilinçin genişliğini ve bulanıklaşmamışlığını, yorumbilgisel başlangıç konumunun bilişsel ilişkilerinden yöntemsel

olarak kopma değil, Nietzsche'nin, bir kültürün, bir insanın "plastik kuvveti" dediği, iletişimin seçmeci kuvveti güvenceler: "kendi kendinden benzersiz bir biçimde büyüme, geçmişte olanı ve yabancı olanı yeniden biçimlendirme ve kendine katma, yaraları iyileştirme, yitirilerin yerine yenisini koyma, bozulmuş biçimleri kendinden yeniden biçimlendirme gücünü kastediyorum" (s. 14).

Yine de bu düşünüşler tinbilimlerinin bir özdüşünsemesine götürmezler. Nietzsche, tarihin bilimselleştirilmesinin, tarih yazımını kaçınılmaz bir biçimde yaşam praksisine yabancılaştıran bir bilimselleştirme olduğu kanısındadır. Bu yüzden, tinbilimsel nesnelcilik olarak tarihselciliğin eleştirisi, çağdaş tarihin yanlış bilimci bir özanlayışına değil, bir bilim olarak tarihe yönelir: yaşamın ve bilginin konumlanışı yalnızca 'tarihin bilim olması gerektiği istemi sayesinde' değişmiştir. Dilthey'e yönelik, görüngübilimsel olarak sağlanmış içkin bir eleştiriden ve tarihselci okulun yaşam felsefesel temellerinden gelişmiş olan felsefi yorumbilgisi, bu arada başka bir sonuca varmıştır. Nesneleştirici bir bilimsel araştırmanın kesin işlem biçimleri de, yorumbilgisel anlamanın, yorumcunun perspektifist ön anlamasıyla olan bağıntısını koparamazlar.[5] Nietzsche'nin, tarih yazımı için postule ettiği, yaşam ve bilgi arasındaki konumlanış, bilimselleştirilmiş tarih tarafından elbette gizlenebilir, ama asla bütünüyle ortadan kaldırılamaz: bu konumlanış, tin bilimlerinin mantığını devredilemez bir biçimde belirler. Buna karşılık Nietzsche istemini, dışarıdan, tarihe yöneltir: tarih, olası öznellikten vazgeçme pahasına, bilimsel yöntemin korsesinden çıkmakla, ve kesin bir bilim olmaya son vermekle, yaşam praksisi açısından önemini yeniden kazanmalıdır.

İmdi, bu postula, tin bilimlerine karşı bile, aşırı bir istemdi. Ni-

[5] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. basım, Tübingen 1965, Bölüm II; krş. benim incelemem: *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, bu kitapta s. [284] vd.

etzsche burada, daha şu düşünceyle huzur bulabilir. "Bizim 19. yüzyılımızı belirleyen, *bilimin* zaferi değil, bilimsel *yöntemin* bilim üzerindeki zaferidir." (Schlechta edisyonu, cilt III, 814). Ama açıktır ki böyle bir formülün doğa bilimlerine karşı bir yararı yoktur. Benzer bir aşırı istem, yöntemli düşünceyle bağları koparma istemi, burada bilimsel araştırmanın sarsılmaz gövdesi yüzünden yöneltilmişti. Üstelik Nietzsche, nihilizmin, modern bilimin üzerinde kurulduğu, eleştiri ölçütlerine dayandığını biliyordu. Nietzsche, yaşam için önem taşıyan daha iddialı bir kuram kavramının yönelimlerini, gelenekle kabul edilmiş kopmaya karşın kurtarmak isteseydi, bunları elbette standartları bu kopmayı zorla elde etmiş bulunan tin bilimleri gibi, bilimsel yönteme karşı –yani doğanın mantığına karşı– kurtaramazdı. Nietzsche eylemi yönlendiren bilginin olasılığını göstermek isteseydi, eleştirisi tarihin bilimselleştirilmesine yönelemezdi, daha çok, bilgiyi, her görüntüye, nesnelciliğin bilimci görüntüsüne karşı da, praksisle olan öncel ve devredilemez bağıntısından yola çıkarak kavrayabilmek için radikal bir biçimde bilimsel dünya görüşünün gerisine gitmesi gerekirdi. 'Nihilizmin tamamlanması'nın anlamı budur.

Dikkate değer bir biçimde, bu radikal bilgi eleştirisi daha 1873'te, *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan* makalesinde yerleşmiş, ancak, bundan bir yıl sonra yayımlanmış çağa aykırı ikinci düşüncede bir iz bırakmamıştı.[6] Ama yetmişli yılların ortasından sonra Nietzsche bu eleştiriye yeniden başlar. Nietzsche şimdi, doğa bilimine karşı da, şimdiye dek yalnızca standartlarını verdiği, ahlak eleştirisel olarak uygulanmış aynı ideoloji kuşkusunu yöneltir. Nietzsche doğa biliminin bilimci özanlayışının, gerçi özün bilgisine yönelik normatif iddiadan vazgeçtiğini, ama gizliden gizliye, doğa yasalarının betimleyici kavranışı ve doğa olaylarının nedensel açıklanışı iddiasıyla, yine de

[6] Krş. K. Schlechta ve A. Anders, F. Nietzsche, *Von den verborgenen Anfängen des Philosophierens*, Stuttgart 1962.

dalınçsal bilgi kavramının ve doğruluğun uygunluk kavramının mirasını sahiplendiğini görür: "Şimdi belki beş altı kafada da, fiziğin de bir dünyanın yorumlanması ve düzenlenmesi olduğu... ama bir dünya açıklaması olmadığı düşüncesi doğuyor" (s. 158).

Gözden Geçirilmiş Bir Aşkınsal Kavramı

Doğruluk kavramının ahlaki temellerini açığa çıkarması amaçlanan *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* makalesi, Nietzsche'nin "bilgi kuramının" ana hatlarını görmemizi sağlıyor. Nietzsche bilginin iki işlevinden yola çıkıyor. Anlık, bir kendi kendini öne sürme aracıdır: 'ikiyüzlülüğe' ve 'doğaya hükmetmeye' yarar. Simgesel dünyaların tasarımı, bir yandan gücül doyurumlara, başarısızlıkların telafi edilmesine ve gerçek zayıflıkların ve tehlikelerin yadsınmasına yarayan yanılsamaları ve arzu fantezilerini yansıtır. Doğanın üzerine attığımız, simgesel biçimler ağı, öte yandan, varlığı tehdit eden bir çevreyi denetim altına alma ve yaşamın yeniden üretiminin 'boynuzlar ve keskin vahşi hayvan dişleri olmadan' güvencelenmesi işlevini görür. Her iki durumda da anlık 'eğretileme oluşturma dürtüsü'ne, yani simgesel anlam üretme temel kuvvetine dayanır. Her iki durumda da simgelerin yapıntısal dünyası, temel gereksinimlerin doyurulmasının hizmetindedir; birinci durumda hayali yadsımaya ve ikameye, ikinci durumda teknik kullanmaya ve pratikte erk uygulamaya olanak verir. İnsan kendi ortaya koymalarını, oldukları gibi göremeyeceği için, her iki durumda da elbette ek koşulların yerine getirilmesi gerekir. Sadece, insanın yorumlamalarının esas olarak doğru, yanılsamalarının bilgi olabilecekleri *nesnelci görünüşü*, ona güven verir: "Yalnızca ilkel eğretileme dünyasını unutarak... yalnızca, insanın kendini özne olarak, gerçi sanatsal yaratımları olan bir özne olarak, unutmasıyla, insan huzur, güven ve tutarlılık içinde yaşayabilir" (s. 105).

Gerçeklik olarak gördüğümüz şeyin olası yorumlanışının koşullarını, anlam yaratan öznelliğin ortaya koyduğunu gizleyen, derinde yatan nesnelcilik, kendini zeka sayesinde sürdüren bir türün varoluş koşuludur. Bu aldanma bir kez anlaşıldı mı, o zaman dilsel bir tutuculuk anlamındaki doğruluğun uygunluğu kavramı da çözülür. Doğruluğun, tümcelerin geçerliliğin nesnelliği olarak olanaklılığı, dille birlikte eo ipso konulmuştur, çünkü dilsel anlaşma kuralların öznelerarasında kabul edilmesini gerektirir. Özgün 'doğruluk dürtüsü' yalnızca "toplumun, varolmak için koyduğu" ahlaki bir yükümlülüktür, "doğrucu olmak, alışılmış eğretilemeleri kullanmak, yani ahlaki bir biçimde dile getirilirse... sabit bir uzlaşmaya göre yalan söyleme demektir..."(s. 103).

Simgesel yorumun temel katmanı, bir dış çekicilik vesilesiyle şiirsel olarak üretilmiş bulunan imgelerden oluşur. Bu yüzden 'imge' ile 'sinirsel uyarı' arasında tersine çevrilebilir açıklıkta bir uygunluk ilişkisi yoktur; dış nedeni eğretilemesel imleme nasıl dönüştürdüğü, daha çok anlam yaratan öznelliği bağlıdır – böylelikle 'şeylerin sırtında, parmak uçlarıyla yoklayıcı bir oyun" oynarız. Ancak belirli eğretilemelerin, uzlaşımsal olarak kalması, fantezi ürünlerine bir uygunluk ve böylelikle 'doğruluk' görüntüsü verir. Yine de çevrenin bu şiirsel özümlenmesi, 'dünyanın insanın içindeki metamorfozu', her zaman gramatik ilk biçimler çerçevesinde gerçekleşir. Yalnızca eğretilemeler katmanında devinseydik, düş dünyalarına tutsak kalırdık. Ancak kavramlar ve soyutlamalar aygıtı, uyanık yaşamın öznelerarası bir dünyasını temellendirir. Bu kavramlar yapısı, dilin içinde önceden biçimlendirilmiştir.

Dilin grameri, eğretilemesel içerikleri kategorik olarak düzenlediğimiz kuralları içerir: "içimizde her duyumsamanın onunla başladığı, sanatsal eğretileme oluşturma, o biçimleri zaten önceden gerektirir; ... eğretilemelerden, daha sonra yeniden bir kavramlar yapısının ku-

rulabilmesinin nasıl olanaklı olduğu, ancak bu ilk biçimlerin sabit bir biçimde kalmasıyla açıklanır" (s. 108). Sanatın, başlangıçtaki eğretileme oluşturmanın, eğitilmiş dil düzeyinde bir sürdürülmesi olarak kavranması gibi, bilim de, dile içkin olarak zaten yapılmış soyutlamanın düşünsenmiş bir sürdürülmesi olarak kavranılabilir. Bilim adamı, anlığını, doğaya hükmetmenin hizmetinde geliştiren 'akıllı insan' tipidir; buna karşılık sanatçı 'sezgisel insan'dır. Birincisi, soyutlamalarından mutluluk kazanmadan, kötülükleri savuşturur; ikincisi de sezgileri dile getirerek, sadece tehlikeleri uzaklaştırmakla kalmaz – aynı zamanda 'ferahlamayı, neşelenmeyi, kurtuluşu' yaşar. Ayrıca Nietzsche bu vesileyle, bilimsel kavrayış düzleminde, bilimin kategorilerini havaya uçuran ve sezgiden türetilebilen, bir tür negatif diyalektiğe –alternatif bir mistik yoluna– işaret etmektedir: "...insanın dili tutulur,... ya da mevcut sezginin etkisine yaratıcı bir biçimde karşılık verebilmek için, eski kavram engellerini paramparça ederek ve onlarla alay ederek, sırf yasak eğretilemelerle ve duyulmadık kavram eklemeleriyle konuşur" (s. 110 vd.). Nietzsche, görebildiğim kadarıyla, kendi kuramını, kendi bilgi kuramını da, bu dolaysız konuşma bakış açısıyla gerekçelendirme olanağından yararlanmamıştır.

İmdi, bilim, dilin içinde yerleşik olan kategoriler aygıtını yalnızca açındırıyorsa, ve doğayı bu yarı saydam çerçeve içinde nesneleştiriyor ve de olası teknik kullanımı açısından analiz ediyorsa, o zaman bir bilimsel bilgi kuramının bundan sonraki görevi, Kant'ın aşkınsal bilinç eleştirisini dil mantığı açısından yinelemek ve gözden geçirmektir. Nietzsche'nin, özellikle yaşadığı sırada yayımlanmamış yazıları arasında, ama *Tan Kızıllığı*'nın ilk cildinde ve *İnsanca, Çok İnsanca*'dan, *İyinin ve Kötünün Ötesi*'nden ve *Putların Alacakaranlığı*'ndan yeniden basılan metinlerde dağınık bir biçimde bulunan analizlerinin büyük bir bölümünde, bu kategorileri dil aşkınsal olarak türetme çabası anlaşılıyor. Kategoriler ya da 'akıl önyargıları' "dilimizi sürekli

avukat olarak tutmuşlardır. Dil, oluşumu gereği, psikolojinin en dumura uğramış biçiminin zamanına aittir: dil metafiziğinin temel varsayımlarını, Almancası, aklı, bilinç düzeyine getirdiğimizde, kaba bir fetiş varlığının içine gireriz" (s. 173).

En eski inanç maddesi, bir özdeşlik olarak 'Ben' kavramıdır. Bu özdeşlik tüm şeyler üzerine yansıtılır, üzerine özellikler yüklenebilen 'şey' kavramı ilkin böyle ortaya çıkmaktadır, – "kendimizi birimler olarak görmeseydik, 'şey' kavramını asla oluşturmazdık". Tümcenin gramatik ilk biçiminde özne-yüklem ilişkisi genel bir yorumlama şemasına akmıştır. Etkin özne ile edimin kendisi arasındaki yapıntısal ayrım da, gramatik biçim olarak önceden sabitlenmiştir. Neden ve sonuç kategorilerini beraberinde getirir, çünkü nedensellik, eyleyen öznenin yasalara itaat etmesi örneğine göre tasarlanır: "Sıralanışın, hep yeniden karşımıza çıkan bir biçimini dile getirmek için, bir formül buluruz: böylelikle bir yasayı keşfetmiş değilizdir, sonuçların yeniden dönüşünün nedeni olan bir kuvveti hiç değil. Bir şeyin her zaman böyle ve böyle olup bitiyor oluşu, burada, *sanki* bir öz, bir yasaya ya da bir yasa koyucuya itaatin sonucu olarak hep böyle ve böyle eyliyormuş gibi yorumlanır: ..hata, bir öznenin işin içine edebiyat yaparak girmesinde yatıyor" (s. 185). Nietzsche anlık kategorileri (ve mantık kuralları) gibi, uzamın ve zamanın kavranış şemasını ve (uzamları, süreleri ve kütleleri) sayma ve ölçme işlemlerini de, dilimizin gramerine alışmakla, gündelik yaşama ilişkin ve bilimsel, olası her yorumlamanın zorlayıcı çıkmazı olarak edindiğimiz yapıntılar olarak kavrıyor.

Ama, Kant'ın apriori olarak, sentetik yargılar diye adlandırdığı akıl-önyargıları, dilin yapısı içinde köklenmişlerse ve Kant'ın ondan genel olarak aşkınsal bilincin birliğini, dünyayı kuran Ben'i, oluşturduğu, konuşan öznenin özdeşliği de bir başka dilsel yapıntı ise; o zaman bu kategoriler aygıta artık Kantçı anlamda aşkınsal denemez. Ni-

etzsche "Sentetik yargılar apriori olarak nasıl olanaklıdırlar?" sorusunu, "Böyle önyargılara inanmak neden gereklidir? Sorusuna dönüştürüyor. Elbette, söz konusu akıl-yargıları, gerçekliğin olası her dilsel yorumlanışının kaçınılmaz öznel koşulları anlamında hâlâ aşkınsaldırlar; ama apriorik anlamda, yani mutlak geçerlilik anlamında, asla aşkınsal değildirler. Çünkü şimdi bu önyargılar sadece dilimizin olumsal biçiminde sabitlenmişlerdirler, ve dilin gramer kuralları, simgesel olan her şey gibi, Poiesis'in, anlam yaratıcı etkinliğin bir ürünüdürler. Aklın apriorik önyargılarını doğru kabul etme zorunluluğu, onların, aşkınsal bir anlamda 'doğru' olmalarından kaynaklanmaz; tersine 'doğruluğun' anlamı, doğru-olarak-kabul-etme zorunluluğunun işlevinden kaynaklanır. Nietzsche, 'sentetik yargılara inanma neden apriori olarak *gereklidir*?' sorusunu bu yüzden sorar.

Nietzsche bu soruyu şöyle yanıtlar: bu mantıksal zorlamada, doğa tarihinin üst mantıksal zorlaması, yani yaşamın yeniden üretiminin pratik zorunluluğu, yerleşik olduğu için: "Anlığımız ne ölçüde bir varoluş koşulu olsa da, ona *gerek* duymasaydık, ona sahip olmazdık, ve ona *böyle* gerek duymasaydık, *başka türlü* de yaşayabilseydik, ona *böyle* sahip olmazdık" (s. 178). Daha da keskini: "Aklın, mantığın, kategorilerin oluşturulmasında, *gereksinim* belirleyici olmuştur: 'bilme' gereksinimi değil, tersine, anlaşma, hesaplama amacıyla, bir şeyin altına koyma, şematize etme gereksinimi ...Bu kategoriler, sadece, bizim için yaşam belirleyici oldukları anlamda 'doğruluklar'dır: Öklid uzayı nasıl böyle bir yaşam belirleyici 'doğruluk' ise... Bununla çelişkiye düşememe öznel zorunluluğu, biyolojik bir zorlamadır..." (s. 214) Sentetik yargıların doğruluğuna apriori olarak inanma, *değer tahminlerine* dayanır: her defasında, varoluşu güvenceleme, yani doğa üzerinde teknik uygulama gücümüzün genişletilmesi görevine en iyi uygun düşen simgeselliği tercih ederiz. 'Değer tahmini' kategorisi, yeniden gözden geçirilmiş bir aşkınsal kavramının yükünü taşır. Ni-

etzsche, sentetik yargıları apriori değer yargıları olarak kavrıyor. Empirik bir dünyayı, 'bir özdeş durumlar dünyasını', onlara göre kurduğumuz, dilin gramerinde örtük olarak içerilen, aşkınsal kurallara Nietzsche, fizyolojik değer yargıları diyor: "belirli gramatik işlevlerin büyüsü, son kertede fizyolojik değer yargılarının büyüsüdür" (s. 164 d.). Aynı şey, biçimsel mantık kuralları için de geçerlidir: "Tüm mantığın ve onun görünüşteki kendi başına devinmesinin ardında değer tahminleri, daha açık söylersek, belirli bir tür yaşamın korunmasının fizyolojik istemleri yatar" (s. 147).

Bu ve benzeri formüllendirmeler özensizdirler; doğalcı bir yorumu gerekçelendirirler. Çoğun daha sonra F. C. Schiller'in geliştirmiş bulunduğu (*Humanism*, 1903) ve Alman diline W. Jerusalem tarafından getirilmiş olan, pragmatizmin ham biçimiyle örtüşürler. Bununla birlikte, Nietzsche'nin Kantçı yaklaşım biçimini atlamadığı, tersine dil eleştirisel olarak sürdürdüğü ve sonra ancak özgün bir yön değiştirmeyle radikalleştirdiği daha tam bir yorum bulunabilir. Aşkınsal kuralların 'değer tahminlerine' dayandırılması sadece, dilin içinde bulunan kategoriler aygıtının dünyayı kurucu ürünlerinin, empirik koşullar altında ortaya çıktıklarının düşünülmeleri gerektiğini söyler. Gerçi, 'empirik' teriminin bu anlamı, artık, türün öznesinin, kendileri de aşkınsal değer tahminlerinde dile gelebilen, 'empirik' varlığını koruma ve gelişme koşullarına dayanmaları gereken, kategoriler altında düşünülemez. Bu 'empirik' anlamı yalnızca üst kuramsal bir düzlemde kanıtlanabilir. Ve bilgi eleştiricisi Nietzsche, yalnızca benzer bir çekince altında 'biyolojik zorlamadan' ya da 'fizyolojik istemler'den, söz edebilirdi, genel olarak evrim kuramının kategorik çerçevesinden yararlanabilirdi. Ve Nietzsche, içinde kategoriler aygıtının ortaya çıkma koşullarına imada bulunduğu yarı-biyolojik dilin yöntemsel çift anlamlılığını netleştirmek için, bir zamanlar Hegel'in *Tin'in Görüngübilimi*'nin, elbette idealist varsayımlar altında açtığı, bir

bilinç deneyimi boyutuna girmek zorundaydı. Ama o, bilgi eleştirisinin bu özdüşünsemesine güvenmedi. Nietzsche daha çok, aşkınsal felsefeden dönüşüyle, 'doğruluk' kavramının kendisinden vazgeçiyor ve güç istemi öğretisinin devasa öznelciliğinden bir çıkış arıyor. Bu çıkış, geleneksel bilgi kuramını ortadan kaldırması gereken, duygulanımlara ilişkin bir perspektifler kuramında yatıyor.

Duygulanımlara İlişkin Perspektifler Kuramı

Akıl önyargıları, aşkınsal değer tahminleri tarafından belirlendikleri için, sentetik önyargıların 'doğruluğu' apriori, gerçekliğin bir durumuna uygunluk içinde değil, yalnızca, daha önceki bir ilgi bağlamında gerçeklikte kendilerini kanıtladıkları için, var olabilirler. Nietzsche, doğruluğun bu yaşama yararlılığa indirgenmesinden, yalnızca doğruluğun uygunluğu kavramının değil, doğruluk kavramının kendisinin de yarayışsızlığı sonucunu çıkarıyor. Önermelerin doğruluğunun yerine, önermelerin doğruluğuna öznel inancı koyuyor: "En iyi inanılan apriorik 'doğruluklar' benim için – *bir yenisi yapılıncaya kadar geçerli olan kabullerdir*, örneğin nedensellik yasası, inancın üzerinde çok iyi çalışılmış alışkanlıklarına eklemlenmiştir ki, buna inanmamak, insanlığın sonunu getirecektir. Ama bunlar bu yüzden doğruluklar mıdırlar? Ne çıkarım! Sanki, doğruluk, insanlığın varlığını sürdürmesiyle kanıtlanacakmış gibi!" (s. 178 vd). Bu argüman ilkin inandırıcı görünüyor. Bu argüman, araçsalcılığın daha naif biçimlerine karşı sık sık sahaya sürülmüştür: bir araçın kullanışlılığı, tümcelerin geçerliliğiyle mantıksal olarak zorlayıcı bir ilişki içinde değildir. Buna uygun olarak, belirli yapıntıların yararlılığı olgusundan, hemen onların doğruluğu sonucunu çıkaramayız: "Karşı çıkamamak, bir 'doğruluğu' değil, bir yeteneksizliği kanıtlar" (s. 214). Bu yüzden Nietzsche, Kant için apriori sentetik yargılar olan değer yargılarını, boş yere değil, tersine onların olgusal vazgeçilmezliklerin yüzünden,

'en yanlış yargılar' ve 'en derin yanılgılar' olarak anmakta tereddüt etmiyor. Burada 'doğru'nun olumsuzlanması, elbette dilin ironik bir kullanımıdır. Kategorilerin geçerliliği için yalnızca klasik doğruluk kavramının iddiasına karşı çıkılmaktadır. Bu henüz Nietzsche'yi Kant'tan ayırmıyor; çünkü bilginin olası nesnelliğinin öznel koşullarına varolanın bir yapısı, bir kendinde (An-Sich), karşılık düşmez.

İmdi, Nietzsche daha ileri bir iddiada bulunuyor, aşkınsal değer tahminleri varsayımı altında, genel olarak, olası bilgiden yani nesnel olarak doğru olabilecek yargılardan söz etmenin anlamsız olduğunu söylüyor. Yalnızca, geçerlilikleri, değer tahminleri içinde dile getirilmiş bir 'perspektif'le ilişkili olan, yani aslında göreli olan yorumlamalar verebiliriz: "Değer tahmin etmek ne demektir? Bir başka, metafizik bir dünyayı reddeder ya da küçümser mi? (henüz Kant'ın, büyük tarihsel devinimin *önünde* durarın inandığı gibi). Kısacası: nerede oluşmuştur? Yoksa oluşmamış mıdır? Yanıt: ahlaki değer tahmin etme, bir açımlamadır, bir tür yorumlamadır. Açımlamanın kendisi, belirli fizyolojik durumların, yine egemen yargıların belirli bir zihinsel düzeyinin bir belirtisidir: kim açımlıyor? – duygulanımlarımız" (Schlechta edisyonu, Cilt III, 480). Bu yüzden görüngüsel doğanın bilgisinin yerine, 'perspektifist görünüş' geçer; ve perspektifler de bizim duygulanımlarımızda temellendikleri için, bilgi kuramının yerine, duygulanımlara ilişkin bir perspektifler öğretisi geçer. Bu öğretinin en birinci temel ilkesi, "doğru bir dünya var olmadığı için, *her* inanışın, *her* doğru kabul edişin, zorunlu olarak yanlış olduğudur" (s. 196). Nihilizm kendini bu ilkede 'tamamlar'.

Nietzsche'nin perspektifler öğretisinin hangi statüyü alabileceği sorusuna girmeyeceğim. Beni daha çok, bu sorunun yukarıdaki bilgi eleştirisel incelemelerin sonucunda, tutarlı bir biçimde çıkıp çıkmadığı ilgilendiriyor. Çünkü, aşkınsal koşulların, artık, oluşun üstüne çıkarılmış ve salt kendi sentetik ürünlerinin birliğiyle belirlenmiş bir

öznenin apriori geçerli envanteri olarak düşünülemiyorlarsa; bununla birlikte neden eskisi gibi bilginin olası nesnelliğinin öznel koşulları olarak anlaşılamayacakları, hiçbir biçimde görülemiyor. Elbette, Kant'ın aşkınsal tümdengelim yoluyla çözmeyi düşündüğü, görü biçimlerinde ve anlığın kategorilerinde görünen doğanın bir bilgisinin mutlak geçerlilik iddiasından vazgeçmemiz gerekir. Ve bu tümdengelim olmadan, sentezin onlara göre yapıldığı kuralların anlamını, mutlak doğru sentetik yargılar biçiminde apriori dile getirmek, yerinde değildir. Bu kurallar, olumsal bir insanlık öznesinin kendini öne sürmesinin bilgiyi yönlendiren ilgisi altında oluşmuş olsalar bile, öznel olarak üretilmiş kurallar, doğrudan doğruya bizim özgün simgeleştirme yeteneğimize, –Nietzsche anlam yaratmadan, şiir sanatından, edebiyat yapmadan söz ediyor– dayandırılabilen 'yapıntılar', ama yine de insanlık tarihinde 'kanıtlanmış' yapıntılar statüsündedirler. Çünkü gerçeklik, tam da dilsel olarak tortulanmış bu yapıntılar ölçüsünde, olası teknik kullanımı bakış açısıyla, öznelerarasında geçerli, teknik değerlendirilebilirlikleri sınanmış empirik önermelerin kazanılabilecekleri ve biriktirilebilecekleri biçimde nesneleştirilir. Önermelerin empirik isabetliliğinin anlamı, teknik önerilere çevrilebilirlik açısından irdelenebilir. Ama, bu önerilere götüren işlemlerin başarısı, önerilerin, hedeflerden yararlanarak tümdengelimli olarak çıkarıldıkları tümcelerin doğruluğuyla özdeş değildir. Bilişiler, yalnızca, olası teknik kullanımının aşkınsal çerçevesinde nesneleştirilmiş gerçekliğe 'biraz isabet ettikleri' ölçüde 'yaşama yararlı', yani teknik olarak değerlendirilebilirdirler. Gerçi bu aşkınsal çerçeve artık Kant'ın anladığı anlamda mutlak geçerlilik iddiasında bulunamaz. Bu çerçeve içinde kurduğumuz dünya, insanlığa özgü bir taslaktır, insanın belirli organik donanımına ve onu çevreleyen doğanın sabitlerine olumsal olarak bağlı olan bir perspektiftir. Ama bu yüzden gelişigüzel değildir.

Nietzsche, 'akıl önyargıları'mızın aşkınsal değer tahminlerinin

yerleştikleri 'zorlama'dan söz ediyor; bu zorlamada ise, doğanın baskısı, "akıl önyargıları"nın aşkınsal bir öğrenme süreci içinde insanlık tarihsel olarak onun olgusal koşulları altında oluştukları insanın nesnel olarak çevreleyen doğasının ve öznel doğasının baskısı dile geliyor: bu önyargılar ancak, gerçeklik hakkında empirik isabetlililği olan tümceleri bulmayı da olanaklılaştırdıkları ölçüde 'uydurulmuş'lardır. Eğer, "mantıksal yapıntıların geçerli kılınması olmadan, gerçekliğin, mutlak olmayanın, kendi-kendisine-eşit-olanın saf uydurulmuş bir dünyasında ölçülmesi olmadan; sayılar kullanılarak dünyanın sahtesinin yapılması olmadan, insanın yaşayamayacağı – yanlış yargılardan vazgeçilmesinin, yaşamdan vazgeçilmesi, yaşamın yadsınması olacağı" doğruysa (s. 148), o zaman özdeş olayların kullanılabilir bir dünyasının kurulmasının öznel koşulları da 'saf' uydurmalar değil, ve kesinlikle 'sahtelikler' değil, tersine doğaya olası egemen olmanı insana özgü bir tasarımının, kollektif yetişim sürecinden edinilmiş unsurlarıdırlar. Nietzsche'nin bilgi eleştirisel incelemeleri, böyle aşkınsal-mantıksal olarak belirlenmiş bir pragmatizm anlamındaki sonuçları akla getiriyorlar. Ama Nietzsche bu sonuçları çıkarmamıştır. O, şunda direnmektedir: "Bizim bilgi aygıtımız, 'bilgi'ye yöneltilmiş değildir" (s. 178).

Yanılsama ile bilgi arasındaki ayrımın yadsınmasının bir nedeni, elbette, itiraf edilmemiş bir gelenekselciliktir: Nietzsche her zaman ontolojik doğruluk kavramını aklında bulundurmuştur. Bu klasik isteme uygun olarak, olası nesnelliğin öznel koşulları adeta aktarılmış nesnelcilikle (Kant nicelleştirmekten söz ediyor), ontolojik olarak doğru tümcelerin olasılığını da yok eder. Ama Nietzsche'nin öne sürdüğü perspektifçilik, evrensellikle, doğanın görünüşünü değil, doğa olarak perspektifist görünüşü hesaba katar: *artık metin yoktur, sadece yorumlamalar vardır*. Ayrıca birkaç yerde, monadolojik bir yaşama felsefesine varıncaya dek, sonuna kadar düşünülmüş olan ("yalnızca

öznelerin var olduğu – 'nesne'nin yalnızca öznenin özne üzerindeki bir sonucu olduğu hipotezi..." s. 192) Bu irrasyonalist yön değiştirme, estetik temel deneyimlerin bir genelleştirilmesiyle güdülenmiştir. Bu arada, düşüncenin felsefi devinimine içkin olan bir neden aranırsa, yorumlamanın, tözselleştirici bağımsızlaştırması, Nietzsche'nin aslında yeterli sıklıkta destek verdiği[7] doğalcı bir yanlış yalanlamaya karşı savunma reaksiyonu olarak da anlaşılır kılınabilir. Nietzsche, kategorik aygıt ile yaşamın organik yeniden üretiminin yasaları arasında dolaysız bir ilişkinin, yani fizyolojik istemler ve biyolojik zorunluluklar dediği şeylere sık sık başvurmasının, onu Darwinci bir bilgi antropolojisinin[8] çelişkileri içine sokması gerektiğini görmüş olabilir.

Nietzsche, Kant ile Darwin arasındaki gerilimi düşünsemedi, ama aşkınsal mantıksal bir dil eleştirisi düzlemini, basitçe, empirik incelemeler düzlemine geçerek yok sayamayacağının çok iyi bilincindeydi. Bir yandan 'değer tahminlerini' önce eğretileme oluşturulmasında tanıladığı simge yaratıcı temel dürtüye, yapıntıların üretilmesine dayandırarak, ve aynı zamanda bu sürekli yorumlama yaratıcı edimini, aralıksız kurguyu, organik yaşama sürecinin temel olayıyla bir tuttuğunda, bu sıkılganlıktan kurtulabilmişti: "Aslında, yorumlama, bir şeyin üzerinde egemen olmanın bir aracıdır. Organik süreç, sürekli yorumlamayı gerektirir" (S. 185). Böylelikle, yorumlama olayı, bir natura naturans'ın özüne yükseltilmiştir. Böyle, güç istemi olarak tözleştirilmiş bir anlam yaratımı mutlaktır. Onda, olumsal koşullarda kendini kanıtlaması gereken, insan türüne özgü bir taslakla; arzu fantezilerimizin, onların içinde kırılgan biçime büründükleri düşsel yan-

---

[7] Krş. *Erkenntnis ve Interesse*'nin 12. Bölümündeki savım, yeni basım Frankfurt/M. 1973 [Türkçesi: *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, İstanbul, 1997].

[8] Bu kuramsal yaklaşım için K. Lorenz ilginç bir örnek veriyor, "Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis" (1959), *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Cilt II, Münih 1966, s. 255-300.

sıtmalar arasındaki ayrım, yitip gider. Nietzsche'nin ilk bilgikuramsal yazısında değindiği o ayrım, doğaya egemen olma hizmetindeki, dünyayı açımlama şemalarının üretilmesiyle, 'rol yapma'nın hizmetindeki yanılsamacı görüntünün üretilmesi arasındaki fark yitip gider.

Ama Nietzsche bilginin iki kategorisinin, bilimin ve düşünsemenin bağdaşmazlığını da yalnızca bu fark temelinde görebilmiştir. Bilim 'nominalist' bir biçimde, gerçekliğin üstüne, doğanın sürekli, olası teknik kullanımı bakış açısıyla, *görünen* doğa olarak empirik olarak kavranabileceği bir biçimde, uzlaşımsal bir açımlama şemasının geçirilmesine bağlı olan, bir bilgi süreci olarak kavranılabiliyorsa, o zaman, insanlık öznesinin kendi simge yaratımsal yapıp etmelerinde ve projelerinde, doğanın olgusallığıyla tartışma içinde edindiği deneyimler, irrasyonellikten kurtarılmışlardır: yapıntılarımızı üreten türün, adeta dıştan rasyonelleştirilmiş doğanın zorlamaları altında içinden geçtiği *yetişim sürecinin*, bizim uydurmadığımız, daha çok bizim onunla kurulduğumuz bir yapısı vardır. Bu yüzden, söz konusu yetişim sürecinin bir yeniden kuruluşu, nominalist bir biçimde olamaz; bu yeniden kuruluş daha çok, Hegel'in, görüngübilimsel düşünseme deneyimi anlamında, kendi geçmişini içkin olarak içeren anımsamanın bir metnidir – içyüzü görülmemiş nesneleştirmeler, bu anımsamanın eleştirel gücü karşısında eriyip giderler. Nietzsche'nin, nihilizmi bilgi eleştirisel olarak tamamlaması, kendini bu düşünsemenin gücüne borçludur. Ama onu algılayamaz, ondan yalnızca, düşünseme hakkına karşı tüm argümanları devindirmek için yararlanır.

Kaynakça

H. Barth, *Ideologie und Utopie*, 2. basım, Zürih 1961

A. Bäumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931

E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 8. basım, Bonn 1965

C. Brinton, *Nietzsche*, New York 1941

A. Camus, "Nietzsche und der Nihilismus", *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1952

A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965

A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, Jena 1904

R. Eisler, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig 1902

E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960

L. Giess, *Nietzsche, Existentialismus und Wille zur Macht*, Heidelberg 1950

E. Heftrich, *Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt/M. 1962

M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot' ", *Holzwege*, 3. basım, Frankfurt/M. 1957, 4. basım, 1963

– "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1964, 3. basım, 1967.

– Nietzsche, 2 cilt, *Pfullingen* 1961

K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, 3. basım, 1950

– *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1947

F: G. Jünger, *F. Nietzsche*, Frankfurt/M. 1949

W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950

L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Berlin 1924

G. W. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche*, New York 1933

M. Landmann, *Geist und Leben, Varia Nietzscheana*, Bonn 1951

Th. Lessing, *Nietzsche*, Berlin 1925

Th. Litt, "Nietzsche und die Philosophie des Lebens", *Handbuch der Philosophie*, Münih 1931.

K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1934, 2. basım, 1956

G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955, Neuwied 1962

Th. Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin 1948. Günümüzde: *Adel des Geistes*, Frankfurt 1967

R. Müller-Freienfels, "Nietzsche und der Pragmatismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Nr. 26, Berlin 1913

K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, Münih 1959

K. Schlechta ve A. Anders, *F. Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen des Philosophierens*, Stuttgart 1962

A. Schmidt, "Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie", M. Horkheimer (hz.), *Zeugnisse, T. W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1963, s. 115 vd.

G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907

H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin 1916

K. H. Volkmann-Schluck, *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt/M. 1968.

8. Bir Tartışmaya Not (1972): Tarihin Öznesi

Bir, tarih felsefesinin rahatsızlığı var; bir de ne yaşayabilen ne de ölebilen tarih felsefesine yönelik rahatsızlık var. Bir üçüncüsü ise tarih felsefesinin eriyip gitme aşamalarını ve eksikliğini arkalarında bırakmış olan ve ister tarih öncesinin isterse de tarih sonrasının bir kuramına keyifle sığınmış olanların entelektüel sağlıklılığı var. Yapısalcılık ve sistem kuramı, tarihfelsefesel düşüncenin bilgi iddiasından ve kavramsal çerçevesinden kendilerini öyle enerjik bir biçimde koparıdılar ki, artık timsah gözyaşlarının, eriyip gitme aşamalarını ıslatmaları gerekmiyor. Dikkat çekici bir görüntü: henüz acı çekenler, artık acı çekmesi gerekmeyenlerle, görünüşte savaşlarda mahvoluyorlar. Ben, açıkça söylemek gerekirse, ne sağlıklılara ne de hastalara tahammül ediyorum. Çünkü, tüm kabileler direnç kazandıktan sonra, tarih felsefesi gerçekten de bir virüs değil.[1]

18. yüzyılın tarihfelsefesel düşüncesi ve 19. yüzyılın insanlık tarihinin yeniden kuruluşuna yönelik toplum kuramı, 20. yüzyıla gelindiğinde eskimemiş, tersine daha rahatsız edici bir biçimde öne çıkmış bulunan deneyimleri işlediler. Bu deneyimlerde, göründüğü kadarıyla, içten kaynaklanan biçimde ilk ve son kez kapitalist üretim biçimiyle, yani burjuva toplumunun kurulmasıyla yerleşmiş olan modernleşme süreçleri yansımaktadır. Ben özellikle önem taşıyan dört deneyim bileşksi görüyorum.

1. Kapitalizmle birlikte ilk kez, *üretici güçlerin* açınımını kurumsallaştıran, yani kalıcılaştıran bir mekanizma etkili olmuştur. Emek üretkenliğinin artırılması ve iktisadi kapasitenin genişletilmesi önce-

[1] Bu not, "Poetik ve Hermeneutik" araştırma grubunun, 1970 Haziran ayında "Tarihler ve Tarih" başlığıyla yaptığı V. Kolokyum bağlamındadır.

likleri, üretim alanında hızlandırılmış ve yönlendirilmiş değişiklikleri güvenceliyorlar. Bu arada, bilimsel araştırmanın ve gelişmenin, devlet tarafından hedefe yönelik bir biçimde örgütlenmesiyle birlikte, bu değişiklikler düşünsemeli hale gelmişlerdir. Bu değişiklikler, üretim alanından yola çıkarak, hemen hemen tüm yaşama alanlarında derinlerde yatan *yapıların hızlandırılmış ve yönlendirilmiş sosyal dönüşümünü* dayatmaktadırlar.

2. Toplumsal sistemin artan karmaşıklığı, *yönetme kapasitelerinin* sürekli genişletilmesini gerektirir. Bunun sonucu, iletişim ağının yoğunlaştırılması ve yaygınlaştırılması, sonunda da, yerel tarih bilincini ve kültürel özel gelişmeleri global olarak bütünleştirici bir bildirişim bağlamında medyatikleştiren *bir dünya toplumunun kurulmasıdır.* Öte yandan, artan yönetme gereksinimi yüzünden, planlama yetkileri, iktisat sisteminin buyruğu altında duran ve tüm çatışma içeriklerini idari olarak işlenebilir bir biçime sokması gereken devlet aygıtında toplanır. Buradan, bir yanda, planlayıcı mercilerin artan manipülasyon alanıyla, öbür yanda hem denetim dışı yan sonuçların ve hem de *ilkesel olarak planlanabilir hale gelmiş, ama henüz denetim altına sokulmamış yaşam risikolarının, ikincil,* yani birincisi sayesinde üretilmiş *doğallığı,* arasındaki çelişki ortaya çıkar. Her başarılı karmaşıklık indirgenmesi, yeni karmaşıklıkla artan bir aşırı yüklenme yaratır: Luhmann bu modern görüngüyü yanlış bir biçimde genelleştirdi.

3. Kapitalist üretim biçiminin yerleşmesiyle birlikte, ekonomik sistem, politik ve kültürel sistemden öncelikle öyle koparılmıştır ki, geleneklerin alanından ayrılmış ve genel stratejik normlara göre düzenlenmiş bir burjuva özel hukuk ilişkisi ortaya çıkabilmiştir. Geleneksel toplumlarda egemen olan, göreneksel devlet etiği, ilkelere göre temellendirilmiş bir evrensel ahlaka (rasyonalist doğal hukuka ve biçimsel ahlaka) doğru kaymaktadır. Gerçi bu ahlak öncelikle, özel kişiler arasındaki ahlaksal ve hukuksal olarak normlandırılmış iliş-

kiyle sınırlı kalmaktadır, ama yine de, burjuva ulusal devleti için karakteristik olan "insan" ve "yurttaş" arasındaki çelişkiyi, baştan beri içinde barındırmaktadır. Ne devlet gücünün örgütlenmesi, ne de ulusal devletler arasında sürüp giden doğal durum, evrenselci bir ahlakın özel ilişki içinde kabul edilen temel ilkelerine karşı, uzun süre bağışık kılınamaz. Ama, politik güce yayılmış evrenselciliğin, dünya imgelerinden bağımsız, yalnızca tüm ideolojik, yani sadece görünüşte genel meşrulaştırmaları sorgulayacak ve tüm pratik şiddet ve iktidar ilişkilerini temellendirme zorunluluğuna sokacak, akılcı konuşmanın temel normlarıyla temellendirilebilir bir iletişimsel etik biçimini alması gerekiyordu.

4. Son olarak, kültürel geleneğin başat bileşenleri, dünya imgesi olma karakterlerini, yani dünya, doğa ve bir bütün olarak tarih yorumlamalarını, giderek daha fazla yitirmektedirler. Burjuva ideolojileri, şimdiden politik-ekonomik sistemden ve bilim sisteminden kaynaklanan ayıklama baskısından zaman zaman kurtulmuş olan dünya imgesi tortularıdırlar. Bu arada geleneğin erozyona uğramasının odak noktası belirginleşmiştir: bir bütünlüğü verme bilişsel iddiasından, bir yandan bilimsel tekil bilişilerden, değişen popüler sentezler yararına, ve öbür yanda yüceliğini bırakarak yaşamın içine giren bir sanatın yararına, vazgeçilmektedir. Kuramsal yorumlamalardan koparılmış inanç tutumları ve ahlak tasarımları, bilimci kabul etme eşiğinin altında öznelleştirilirler. Dağılan yorumlama sistemlerinin özdeşlik güvenceleyici işlevlerinin bir eşdeğeri eksik kalmaktadır. Çünkü, kendini ilk önce yararcı bir özel hukuğun sınırlı biçiminde öne sürebilse bile, evrenselci bir ahlak, kabile (ya da devlet) üyeleriyle yabancılar arasında *net grup özdeşlikleri kurmaya, artık izin vermez.*

18. yüzyılın tarihfelsefesel taslaklarıyla, 19. yüzyılın evrimci toplum kuramları, söz konusu özdeşlik sorununu, evren tarihinin bilimsel istemlere yeten bir yorumuyla çözmeye çalışan çabalar olarak kav-

ranabilirler. Tarih felsefesinin çifte düşünsemeliliği bu işlevle açıklanabilir. Tarih felsefesi, insanlık tarihinin bir özdüşünsemesini, bu demektir ki, kendisinin olanaklı olduğu koşulları veren bir kuram tipini cisimlendirmektedir, ve aynı zamanda, kuramın yardımıyla kendisini, kendisi üzerine ve kendisinin tarih sürecindeki potansiyel özgürleşimci rolü üzerine aydınlatabilecek muhatabın adını da vermektedir. Sonradan tarihsel materyalizmde oluşturulacak olan şey daha 18. yüzyılın kuramlarında hazırlanmıştı: kuram, kendi oluşum bağlamını düşünseyerek ve uygulanacağı bağlamı önceleyerek, kendini, analiz ettiği toplumsal yaşama bağlamının zorunlu bir katalizatör momenti olarak kavrar. Örneğin Kant kendi tarih felsefesinin, içinde filozofun bir serbest hukuk öğretmeni olarak, dinleyicisini aydınlatabildiği ve böylelikle tarih sürecine etki edebildiği burjuva kamusallığıyla bağıntısını görmüştü. Düşünsemeli kuram, kuram ile praksis arasında çifte bir ilişkiyi ele alır: bir yandan, kuramın adeta bilgi edimi aracılığıyla henüz dahil olduğu bir ilgi konumunun tarihsel kuruluş bağlamını araştırır; ve bir yandan da kuramın eylemi yönlendirici bir biçimde etkili olabileceği tarihsel eylem bağlamını inceler. Birinci durumda, toplumsal sentez olarak bilgiyi olanaklı kılan sosyal praksis; ikinci durumda da, bilinçli bir biçimde, mevcut kurumlar sistemini yıkmayı hedefleyen politik bir praksis söz konusudur.

Kavramsal çerçevenin seçilmesi, sözü edilen temel deneyimlerden esinlenir. İlerleme ya da sosyal evrim düşüncesinin temelinde, hızlandırılmış ve yönlendirilmiş sosyal dönüşüm deneyimi, birikimsel iktisadi büyüme ve dış doğa üzerinde teknik kullanmanın büyümesi deneyimi yatar; yönetme gereksinimini ve yönetme kapasitesinin orantısız bir biçimde artışının deneyimi, büyüme sürecinin bunalımlı biçimine yönelik bilinci keskinleştirir ve kendi kendini bloke etmeyen bir kendi kendini yönetme kipi gereksinimini uyandırır; ve son olarak evrenselci meşrulaştırma ilkeleriyle politik gücün tikelciliği ara-

sındaki, onun önünde, genel düşüncelerin ideolojiler olduklarının ortaya çıktığı, çelişkinin deneyimi, burjuva özgürlük kavramını, özgürleşim içeriğiyle doldurur: özgürlüğün anlamı, özdüşünseme olarak anlaşılmış bir eleştiri ve eleştirin kılavuzluk ettiği bir praksis yoluyla özgürleşmektir.

İlerleme, bunalım ve eleştiri yoluyla kendini özgürleştirme, burjuva tarih felsefesinin ve daha sonraki, topluma yönelik evrim kuramlarının temel kavramsal sistemini oluştururlar. Bu noktada, Yahudi-Hıristiyan geleneklerinde, özellikle (Isaak Luria'nın ve Jakob Böhme'nin) Yahudi ve Protestan mistiğinde oluşturulmuş olan düşünce figürlerini ancak anımsayabilirim. Bana öyle geliyor ki, kendini kendi içine çeken Tanrı düşüncesi, bir kaynaştırma gerçekleştiriyor; dinsel kurtuluş tarihi için radikalleştirilmiş Tanrı'yı doğrulama sorunu açısından, kendi kendini kuran ya da üreten insanlık düşüncesinin, tarihin felsefesi için oynadığı kavramsal stratejik rolün aynısını oynayan bir mitoloji ürününü oluşturuyor. Doğa, akıl, tin ya da insanlık olarak düşünülse de, o kavramsal çerçeve içinde özgürleşim tarihi olarak kurulacak olan tarihe sürekli, sapkın mistiğin tanrısı gibi, gitgide paradoksla-şan bir başarım ortaya koymak zorunda olan bir özne atfedilir: kendini, belirli bir biçimde zaten olduğu, ama başka bir biçimde de henüz olmadığı bir şey yapmak. Kavramsal güdülenme her iki durumda da bütünleyicidir: bir ve her şey olan Tanrı'nın, kendini, mutlak gücünün eşiğinin altına indirdiği; insanlığın da kendini, kendi sonlu gücünün üstüne yükselttiği, kavranılır kılınmalıdır.

Dünyatarihsel bir öznenin varsayılması, tarihfelsefesel düşüncenin, yeterince analiz edilmiş bulunan çıkmazlarını üretir. Kolektif tekil "tarih", kendini, yetişim süreci tarih olarak tasarlanan, olağanüstü boyutlardaki yapıntısal bir bireyle ilişkilendirilmesine borçludur. Üst aşamalardaki öznelliklerin bu yansıtmalı üretilişi, elbette, felsefede varlığını sürdüren, doğa mitsel birlik düşüncesinin, tarih alanına

aktarılmasıyla açıklanabilir. Tarih felsefesi, izini sürdüğü başlangıç felsefesine yönelik eleştiriyi (Adorno), yeterince radikal bir biçimde gerçekleştirmemiştir, kendini ontolojinin mirasından bütünüyle kurtaramamıştır. Bu konuda görüş birliği var gibi görünmektedir; ama bundan hangi sonuç çıkar, tarihfelsefesel yaklaşım biçiminin radikalleştirilmesi mi, yoksa bütünleyici ve geri çekilmeci kuramlar mı?

Pozitivizm, tarihsel gelişmeler alanının kurama yatkın olmadığını açıklar ve nomolojik ve anlatısal önermeler arasında bir işbölümü önerir (burada Lübbe tarafından temsil edilmektedir).[2] Buna karşılık, yapısalcılık ve sistem kuramı, tarihi, temeldeki kurallara göre üretilen nesnelerin (simgesel yapılar ya da bilişiler) kurama yatkın bir alanı olarak görmektedirler. Ama böylesi tarih öncesi ya da tarih sonrası kuramlarında, eylem yeteneği olan öznelere sadece yan görüngüler olarak yer vardır, böylelikle Modern'in özdeşlik sorunları basitçe hasır altı edilirler. Yapısalcılık tarihfelsefesel düşünceyi esinlemiş olan dört temel deneyimden kaynaklanan huzursuzluk karşısında genel olarak duyarsızdır. Sistem kuramı hiç olmazsa ilk iki deneyimi alır ve üretici güçlerin açınımını ve yönetme gereksinimlerinin ve yönetme kapasitelerinin orantısız gelişmesini, işlevselci bir gelişme kuramının içine yerleştirir; yine de, diğer iki deneyimi kategorisel olarak işleyemez: normatif yapıların içindeki mantığın gelişmesini yadsır ve özdeşlik sorunlarını yönetme sorunları olarak yanlış anlar.

Marquard'ın,[3] tarihfelsefesinin eriyip gitme aşamaları olarak sınıflandırdığı indirgeme kuramlarını burada ele almak istemiyorum; bu konumların savunucuları hiç olmazsa, söz konusu deneyimlerin hakkına ve güncelliğine yönelik bir duyarlılığa sahipler ve bu deneyimle-

---

[2] Hermann Lübbe. "Was heißt: Das kan mann historisch erklären?" R. Koselleck ve W. D. Stempel (hz.), *Geschichte Ereignis und Erzählung*, Münih 1973, s. 542.

[3] O. Marquard, "Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten," a.g.y., s. 463 vd.

rin, hem yorumbilgisi ya da varoluşçuluk tarafından hem de pozitivizm tarafından analitik olarak işlenen sorunlar alanından dışlanmalarını bir eksiklik olarak görüyorlar; tin bilimlerinin ve görüngübilimsel antropolojinin kuramsal bir yükseltilmesi çabası bu yüzdendir (eğer zaten Heidegger okulunda olduğu gibi, yorumbilgisiyle ve varoluşçu ontolojiyle sürdürülen hak iddialarıyla bağlantılandırılmıyorsalar); eğer doğru görüyorsam, Koselleck'in değişken zaman yapılarının[4] incelenmesiyle zenginleştirmek ve aşkınsal düşünmenin solgunluğundan kurtarmak istediği tarihsellik kuramları; elbette, aşkınsal bir özneye başvurma olasılığı olmadan, kolaylıkla empirik tarih üzerinden soruşturulabilirler – Pannenberg'in Gadamer'e yönelik eleştirisi bunu gösteriyor.[5]

Sözü edilen alternatifler (en azından) beraberlerinde bu (burada yalnızca değinilen) aksilikleri getiriyorlarsa, tarih felsefesel düşünceyi, tepki oluşturma yoluyla, bütünleyici ve geri çekilmeci kuramlarla, cüretle yadsımak ya da ona melankoliyle bağlı kalmak yerine, tarih felsefesel düşüncenin yaklaşım biçimini radikalleştirmeyi niye denemeyelim?[6]

Kolektif tekil tarih, çoğul yapılarak bertaraf edilemez. göstergeler, tarihin bu küredeki (ve onun etrafındaki) evrensel tekliğinin bugün bir gerçeklik olduğunu, elbette – bir gerçeklik *haline geldiğini* belirtiyor. Tarihin tekliği bir sonuçtur ve başlangıçtan itibaren, kendi kendini üreten bir öznenin yetişim süreci içinde gizlenmiş değildir. Elbette, kendine yol açan, uzlaşmaz karşıtlıkları içeren bu dünya toplumu, temel yapıların hiyerarşik bir farklılaştırılması örneğine uyan gelişmelerin bir ürünüdür. Genel sistem kuramı, kendi kendini dü-

---

[4] Reinhard Koselleck, "Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen," a.g.y., s. 211 vd.

[5] W. Pannenberg, "Weltgeschichte und Heilsgeschihte"; a.g.y., s. 307 vd.

[6] Bundan sonrası için bkz.: Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973.

zenlemiş sistemlerin yönetme kapasitelerinin genişletilmesinin gelişme modelini ve mekanizmalarını inceledi (Bertalanffy ve diğerleri). Üretici güçlerin açınması, araçsal eylemin işlev sahasının bileşenlerini yavaş yavaş servomekanizmalar düzleminde kopyalıyor görünmektedir (Gehlen, Moscovici); bu gelişmenin mekanizmasını, bizim bilişsel aygıtımızla donanmış, araçsal olarak eyleyen ve bilişileri işleyen bir öznenin bir şey öğrenmemesinin olanaksızlığından tahmin ediyorum. Etkileşim yapılarının ve onlara ilişkin ahlak sistemlerinin sistemli bir biçimde değişmesi (ve buna karşılık düşen, "dünya imgelerinin evrimi") ancak bir başlangıç adımı biçiminde araştırılmıştır (R. Bellah, R. Döbert); bu değişme, ontogenetik olarak ahlaki bilincin gelişmesinde çok iyi araştırılmış bulunan evrenselleştirme ve içselleştirme modelini (Kohlberg) izliyor görünmektedir; temel mekanizmanın, sadece olguya-karşıt bir biçimde inandırıcı kılınmış bulunan ve iletişimin sınırlandırılmasıyla ayakta tutulan, tartışımsal olarak yerine getirilebilirlik vaadiyle zorlamasız kabul gören normatik geçerlilik iddialarının içkin yatkınlığını olduğunu tahmin ediyorum. Büyük yenilemeci atılımları, yani yerleşik tarım kültürlerinin kurulmasını, yüksek kültürlere geçişi ve kapitalizmin ortaya çıkmasını (modern döneme geçişle birlikte) açıklayabilen bir toplumsal evrim kuramı, günümüzde, üç kabul grubu, a) üretici güçlerin, yönetme kapasitelerinin, etkileşim yapılarının ve dünya imgelerinin boyutlarındaki olası gelişmelerin mantığı üzerine, ve bundan sonra b) olgusal olarak ortaya çıkan gelişmeleri (geriye dönük olarak) açıklamaya izin veren mekanizmaları ve sınır koşulları üzerine; ve son olarak c) çeşitli boyutlardaki gelişmeler arasındaki, bunalım üreten orantısızlıklar üzerine, kısmen yenileyici, kısmen üretici olmayan bir biçimde işlenecek olan hipotezler kazanma programını izliyor. Gelişmenin temeli olarak, *genel* sistem özellikleri ve *özel* kurucu bileşenleri bulunan sosyokültürel

sistemler kabul edilmektedir.[7] Kurucu bileşenler (ya da kültürel evrenseller) dil, çalışma, etkileşim ve imlem sistemleridirler; antropolojik açıdan ve gelişme psikolojisi açısından, dil edinci, bilişsel edinç ve rol edinci olarak, deneyimbilimsel bir biçimde analiz edilebilirler. Genel sistem özellikleri, evrimin her sosyokültürel aşamasında bu özel kurucu bileşenlerle sınırlandırılmış oldukları için, toplumsal gelişmeye yönelik işlevselci kuramlar yetersizdirler. Dünya tarihinin temel katmanını genel olarak sistemlerin değil, gündelik dildeki iletişim ortamı üzerinden, yani toplumsallaşmış bireylerin doğruluğa yatkın anlatımları üzerinden yönetilen sosyokültürel sistemler oluşturdukları için, tarihin kendine yol açan tekliği, sadece artan bağımlılıklar ve genişletilmiş yönetme kapasiteleri görünümü altında (Luhmann'ın dünya toplumu olarak) kavranamaz. Tam da yönetme gereksinmesinin ve yönetme kapasitelerinin dengesiz bir büyümesini bunalımlı gelişmesi[8] yine tarihfelsefesel bir düşünce figürüne yani bunalımların, yerleşik denetim mekanizmalarının özdüşünsemeli bir biçimde değiştirilmeleriyle çözülmelerine ilişkin, ve günümüz kapitalizmi açısından bu demektir ki, çatışma düzenlenmesini sınırlandırılmış yönetsel biçimlerinin, planlama mercilerinin tartışımsal istenç oluşturmayla bağlantılandırılarak bütünlenmesi ve ikame edilmesine ilişkin, bilincine varma modeline, gereken önemin verilmesini sağlar. Bu yöntemle kurulan, eyleyen birimler, büyük boyutlardaki özneler değildirler. Marx da, sosyal sınıflara atfettiği niteliklerin (sınıf bilinci, sınıfsal çıkar, sınıfsal eylem), hiçbir biçimde bireysel bilincin özelliklerini, bir kollektif düzlemine yansıtılmaları olarak anlaşılamayacaklarına, her zaman açıklık getirmemiştir. Ama bunlar en azından,

---

[7] Krş. K. Eder, "Komplexität, Evolution, Geschichte," *Theorie und Gesellschaft*, Supplement 1, 1973, s. 9 vd.

[8] Krş. Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt 1972.

ilkin öznelerarası görüşmelerde (Kambartel)[9] ya da toplumsallaşmış bireylerin işbirliklerinde ortaya çıkabilen bir ortak yön için konulmuş adlar olarak elverişlidirler. Tarihin kendi kendini oluşturan öznesi bir yapıntıydı ve bir yapıntıdır; ama bu yapıntıda aynı zamanda telaffuz edilmiş ve atlanmış bulunan, sosyokültürel sistemlerin gelişmesini, tartışımların politik açıdan zengin sonuçları olan bir kurumsallaştırılmaları (kendi kendine kurulmuş, daha yüksek aşamadaki öznelerarası ortaklıklar) anlamında özdüşünsemenin yönetme kipine bağlama yönelimi kesinlikle anlamsız değildir.

[9] F. Kambartel, "Zur Rede vom Subjekt in der Geschichte," R. Koselleck ve W. D. Stempel: *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, a.g.y., s. 477.

V. Ek

9. Bir Fragman (1977):

Sosyal Bilimlerde Nesnelcilik

Günümüzde, bir eylem kuramı için, sistematik açıdan bağlantı kurulabilecek üç gelenek vardır: Max Weber'e ve T. Parsons'a dayanarak, sosyal eylem temel kavramını açındırmaya çalışan sosyolojik eylem kuramı;[1] amaçlı etkinliğin temel kavramsal yapısını çeşitli görünümler altında aydınlatmaya çalışan analitik eylem kuramı;[2] ve son olarak, Wittgenstein'ın geç dönemiyle ve Austin'le birlikte, eyleyen özneler arasında anlaşma sürecinden yola çıkan konuşma eylemi kuramı.[3] İletişimsel eylem kavramı son anılan bağlamda yer alıyor; ama ben bu kavramı, daha "Sosyal Bilimlerin Mantığı"nın önsözünde[4] bildirilen, sosyal bilimlerin dilkuramsal temellendirilişi için bir bağlantı noktası olarak uygun olabilinceye kadar geliştireceğim. 'İletişimsel eylem' deyimini, dil ve eylem yeteneği olan öznelerin, birbirleriyle anlaşma ve böylelikle etkinliklerini koordine etme amacıyla girdikleri ilişkilerdeki simgesel (dilsel ve dilsel olmayan) anlatımlar için kullanıyorum. İletişimsel olarak koordine edilmiş bu etkinlikler, iletişimsel ya da iletişimsel olmayan eylemlerden oluşabilirler.

İletişimsel eylemde, katılan taraflar, anlaşmaya yöneliktirler. Ulaşmaya çalıştıkları eylem başarısına da, ancak başarılmış bir anlaşma üzerinden varılabilir. Bir anlaşmaya varıldığında, bu, katılanlar arasında bir anlaşmaya (Einverständnis) götürür. Hiçbir taraf anlaşı-

---

[1] U. Gerhardt, *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied 1971; H. Joas, *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt am Main 1973.

[2] N. S. Care, Ch. Landesman, *Readings in the Theory of Action*, Bloomington 1968.

[3] J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1970.

[4] Yukarıda s. 15.

mı zorla elde edemez; bunun gerçekleşip gerçekleşmemesi, bir tarafın teklifine ve öbür tarafın tavır alışına bağlıdır. Bu yüzden, birinin konuşma edimi teklifi, ancak öteki onu benimsediğinde başarıya ulaşır. Eylem kuramsal açılardan, ilk planda, bir konuşma eyleminin (ya da eşdeğer bir dilsel olmayan anlatımın) imlemi, yani anlaşımın, *neyin üzerinde* oluşturulabilecği değil, bir görüş birliğinin içeriği değil, onun ortaya çıkışının biçimsel koşulları ilgi çekmektedir. Ancak konuşmacının neyi sunduğunu ve dinleyicinin neye tavır alabildiğini, evet ya da hayır diyebildiğini genel olarak verebildiğimizde, anlaşma kavramı yeterince açıklanabilir. Bu netleştirmenin ancak, konuşma eylemlerinin analizi yoluyla yapılabileceğini tahmin ediyorum. Konuşmanın modeliyle bağlantı kuramasaydık, iki öznenin birbirleriyle bir şey üzerinde anlaşmalarının ne demek olduğunu açımlayamazdık. Anlaşma, insan dilinin telosu olarak, onun içinde yer alıyor görünmektedir. Bu tahmin kanıtlanırsa, iletişimsel eylem için, konuşmanın ve eylemenin sıkı bir bağını postule etmemiz gerekir; ve sonra, en azından bulgusal amaçlarla, belirtik dilsel anlatımların, dilsel olmayan anlatımlar karşısında öncelikli olmaları gerekir.

Ancak bundan sonra, iletişimsel eylem temel kavramının, bir sosyolojik eylem çok kuramından bir imlem kuramı için daha uygun olup olmadığı kuşkusu doğar. Bunu doğru bulmuyorum. Elbette, iletişimsel eylemde bulunanlar, birbirlerine anlayacak bir şeyler veriyorlar; ama birbirleriyle anlaşırlarken, aynı zamanda etkinliklerini de koordine ediyorlar. Sosyolojik açıdan bakıldığında, anlaşma, katılanların onun üzerinden işbirliklerini düzenledikleri bir mekanizmadır. Anlaşmaya yönelik bir eylem, gerçi içinde anlamın aktarıldığı bir iletişim gerektirir; ama bu iletişimin kendisi önemli bir toplumsallaşma mekanizmasıdır.

Böylelikle, sosyal eylemi genel olarak anlaşmaya yönelik eylemin terimleriyle inceleme önerisi gerekçelendirilir mi? Toplumsal yaşam

süreci, iletişimsel eylemler olarak betimlenemeyen çok sayıda etkinlikle taşınır; ve asla tüm bu etkinliklerin hepsi de anlaşma mekanizması üzerinden koordine edilmez. Sosyal eylemlerin kapsamı, iletişimsel eylemlerin kapsamıyla örtüşmez. Bunu, bir şirketin yatırım kararı örneğinde açıklayalım. İşletme yönetimi bu kararları, genel olarak, işletme iktisadındaki kârlılık bakış açılarına göre, yani bir aktörün diğer aktörlerle, örneğin rakip firmalarla, ya da mal alınan firmalarla, müşterilerle vb. "bir şey üzerinde anlaşmasını" zorunlu kılmayan kurallara göre alır. Şirket yönetimi, kararında birincil olarak anlaşmaya değil, kendi başarısına yöneliktir. Bu yüzden zamansal ya da konusal açıdan değişik eylemlerin koordinasyonu, ister aynı işletmenin isterse birlikte çalışan değişik işletmelerin eylemleri olsun, burada da anlaşma mekanizması üzerinden değil, piyasa mekanizması üzerinden gerçekleşir. Bu karşı örnek aracılığıyla, anlaşma paradigmasının sosyolojik bir eylem kuramı için değerini, dört açıdan irdeleyeceğim.

a) Sosyal eylemler, piyasa kararları örneğinde olduğu gibi, anlaşmayı hedeflemeseler bile, kurumsallaştırılmaları gerekir. Şirket yönetimin karar verme yetkisi, normatif olarak kurallara bağlanmış bir işletme örgütlenmesinden kaynaklanır; ve aktörün karar verme alanı, normatif olarak kurallara bağlanmış bir şirket ilişkisiyle tanımlanmıştır. Şirket içindeki çalışma örgütlenmesinin (özel hukuğa göre güvencelenmiş) normları ve piyasa ilişkisinin dışa yönelik örgütlenmesi, şirket yönetiminin stratejik eyleminin kurumsal çerçevesini oluştururlar. Başarıya yönelik eylem, bu çerçeve üzerinden, anlaşmaya yönelik eylemle sistemli bir biçimde bağlantılandırılmıştır. Çünkü, yeterince çok sayıda aktör, (yalnızca amaçlı rasyonel bir araç seçiminin pratik sınır koşullarını dikkate almak yerine) onunla normlandırılmış davranış beklentilerini yerine getirdikleri bir eyleme, yeterli sıklıkta hazır olmasalardı, o normlar varolmayı sürdürmeyeceklerdi.

Ama normların yerine getirilmesi, göreceğimiz gibi, iletişimsel eylemin özel bir durumudur.

b) Birincil olarak katılanların başarı yönelimi üzerinden yönetilen, amaçlı etkinlik etkileşimleri, anlaşmaya yönelik eylemlerden, analitik olarak doyurucu bir biçimde, stratejik eylemler olarak ayrılabilirler. Özellikle modern toplumlarda kapsamları ve önemleri artan sosyal eylem bağlamlarını, bu açıdan betimleyebiliriz. Bu tür stratejik eylemlerin kuramsal bir çerçeve içinde yer aldıkları iddiası, reel olarak farklı iki eylem tipi arasında empirik bir bağıntı bulunduğu anlamına gelmez. Kavramsal ayrımlar somutlaştırılamazlar.

c) Piyasa, eylemlerin, katılan aktörlerin bilinciyle gerçekleştirilmeyen bir koordinasyonu için klasik bir örnektir. Her toplumda, böyle sistem entegrasyonu mekanizmaları etkindir. Örgütlenme, etkinliklerin, katılanların anlaşma süreçlerinden bağımsız olarak kararlılaşabilen bir işlevsel bağlamını olanaklılaştırır. Bu, sistem entegrasyonu mekanizmalarının sadece ya da ağırlıklı olarak ileşitimsel olmayan eylemler üzerinden iş gördükleri anlamına gelmez. İletişimsel eylemler, en azından, kararsız entegrasyon gereksiniminin anlaşma mekanizmasını zorladığı ölçüde örgütlenme gerektirirler. Örgütlenmenin ve eylemin karşı karşıya oluşu, belirli bir kavramın, burada iletişimsel eylem kavramının kullanılmasından kaynaklanan sınırlamaları değil, genel olarak eylem kuramsal yaklaşım biçimlerinin sınırlarını imler. İletişimsel eylem kavramının, daha çok, onun yardımıyla, (bilinçsizce gerçekleştirilen sistem entegrasyonundan farklı olarak) normlar ve değerler üzerinden gerçekleştirilen sosyal entegrasyonu bütünleyen anlaşmayı toplumsallaşma mekanizması olarak ortaya koyabilmemiz avantajı vardır.

d) İletişimsel eylem kavramı, son olarak ve her şeyden önce, sosyolojik bir eylem kuramında merkezi konumu hak eder, çünkü sosyokültürel yaşamın düşünsemeli yönünü göze alır. Toplumsal yaşama

bağlamı için kurucu olan tüm etkinlikler, iletişimsel eylemler olarak betimlenemezler. Ama, katılanlar bu etkinliklerle düşünsemeli bir ilişki içine girdikleri anda, örneğin, verdiğimiz örnekteki şirket yönetiminin doğru davranıp davranmadığını sınadıklarında, anlaşmaya yönelik eylemekten kaçınamazlar. Stratejik eylemde bulunan özneler de, verdikleri kararlarda, geçerliliklerinden (en azından örtük olarak) emin oldukları için ve emin oldukları ölçüde, yorumlara dayanırlar. Ama kuşkulu durumlarda, yorumların geçerliliği üzerine, kişisel olarak karar veremezler; gerektiğinde onları muhaliflere karşı savunmak ve onlar üzerine bir uyuşma gerçekleştirebilmek zorundadırlar. Dilthey'e ve Husserl'e kadar geri giden gelenekte, Heidegger tarafından "Sein und Zeit"da (1927), anlama insan varoluşunun ayırıcı özelliği olarak ve Gadamer tarafından, "Wahrheit und Methode" de (1960), anlaşma, tarihsel yaşamın ayırıcı özelliği olarak, ontolojik bir biçimde ayırt edilmiştir. Kesinlikle, sistematik olarak bu yaklaşım biçimine dayanmak istemiyorum, ama son onyıllarda, sosyal bilimlerin temelleri üzerine yürütülen *yöntembilgisel* tartışmanın[5] şu sonuca vardırdığını saptamak istiyorum: "Edimlerinin betimlenişinin günlük yaşamın aktörlerince meydana getirilişi, süregiden *praksis* olarak sosyal yaşamdan kopuk değildir, onun üretilişiyle mutlak anlamda bütünleşiktir ve ondan ayrılamaz, çünkü başkalarının yaptığı karakterize etmeler ve daha dar olarak, yaptıkları şeye ilişkin yönelimleri ve nedenleri, iletişimsel amacın aktarımının gerçekleştirilmesi aracılığıyla öznelerarasılığı olası kılar. Bu koşullarda, *verstehen*'in, sosyal bilimlere özgü sosyal dünyaya özel bir giriş yöntemi olarak değil, insan toplumunun üyelerince üretilen veyeniden üretilen ontolojik koşulu olarak ele alınması gerekir."[6]

---

[5] F. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy (hz.), *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame 1977.

[6] A. Giddens, *New Roles of Sociological Method. A Positive Critique of Interpreta-*

Sosyoloji, kendi nesne alanına, bu alanda, nesne alanın onlarla ve onların içinde önceden, yani her türlü kuramsal müdahaleden önce zaten kurulmuş bulunduğu anlaşma süreçlerini bulduğu için, anlayıcı bir biçimde ulaşmaya çalışmalıdır.

Sosyolojik eylem kuramını, anlaşma kavramına dayandırmak ve iletişimsel eylem kuramı olarak geliştirmek isteyişim, bu yüzden yöntemsel olarak gerekçelendirilmektedir. İzleyen düşünceler bu göreve hizmet ediyorlar. İlk altbölümde, "anlam"ı sosyolojik temel kavram olarak kabul etmeye dayanabilen yöntembilgisel düşünceleri özetleyeceğim. İkinci altbölümde üç stratejik tepkiyi ele alacağım: sosyalbilimsel nesnelciliğin, anlama sorunsalını görmezden gelme kararı; geleneksel olarak yerleşmiş kuramların, anlama sorunsalını göz önünde bulundurma ve nötralize etme kararı; ve son olarak, nesnelcilik eleştirisinin, anlama sorunsalını belli başlı sonuçlarıyla ciddiye alma yönündeki bazı çabaları. Üçüncü altbölüm, görüngübilimsel çözüm önerisinin zorluklarından yola çıkıyor, sora, anlama sorunsalından bir çıkış bulmaya yönelik üç radikal denemeyi ele alıyor ve sonunda, bu sorunsalın genel olarak, yöntembilgisel kavrayışlarla çözülemeyeceği savına varıyor. Yöntembilgisel soru soruş biçimi, daha çok, bir iletişimsel eylem kuramının tözsel sorularını kamufle etmektedir.

1. Sosyolojik Bir Temel Kavram Olarak "Anlam"

Sosyalbilimlerdeki anlama sorunsalını burada in extenso geliştiremem;[7] ama bu sorunları, en önemli görünümleriyle özetlemek istiyorum.

---

tive Sociologies, N. Y., 1976, 151. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[7] P. Filmer ve diğerleri (hz.), *New Directions in Sociological Theory*, Cambr. Mass. 1973; Giddens (1976).

a) Anlama sorunsalının çekirdeğini, "toplum bilimlerinde insanın, bilimin hem öznesi hem de nesnesi olması durumunun, doğa bilimlerindeki konum karşısında belirlenmiş ilkesel ayrım olup olmadığı"[48] sorusu oluşturmaktadır. Bu formüllendirme, Dilthey'in Rickert'in ve Lukacs gibi marksistlerin de, sorunumuzu 19. yüzyılın tarihsel yorumbilgisel tin bilimlerine bakarak ele aldıkları, düşünseme felsefesinin bilgi kuramsal diline tutunmaktadır. Aynı sorun 50'li yıllarda sosyal bilimlere bakarak, bu defa dil analitik bir anlatımla, yeniden ele alınmıştır. Çıkış noktası yine, Apel'in sözünü ettiği, belirli bir biçimde sosyal bilimcinin kendisinin de, incelemesinin nesnesi yaptığı topluma dahil olması durumudur. Bu onun sıradan bir insan ve bir bilim adamı özellikleri açısından da geçerlidir. Sosyal bilimci, sıradan bir insan olarak, her zaman o an konu edinilen kısmi sistemin üyesi değildir; ama herhangi bir toplumsal sisteme dahildir. Bu da, sosyal bilimcinin en azından, belirli biçimsel açılardan, incelemeye alınan kişilerle, sosyalleşmiş bir yetişkinin kuram öncesi ön bilgisini ve onun bir yaşama evrenindeki statüsünü paylaştığı anlamına gelir. Elbette bu yapısal benzerlikler, sosyal bilimcinin sıradan bir insan olarak sahip olduğu edinçlere uzanmakla kalmazlar; sosyal bilimci, bilimsel araştırma praksisinde de, sıradan insanlarla, gündelik yaşam praksisinin genel yapılarını paylaşır. Araştırma praksisi toplumsal bir sistemin parçasıdır. Sosyal bilimciler birbirleriyle tartıştıklarında, inceleme kişilerini sorguladıklarında, genel olarak, araştırma ve öğretmenin örgütlenme alanında etkileşimlere girdiklerinde, yorumlamalarında ve etkinliklerinde, normlara ve değerlere yönelik tutumlarında, standartları ve yorumlama kalıplarını en azından biçimsel açılardan kullanışlarında öteki aktörlerden farklı değildirler; bu durum, bu aktörlerin hatta yabancı kültürlerde ve uzak dönemlerde ya-

[48] K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main 1973, cilt 2, s. 226.

şıyor (ya da yaşamış) olmalarından, ve bir bilim adamının dikkate değer etkinliklerine ilişkin bir şey duymuş olup olmamalarından bağımsızdır. Bilimsel araştırma praksisi, gündelik yaşam praksisine benzer bir biçimde yapılandırılmıştır. Her ikisi de, Dilthey'in, Hegel'e dayanarak, nesnel tin olarak, Windelband'ın ve Rickert'in kültür, Cassirer'in simgesel biçimler alanı ve Husserl'in sosyal yaşama evreni olarak kavradıkları, *önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliğe* dahildir. Bunun ötesinde, kuramsal bilginin simgesel cisimlenişleri ve öteki nesneleştirmeleri (gündelik yaşam kuramları, trafik işaretleri, sanat yapıtları vb.) bir sosyal yaşama evreninin bileşenleridirler.

Bilimsel araştırma praksisinin ve sonuçlarının bu kendisine ilişkin karakterinin, sosyal bilimsel kuramlar açısından bir öneminin olup olmadığına, ya da yöntembilgisel açılardan ihmal edilip edilemeyeceğine, ancak, bir eyleyen nesnenin ve onun anlatımlarının, genel olarak simgesel nesnelerin bir *sosyal yaşama evreninin* üyeleri, ya da bileşenleri olmalarının ne anlama geldiği açıklandığında karar verebiliriz. Şimdilik şöyle bir karakterize etme yeterli olacaktır: bir yaşama evrenine ait olma, dil ve eylem yeteneği ön dayanaklarına bağlıdır. Ancak, bir sosyal yaşama evreninin unsurlarının üretilmesine (ve yeniden üretilmesine) katılabilen bir kimse, ona dahildir; ve bu üretme sürecine katılan, her durumda, *bir* sosyal yaşama evreninin unsurunu ne olduğunu anlayabilir (neyin "bu sosyal yaşama evreninin unsuru" tanımına girdiğini bilebilir). "Bir sosyal yaşama evreninin unsuru" dilegetiriminin ne anlama geldiği, sezgisel olarak, konuşarak ve eyleyerek ortaya koyduğumuz simgesel nesnelere işaret edilerek açıklanabilir: dil ve eyleme yetisi olan öznelerin dolaysız anlatımlarından başlayarak (konuşma eylemleri, jestler, amaçlı etkinlikler, işbirlikleri); bu anlatımların tortulanımları üzerinden (metinler, aktarımlar, her türden belgeler, sanat yapıtları, kültürel değerler, kuramlar, maddi kültür nesneleri, mallar, teknikler vb.); dolaylı olarak or-

taya ykonulan, örgütlenme yetisi olan ve kendi kendini kararlılaştıran yapılanmalara kadar (kurumlar, toplumsal sistemler ve kişilik yapıları). Konuşma ve eyleme, bir sosyal yaşama evrenine dahil olmayı ve onun bir unsuru olmayı sadece geçici olarak açıklamak istediğimizde bile başvurmamız gereken temel kavramlardır. Konuşmayı ve eylemeyi, ilkin, yalnızca simgesel olarak yapılandırılmış bir yapıyı ortaya koyma genetik görünümü açısından kullanıyoruz. Ama, bu, sosyal bilimcinin neden kendi nesne alanında simgesel olarak önceden yapılanmış nesnelerle *karşılaştığını* açıklamaya yetmiyor. Bu durumun, yöntembilgisel açıdan zengin sonuçları vardır.

b) Sosyal bilimlerin nesne alanı, bilimden önce olarak zaten kurulmuştur; yine de sosyal bilimci, nesne alanını temel kavramlar açısından sınırlandırırken, kendileri de zaten temel kavramsal bir yapıyı, yani onun yardımıyla dil ve eylem yetisi olan öznelerin böylesi nesneleri üretebildikleri, kuram öncesi bilginin yapısını, yansıtan bir olası nesneler sınıfını tanımlamak istediğini göz önünde bulundurmalıdır. Sosyal bilimcinin, kendi nesne alanını kurarken karşılaştığı, önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliğin *inatçılığı*, nesne alanında ortaya çıkan, dil ve eylem yetisi olan öznelerin, onlara uyarak toplumsal yaşam bağlamını doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak (doğrudan doğruya, anlatımlarında ve bu anlatımların tortularında; dolaylı olarak sistemli bağlantılarda) ortaya koydukları üretme kurallarında yatar. Elbette, bu inatçılık, ilk önce, nesne alanının temel kavramsal kuruluşunda ya ta tekil kuramların ortaya konuluşunda belli olmaz; daha çok, aşağıdan, deneyim zemininden yukarıya aktarılır.

Sosyal bilimlerin nesne alanı, "bir sosyal yaşama evreninin" tanımına giren her şeyi kapsadığı ölçüde, sosyal bilimcinin, bu alana esas olarak, sosyal bilim açısından sıradan biri gibi yaklaşmaktan başka yolu yoktur. Unsurlarını betimlemek istediği sosyal yaşama evrenine, *belirli bir biçimde* dahil olmak zorundadır. Çünkü bu alanı betimle-

yebilmesi için, onu anlayabilmesi gerekir; onu anlayabilmek için, esas olarak, onun üretilişine katılması gerekir; ve katılma da dahil olmayı gerektirir. Öncelikle doğmatik bir biçimde ortaya konulan bu iddialar, sonraki altbölümlerde daha yakından ele alacağım anlama sorunsalını içerirler. Bu noktada, tin bilimlerindeki ve sosyal bilimlerdeki "anlama" sorununun, büyük yöntembilgisel önemini, ancak, önceden simgesel olarak yapılanmış bir gerçekliği, sadece gözlem yoluyla ulaşılamaycağı için ve bir katılımcının anlayışı yöntemsel olarak, bir gözlemcinin algılaması denli kolay denetlenemeyceği için kazandığına açıklık getirmek yeterlidir.

Gözlemleri herkes kendi başına yapar, ve bir başka gözlemcinin gözlem önermelerini de (gerektiğinde ölçmelerin sonucunda) yine herkes kendi kendine sınar. Bu süreç, değişik, esas olarak gelişigüzel gözlemciler arasında birbiriyle uyuşan önermelere götürürsse, bir gözlemin nesnelliği, yeterince güvencelenmiş sayılabilir. Ama, bir gözlemin, anlamı anlama yoluyla bütünlenmesi gerektiği anda, bu yöntemsel tekbencilik (Apel, 1973, II, 233 vd.), ayakta tutulamaz. Anlamı anlama, monologsal olarak gerçekleştirilemeyen, çünkü iletişimsel bir deneyimdir. Bir simgesel anlatımı *anlama*, esas olarak, bir anlaşma sürecine katılmayı gerektirir. Burada, bir iletişim katılımcısının dil başarımsal tutumundan yana, gözlemcinin (fiziksel olarak ölçülebilir) durumlar ve olaylar karşısındaki nesneleştirici tutumundan vazgeçilmelidir. Çünkü, eylemlerde, kurumlarda, çalışma ürünlerinde, sözcüklerde, işbirliği bağlamlarında ya da belgelerde cisimleştirilmiş olan imlemler, yalnızca "içeriden" açılabilirler. Önceden simgesel olarak yapılanmış gerçeklik, bir gözlemcinin bakışlarına sıkı sıkıya kilitli, anlaşılmaz kalan bir evren oluşturur. Sosyal yaşama evreni kendini, dil ve eylem edincini kullanan bir özneye ancak, bu özne kişiler arası ilişkilere girdiğinde açar. Böylelikle, bu özne, ilgililerin iletişimine en azından gücül olarak katılmakla ve kendisi de en azın-

dan potansiyel bir ilgili olmakla, kendine bu evrene girme yolunu açmış olur.

Anlama sayesinde, kendine, nesne alanına girme yolunu açan sosyal bilimci, dil başarımsal bir tutum alır. Bir iletişimsel eylem kuramının bu temel kavramını öncelikle, zaten başlamış bir iletişime katılma koşullarına uyan bir konuşmacının sezgilerine işaret ederek karakterize edebilirim. Sosyal bilimci olarak, sıradan bir insan olarak sezgisel bir biçimde kullandığı bir edinci ve bir bilgiyi kullanması gerekmektedir. Ama kuram öncesi bilgiyi tanılamadığı ve analiz etmediği sürece, yalnızca anlamak amacıyla içine girdiği ileşitim sürecine, bir katılımcı olarak hangi ölçüde ve hangi sonuçlarla müdahale ettiğini ve onu değiştirdiğini denetleyemez. Anlama süreci, açıklanmamış bir biçimde, bir yapıp etme sürecine bağlıdır. Bu yüzden anlama sorunsalı şu kısa formülle anlatılabilir: anlamanın nesnelliği, bir anlaşma sürecine katılanın dil başarımsal tutumuyla nasıl bağdaşır?

c) Anlama sorunsalı ikici bir bilim kavrayışınının çekirdeğini içinde taşır. Tarihçilik (Dilthey, Misch) ve Yeni Kantçılık (Windelband, Rickert) doğa ve tin bilimleri için, açıklama/anlama karşıtlığı düzleminde bir ikicilik kurmuşlardır. Bu ikicilik bugün artık güncel değildir. Ama, görüngübilimsel, dil analitik ve yorumbilgisel yaklaşım biçimlerinin sosyolojiye alınmasıyla birlikte, Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winch ve Heidegger-Gadamer'le bağlantı kurularak, iletişimsel deneyimin yöntembilgisel rolü açısından sosyal bilimlerin protofiziksel doğa bilimleri (fizik gibi) karşısında özel bir konumunun temellendirildiği bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bunun karşısında, empirist bilim kuramı, daha Viyana Yeni Pozitivizminde geliştirilmiş bulunan tek bilim düşüncesini savunmuştur. Birkaç kişinin hâlâ sürdürmesine karşın,[9] bu tartışmaya kapanmış gözüyle bakılabilir. Önce-

[9] H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 2. basım, Münih 1971, s. 106-149.

likle *Abel*'e[10] dayanan eleştiriciler, anlamayı, empati olarak, kendini yabancı bir öznenin zihinsel durumlarına yerleştirme gizemli edimi olarak yanlış anlamışlardı; ve, empirik varsayımlar altında, iletişimsel eylemi, anlamanın duyumlayım kuramı anlamında yeniden yorumlamak zorundaydılar da.[11]

Tartışmanın ikinci bir evresi, analitik bilim kuramının, empirisizim sonrasında yön değiştirmesiyle başlamıştır.[12] Mary Hesse,[13] doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin bildik karşı karşıya konuluşunun; doğa bilimlerinin, genel olarak empirik analitik bilimlerin temelinde yatan, bu arada aşılmış, bir düşünce olduğunu öne sürüyor: "Bunu yeteri kadar gösterilmiş kabul ediyorum, yani veri kuramdan koparılamaz ve verilerin ifadesine kuramsal kategorilerce nüfuz edilmiştir; yani kuramsal bilimin dili indirgenemez bir biçimde eğretilemeseldir ve biçimlendirilemezdir ve bilimin mantığı kurama, veriyle ilgili kurama ilişkin dairesel yorumlama, yeniden yorumlama ve verinin kendini düzeltmesidir."[14] Mary Hesse, buradan, doğa bilimlerindeki kuram oluşturmanın, anlamanın yorumbilgisel modeliyle analiz edilebilecek yorumlamalara, sosyal bilimlerdeki kadar bağımlı olduğu sonucunu çıkarıyor. Tam da anlama sorunsalı açısından, sosyal bilimlerin bir özel konumu temellendirilebilir görünmüyor.[15] Buna

---

[10] Th. Abel, "The operation called Verstehen," *Am. Journ. Soc.* 53 (1948), s. 211 vd.

[11] Apel (1973), II, s. 59 vd.; literatür: Dallmayr, McCarthy (1977), s. 132 vd.

[12] Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2. basım, Chicago 1970; I. Lakatos, A Musgrave (hz.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londra 1970; W. Diederich, *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1974.

[13] M. B. Hesse, *In Defense of Objectivity*, Proc. Aristotel. Soc., Londra 1973, s. 4 vd.

[14] Hesse (1973), s. 9. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[15] R. J. Bernstein, *The Restructing of Social and Political Theory*, N. Y. 1976; Almancası, Frankfurt am Main 1979, s. 318 vd.

karşılık Giddens, sosyal bilimlerin karşısında özgün, yani çifte bir yorumbilgisel görev bulunduğunu vurguluyor. "Bilimde paradigmaların dolayımı ya da birbirinden çok farklı kuramsal şemalar, anlam-çerçevelerinin diğer tipleri arasındaki bağlantılar gibi yorumbilgisel bir konudur. Ama sosyoloji, doğa bilimlerinin aksine, anlam-çerçevelerinin yaratılması ve yeniden üretilmesinin tam olarak, analiz etmeye çabaladığı insanın sosyal davranışının koşulu olduğu ön-yorumlanmış bir dünyayla uğraşır: sosyal bilimlerde çifte yorumbilgi olduğu için bu böyledir..."[16] Giddens, sosyal bilimlerde anlama sorunları yalnızca verilerin betimlenmesinin kurama bağımlılığı üzerine ve kuram dillerinin paradigmaya bağımlılığı üzerine ortaya çıkmadıkları için, çifte bir yorumbilgisinden söz ediyor; burada bir anlama sorunsalı daha kendi kuram oluşturma düzleminin altında, yani verilerin kuramsal betimlenişinden önce, daha verilerin kazanılmasında ortaya çıkıyor. Çünkü kuramın ışığında kavranacak ve ölçme işlemlerinin yardımıyla bilimsel veriler *biçimine sokulabilecek* olan günlük yaşam deneyiminin kendisi, zaten simgesel olarak yapılanmıştır ve çıplak bir gözlemle ulaşılabilir değildir.[17] Verilerin, paradigmaya bağlı kuramsal betimlenişi, tüm bilimleri *benzer* yapıdaki görevlerle karşı karşıya bırakan yorumlama aşaması 1'i gerektiriyorsa, o zaman sosyal bilimler için, gözlem ve kuram dilinin ilişkisinin *ikinci bir* sorun oluşturduğu bir yorumlama aşaması 0'ın kaçınılmazlığı kanıtlamabilir. Gözlem dili yalnızca kuram diline bağlı değildir, tersine tüm kurama bağımlılıktan önce, sosyal bilim "gözlemci"si, verilerine tek ulaşabilme yolu olan anlaşma süreçlerinin katılımcısı olarak, nesne alanında karşısına çıkan dili kullanmak zorundadır. Demek ki, özgül anlama sorunsalı, sosyal bilimcinin, bu nesne alanında "karşısında

---

[16] Giddens (1976), s. 158. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

[17] A. V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, N. Y. 1964; K. Kreppner, *Zur Problematik des Messens in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, 1975.

bulduğu" dili, nötr bir araç gibi "kullana"mayışından kaynaklanmaktadır. Sıradan bir insan olarak, sezgiyle hakim oluduğu ve analiz etmeden anlaşma sürecine soktuğu, bir sosyal yaşama evreninin üyesinin edincine ve kuram öncesi bilgisine başvurmadan, bu dilin içine "giremez".

Elbette bu yeni bir kavrayış değil, bütünsel bilim düşüncesini eleştirenlerin her zaman savundukları bir savdır. Ne ki bu sav, analitik bilim kuramı yakın zamandaki, empirisizm sonrası yön değiştirmesiyle birlikte, anlama kuramcılarının ona isnat ettikleri eleştirel kavrayışı kendi yolunda *yeniden gerçekleştirdiği* için, – ve onu zaten Peirce ve Dewey'in pragmatik bilim mantığı çizgisine koyduğu için, yeni bir görünüme sokulmuştur.[18] Burada, öncelikle, bilimler kuramının, bilimsel araştırmacının iletişim topluluğunda gerçekleşen anlaşma süreçlerini, araştırma psikolojisi alanına itemeyeceği, tersine araştırma mantığı açılarından, üzerinde kuramların oluşturulduğu öznelerarasılığın düzlemi olarak ciddiye alması gerektiği, kavrayışını düşünüyorum. Bu düzlemde, yaratılışın ve geçerliliğin müşkül bağıntısı *keşfetme bağlamından* ve *gerekçelendirme bağlamından* kavranabilir. Bu arada bilim kuramı, bilim tarihi ve bilim sosyolojisi arasında, Schütz ve Winch gibi yöntembilgicilerin daha onyıllar önce öne sürdükleri şeyin daha iyi anlaşılabileceği biçimde, bir süreklilik oluşturulmuştur: nesne alanının önceden simgesel olarak yapılanmasının neden olduğu anlama sorunsalı, doğa bilimleri için yöntembilgisel düşünsemenin düzleminin altında yer almaktadır. Sosyal bilimcinin baştan itibaren, daha nesne alanını sınırlarken içine girmesi gereken iletişimsel eylem, doğa bilimleri için ancak, araştırmacıların iletişim topluluğunun rolünü düşünsediklerinde, yöntembilgisel bir önem kazanır. A. Schütz bunu daha 1952'de, C. G. Hempel ve E. Nagel'le bir

[18] K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt am Main 1975.

tartışmasında işlemiştir.[19]

Sosyal bilimlerin yöntembilgisel bir özel konumunu temellendiren "çifte yorumbilgisi", anlama sorunsalının burada, doğa bilimlerinde olduğu gibi, ancak üst kuramsal düzlemde ortaya çıkmayışına dayanır. Bu durum, kuram dilinin ve gerçekliğin ilişkisinde de açıklanabilir. Doğa bilimlerinin kuramsal tümceleri, yine söylenmiş tümcelerin (ya da, dilsel olarak kurulmuş nesne durumlarının) görülmedikleri bir dünyaya ilişkindirler. Ama, sosyal bilimlerindeki gibi, böyle bir durum söz konusunda olduğunda, kuramsal dil ve gerçeklik ilişkisi çatallaşır. Bu çatallaşmayı, Wittgenstein'a bağlanarak irdelemek istiyorum.

d) Şimdiye dek, "anlam" kuramsal bir temel kavram olarak görüldüğünde, anlama sorunsalının kendine özgü bir biçimde ortaya çıktığını savunan argümanları belirttim. Bundan sonraki altbölümde ele alacağım, kuram stratejisine ilişkin tepkileri inandırıcı kılabilmek için, öncelikle, hangi bakımdan bir anlama *sorunsalından* söz edebileceğimiz, açıklıkla gösterilmelidir. Anlamanın nesnelliği, bir anlaşma sürecine katılanın dil başarımsal tutumuyla nasıl bağdaşır? sorusu, netleştirilmelidir.

Simgesel anlatımların anlaşılması, yalnızca anlaşma sürecine etkin bir katılım yoluyla olanaklıysa; ve bu katılım, iletişimsel eylemde bulunanın, analiz edilmemiş, yani denetlenmemiş, kuram öncesi bilgiyi kullanmasını gerektiriyorsa; o zaman anlama yoluyla edinilen. bilgi, sağlam olmayan bir zemin üzerinde duruyordur. Simgesel bir anlatımın anlaşılması, nesnel bir bilgiyle aynı statüye sahip görünmüyor. H. Skjervheim bu sorunsalı daha 1959 yılında görmüştür. Skjervheim, sosyalbilimsel nesnelcilik hakkındaki tartışmayı yeniden başlatanlar arasında yer alır, bu tartışma, R. F. Bernstein'ın[20] toparla-

---

[19] A. Schütz, *Collected Papers*, Den Haag 1967, s. 53.

[20] Bernstein (1976).

yıcı incelemesiyle, geçici bir son bulmuştur. P. Winch'in[21] kitabının sansasyonel etkisi altında, anlama sorunsalının yöntembilgisel açıdan itilim kazandırıcı sonuçları, yani anlamadaki sorunsal yön, üzerinde çalışmış olanın H. Skjervheim olduğuna yeterince dikkat edilmemiştir.[22]

Skjervheim, anlamı anlamanın bir deneyim kipi olduğu düşüncesiyle başlıyor. "Anlam", kuramsal temel kavram olarak kabul edilirse, simgesel imlemlere veriler gözüyle bakmak gerekir: "Bizim açımızdan ilginç olan ... anlamların –yazılan ve konuşulan sözcüklerin anlamları– verili olana ait olarak ele alınması gerekliliğidir... Başka bir deyişle, bizim önvarsayımımız, anlam ve diğer ahlaklar bilgimizin kavrayışsal kuramıdır." (*Skjervheim* 1974, s. 272) [Metinde İngilizcedir, –y.n.] Simgesel anlatımların "algılanması"nın analiz edilişi, anlamı anlamanın, fiziksel nesneleri algılamaktan nerede ayrıldığına açıklık kazandırıyor: anlamı anlama, anlatımı ortaya koymuş bulunan özneyle, kişiler arası bir ilişkiye girilmesini gerektirir. İmlemin algılanması kuramı, iletişimsel deneyim kavramını açıklar ve burada, analitik bilim kuramında "unutulan konuya": iletişimsel eylemde ego ve alter ego arasında kurulan öznelerarasılığa rastlar. Skjervheim iki temel tutum arasındaki farkı vurguluyor. Üçüncü kişi rolünde, dünyadaki bir şeyi gözlemleyen, ya da yalın bir tümcenin yardımıyla dünyadaki bir şey üzerine bir önermede bulunan bir kimse, nesneleştirici bir tutum içindedir. Buna karşılık, bir iletişime katılan ve birinci kişi (ego) rolünde (ikinci bir kişinin egosuna karşı, kendisi alter ego olarak davranan) ikinci bir kişiyle, kişiler arası bir ilişkiye giren bir kimse ise dil başarımsal bir tutum alır.

Sosyal bilimci, her bilimadamı gibi verileri dünyadaki bir şeyin

---

[21] P. Winch, *The Idea of a Social Science*, Londra 1958.

[22] H. Skjervheim, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo 1995; yeniden yayımlandığı yer: *Inquiry*, 17, 1974, s. 213 vd. ve 265 vd.

betimlenişleri olarak ele alır; bu betimlenişleri, nesneleştirici bir tutumla, yalın tümcelerin yardımıyla yapar. Bu tümceler de, onun, simgesel anlatımların imlemlerini nasıl anladığını gösterir. Kolaylık olsun diye, betimlemenin, konuşmaya katılan iki kişinin anlatımları üzerine olduğunu varsayalım. Ama sosyal bilimci, bu olayı anlamak için, önce herhangi bir biçimde konuşmaya katılmak zorundaydı. Katılımı hangi biçimde olursa olsun (dinleyici, söyleşiyi yapan, okur, elinde konuşmanın bir dökümü bulunan bir kişi), kendisine,birinci kişi rolünde, ikinci kişiler olarak doğrudan katılımcılarla kişilerarası bir ilişkiye girme izni veren, dil başarımsal tutumu almak zorundaydı. Üçüncü kişi tutumunu alsaydı, konuşmayı anlayamazdı, tersine olsa olsa, konuşma seslerinin ve karşılıklı jestlerin bir sıralanışını gözlemleyebilirdi. Sosyal bilimci, ancak verilerin kazanılması evresinde, bir iletişim katılımcısının rolünü üstlenir ve tutumunu buna göre değiştirirse, daha sonra, iletişimsel deneyimlere dayanarak, bu olayı bir konuşma sıralanışı biçiminde betimleyebilir.

İmdi, Skjervheim, nesneleştirici ve dil başarımsal tutum arasındaki değişmenin yöntembilgisel öneminin gözönünde bulundurulmasında diretiyor. Sosyal bilimlerinin bir çift anlamlılığının, bu değişimle bağıntılı olduğunu söylüyor, "bu, insan durumunun temel belirsizliğinin sonucudur; diğeri de benim için bir nesne ve benimle birlikte bir başka nesne olarak iki nesne oluşudur. Bu ikilik, ötekiyle – konuşan dünyayla ilişkinin başlıca anlamlarından birinde açığa çıkar. Sözcükleri yalnızca başkalarının ağzından çıkan sesler olarak görebiliriz, ya da anlamlarını anlıyorsak onları olgular olarak, söyleyenin ne söylediğini tescil eden olgu olarak görebiliriz. Ya da söylediğiyle yalnızca onun biyografik bir olgusu olarak değil, doğru ya da yanlış olabilecek bir şeyler olarak ilgilenmemiz durumunda söylediğini bir *bilgi iddiası* olarak görebiliriz. İki durumu da ele alırsak, ikinci durumda benimle eşit giden birisi olarak beni ilgilendiren bir insan-özneyken,

ilk durumda, farklı yollardan da olsa, öteki benim için bir nesnedir; sonuç olarak her ikisi de ortak dünyamızla ilgilidir." (*Skjervheim* 1974, s. 266) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Skjervheim burada ilginç bir noktaya, birinci bir kişinin, ikinci bir kişiye karşı dil başarımsal tutumunun aynı zamanda geçerlilik iddialarına yönelme anlamına geldiğine dikkat çekiyor.Bu tutumda, ego, alter egonun öne sürdüğü doğruluk iddiasını, dünyada görülen bir şey olarak ele alamaz; ego bu iddiayla cepheden karşılaşır, bu iddiayı ciddiye alması, ona evet ya da hayır diyerek tepki vermesi (ya da, iddianın haklı olup olmadığı sorusunu yanıtsız bırakması) gerekir. Ego, alter egonun anlatımını, *bilgi olarak yorumlamalıdır.*

Bu durum, anlaşma süreçlerinin karakteriyle açıklanır. Anlaşmak isteyen, katılımcıların, bir görüş birliğinin ortaya çıkıp çıkmadığına, onlara göre karar verecekleri, ortak standartları varsaymalıdır. Ama, iletişimsel eyleme katılma, birinin, diğerinin geçerlilik iddialarına karşı bir tavır alması gerektiği anlamına geliyorsa; sosyal bilimcinin, iletişimsel deneyimleri *topladığı* evrede, muhatabının anlatımını salt bir olgu olarak ele alma seçeneği yoktur. Bir başkasının iletişimsel eyleminin imlemine, ancak alter egonun dile getirdiği, örtük bir biçimde değerlendirmeden, yani, bu başkasının ortaya çıktığı iddianın kabul edilebilir olup olmadığına karar vermeden anlayamayacağı, bir bilgi olarak ulaşabilir. Bu yüzden Skjervheim'ın önce ayırdığı ikinci ve üçüncü durum birbirlerinden bağımsız değildir. Sosyal bilimci, bu imlem ve geçerlilik sendromunu nesneleştirebilmeden önce, iletişimsel bir anlatımın, özneler arasında ortaya çıktığı geçerlilik iddiasıyla yüzyüze gelmek (ve bir tavır almaya zorlanmak) durumundadır.

Skjervheim gerçeklikle, gerçekliğin kavranacağı şemayı ayırıyor – reality as conceived in a framework [bir çerçevede kavranmış olarak gerçeklik, –y.n.]; bilimadamının, deneklerinin gerçekliği kavradıkları

şemayı, Kendisinin de gerçekliği kuramsal olarak betimlediği şemayla, sistemli bir biçimde, yani geçerlilik sorularını dikkate alarak ilişki içine sokmadan anlayamayacağı savını geliştiriyor; ve sonra, deneğinin anlatımını, yansıtma, önyargı, yanılsama, bozulmuş algılama gibi kavramlarla betimleyen algılama psikoloğu örneğini veriyor.[23] Açıklayıcı bir örnek, daha tam bir analizin yerini tutamaz. Ama, anlaşma süreçlerinde yer alan anlama sorunsalının açıklık kazanacağı bir noktaya vardık.

İmdi, iletişimsel deneyim sadece dil başarımsal tutum içinde olanaklı ise, bu tutum içinde, imlem sorunları geçerlilik sorunlarından yalıtılamazlarsa; o zaman, sosyal bilimci iletişime doğrudan katılanların birbirlerine yönelttikleri geçerlilik iddialarına evet ya da hayır diyerek, ya da yanıtsız bırakarak tavır almadıkça, betimlemesi gereken iletişim olayındaki imlemi anlayamaz. Ama sosyal bilimci, *kendi* değerlendirme standartlarını ortaya koymadan tavır alamaz. Bu standartlar, öteki değerlendirme standartlarına karşı eleştireldirler; sosyal bilimci, her iki durumda da, hem kendi değerlendirme standartları, doğrudan katılımcının standartlarından farklı olduğunda, hem de aynı olduğunda bağımsız nedenler gösterebilmelidir. Alter egonun öne sürdüğü bir geçerlilik iddiasına tavır alınırken, kaçınılmaz bir biçimde, tavır alan öznenin, basitçe hazır bulmayıp kendi özanlıyışı temelinde ortaya koyduğu standartlar kullanılırlar. Sosyal bilimci, bundan sonra gerçekleşen, verilere önce ulaşabildiği dil başarımsal tutumdan, verileri betimlediği nesneleştirici tutuma geçerek; tavır almakla deneyim bağlamının üretimine yaptığı katkıyı, sonradan nötralize edemez.

Bu katkının neden oluştuğu ve nasıl denetim altına sokulabileceği, henüz açıklık kazanmamıştır; ama, sosyal bilimcinin, önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliği betimleyişlerini, saydam olmayan

[23] Skjervheim (1974), 296 vd.

bir biçimde, bu gerçekliğin naif birlikte biçimlendirilişine bağımlı kılan iletişimsel deneyimlere dayanması gerektiği açıklık kazanmıştır. Bu naiflik aşılamayacak olsaydı, sosyal bilimsel bilgi için iddia edilen nesnellik tehlikeye düşerdi. Anlama sorunsalı, öznenin düzenlediği araştırma sürecinin, bilinmesi istenen yaşam bağlamına, daha anlama edimi yoluyla, kuramın praksisten yeterince ayrılamayacağı ve bilginin nesnelliğine ulaşılamayacağı ölçüde, denetlenemez bir biçimde bağlı olup olmadığı sorusunu sormaya zorluyor.

2. *Kuram Stratejisine İlişkin Kararlar: Öznelciliğin Karşısında Nesnelcilik*

Sosyal bilimlerdeki, bugün sosyolojide, davranış bilimlerinden etnoyöntembilgisine dek uzanan bir yelpaze oluşturan çeşitli kuramsal yaklaşım biçimleri, anlama sorunsalı karşısında, üç stratejik tavırdan biriyle ilişkilidirler. *Doğalcı yaklaşım biçimleri*, "anlam"ı, kuramsal temel kavram olarak kabul etmeyerek, anlama sorunsalından uzaklaşıyorlar; eylem kuramının *geleneksel türleri*, temel kavramsal çerçevelerini, nesne alanına anlamı anlayıcı bir ulaşmanın, araştırma teknikleri düzlemine kaydırılacağı ve orada nötralize edileceği bir biçimde seçiyorlar; yalnızca, *yorumbilgisel olarak düşünsenmiş yaklaşım biçimleri*, anlama sorunsalını ciddiye alıyorlar ve onunla ya konstrüktivist bir biçimde ya da araştırmanın düşünsemeli bağlamlarını netleştirerek karşılaşıyorlar. Bu kuram stratejisine ilişkin kararlar, örtük olarak, bilgi kuramsal düzlemde karşılıklı nesnelcilik ve öznelcilik suçlamalarına götürmüş olan tartışmaya katılma anlamına da geliyor.

b) Bu tartışma çok sayıda tanım altında yapılıyor. Başka özelliklerinin yanı sıra, görüngübilimin ve bilimsel gerçekçiliğin karşı karşıya getirilmesiyle ayırt edilebilir.[24] Günümüz fiziğinin kuramları, tüm

[24] Bernstein (1976), s. 17-135.

nesneleştirici bilginin örneği olarak gösterilir ve gerçekçi bir biçimde, görünen gerçekliğin temelinde yatan yapıların kavranması anlamında yorumlanırsa, indirgemeci bir bilgi programı ortaya çıkar. Dil ve eylem yetisi olan öznelerin birbirleriyle, dünyadaki bir şey hakkında anlaştıkları sosyal yaşama evreni, nesneleştirici bir bilgi için, ancak, sosyal bilimleri doğabilimsel kuramlara bağlama başarıldığı ölçüde ulaşılabilir olacaklardır. İndirgemeci program, önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliği içeriden, katılımcı perspektifiyle açıklamak isteyen tüm kuramsal yaklaşım biçimlerinin yerini, zamanla, bu görüngü alanına gözlemci perspektifinden, yani dışarıdan yaklaşacak kuramların almasını hedefliyor. Ancak, artık bilişi kaynakları olarak bilen, konuşan ve eyleyen öznelerin, soruşturulabilir sezgisel özanlayışına ya da yeniden kurulabilir kuram öncesi bilgisine bağlı olmayan bu kuramlar, bu kavrayışa göre, bilimsel bir statüye sahiptirler. Tipik tin ve kültür bilimleri de bu statüyü, sosyalbilimsel eylem kuramları kadar, az isteyebilirler. Araştırmacının iletişim topluluğu, bilimlerin bilimci bir özanlayışını paylaştığı ölçüde, bilim sürecini de sonunda ancak nomolojik bir deneyim biliminin kavramları içinde nesneleştirebilir. Bilimsel gerçekçilik, paradoksal bir biçimde; yeniden kurucu işlem gören bir bilim kuramı olarak, koşullarını kendisinin yerine getiremeyeceği bilgi tekelini, doğalcı bir bilim tipi için temellendirmektedir.[25]

Bu görüşe göre, sıradan insanların kuram öncesi bilgisini, bilişi kaynağı olarak yöntemsel açıdan (ve yalnızca araştırma psikolojisi açısından, teşvik olarak değil) isteyen bilimler, *öznelci* olmalıdırlar. Bu anlamda, W. Sellars dünyadaki insanın "bilimci" bir imgesinin karşısına "açık" bir imgeyi, koyuyor – manifest vs. scientific image

[25] J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973, Nachwort s. 373 vd. [*Bilgi ve İnsansal İlgiler*, İstanbul 1997, Artyazı, s. 387 vd.].

of man-in-the-world.[26] Sellars, yaşama evrensel ya da bilimsel perspektiflerde tasarlanan bu iki temel insan kavrayışının, kategorik açıdan bağdaşmazlıklarından yola çıkıyor. Kendilerini sezgisel gündelik yaşam anlayışından radikal bir biçimde koparmayan tüm kavrayışlar karşısında, nesneleştirici bilginin *ontolojik epistomolojik bir önceliği* olacaktır. Elbette, bilimsel gerçekçilik içinde de, yaşama evrensel perspektifin bugüne dek, bilimsel perspektif karşısında koruduğu önceliğin, insan türünün yeniden üretimi boyunca mı kalacağı, yani antropolojik açıdan değişmez mi olduğu, yoksa tarihsel olarak aşılabileceği mi, tartışmalıdır.

Bu doğrultunun bazı temsilcileri, empirik bilimlerin ilerlemesiyle birlikte, kuramların ve kavramların, bu açık insan imgesini sıradan bir biçimde değiştirecek gibi değil, uzun erimde, yaşama evrensel perspektifin, yani yaşama evreninin kategorik çerçevesinin, erozyonuna neden olacak bir biçimde değişmelerini olanaklı görüyorlar. Bu gelişmenin odak noktasının, bilinen sosyokültürel yaşama biçiminde devrim yapması gereken, sadece bilen değil aynı zamanda konuşan ve eyleyen öznenin kendini nesneleştirmesi olduğu görülüyor.[27] Yaşama evrensel perspektiften, tarih öncesinin bu sonu, insanlar arasındaki ilişkilerin toptan şeyleşmesini oluşturmalıdır. *Yaşama evrensel bağlantı çerçevesinin ikame edilmesi üzerine bu hipotez*, sonunda, evetleyici bir anlamda, Horkheimer ve Adorno'nun (1947), kendilerinden önce Husserl'in de yaptığı gibi, eleştirel bir amaçla tasarladıkları, insanlığın kendini tüm bir nesneleştirmesi ütopyası anlamında değişir. Sellars bilimci bilgi programına doğrudan doğruya doğalcı bir yorum vermez; bilimsel perspektifin ontolojik önceliğinini, yaşama evrensel perspektifin pratik önceliğiyle bağdaşmaz olduğunu kabul eder. Bilimadamları, olduğu gibi olanın, limit değerine ya da tam betimleyici

[26] W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, N. Y. 1963, s. 5 vd.
[27] R. J. Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia 1971, s. 281 vd.

bir dökümüne, gitgide daha da yakınlaşabilirler; nesneleştirici bilgi, ancak bizim eylem bağlamlarımıza entegre edilerek, bir yoruma ulaşabilir. Ancak bu yaşama evrensel perspektif içinde, her iki perspektifin çaprazlanması olanaklıdır:

"Böylece kişilerin kavramsal çerçevesi, bizler kendi bireysel yaşamlarımızı yaşarken ilkeler ve ortamların ortamını sağlayan (hepsinden öte anlamlı söylemi ve rasyonaliteyi kendi başına olası kılan) paylaşılan topluluk yönelimleri olarak bir diğerini düşündüğümüz çerçevedir. Bir kişi, neredeyse, yönelimleri olan bir varlık olarak tanımlanabilir. Böylece kişilerin kavramsal çerçevesi, bilimsel imgeyi *uzlaştırılması* gereken değil, daha çok ona *katılması* gereken bir şeydir. Böylece bilimsel imajı tamamlamak için onu, vakanın ne olduğuna dair konuşmanın daha fazla yolu ile *değil*, topluluğun dili ve bireysel yönelimlerle zenginleştirmek gerekir, yani yapmaya yöneldiğimiz eylemleri ve içinde bu eylemleri yapmaya yöneldiğimiz koşulları, bilimsel terimlerle anlamlandırarak, bilimsel kuramla kavradığımız dünyayı *doğrudan* amaçlarımızla ilişkilendirerek ve onu dünyamız yaparak, artık içinde yaşadığımız dünyaya yabancı bir ilave olmaktan çıkararak. Şimdi ortaya çıkan sorunlar olarak bilimsel imgenin, yalnızca imgelemde, yaşam tarzlarımıza bu doğrudan dahil edilişini gerçekleştirebiliriz. Ama böyle yapmak, eğer yalnızca imgelemdeyse, dünyadaki insanın açık ve bilimsel imgeleri ikiliğini aşmak demektir."[28]

Yaşama evreninin kategorik çerçevesi, kuramsal bilginin amaçlı eylemin rasyonelleştirilmesine hizmet edebileceği olası yorumlamaları sınırlandırır; ne var ki, amaçlı eylemi (bilim yoluyla rasyonelleştirilmesini de içererek) bilim kategorik çerçevesinde nesnelleştirdiğimizde, bu yaşama evrensel perspektifin salt bir görünüş olduğu ortaya çıkar.

---

[28] Sellars (1963), s. 40. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Sellars'ın bütünleyicilik kuramı çekicidir, ama tutarlı değildir. Ya bu savı, doğru ya da yanlış olabilen bir tümce olarak görürüz; o zaman bilimsel gerçekçiliğin varsayımlarına göre, bu tümce deneyimbilimsel bir kuramdan türetilebilmelidir. Ama analitik nedenlerle bu olanaklı değildir, çünkü nesneleştirici bilgi çerçevesinde ne bir bütün olarak yaşama evreni hakkında, ne de kuramsal bilginin yaşama evreni içinde kullanılması hakkında, önermelerde bulunulabilir. Yaşama evrensel perspektif, daha çok, empirik bilimlerin ilerlemesiyle ortadan kalkmalı, ve onun yerine bilimsel perspektif geçmeliydi. Ya da, bütünleyicilik savının kendisini bir bilgi olarak değil, örneğin belirli bir yaşama biçiminin kendini kanıtlamasının düzenleyici ilkesi olarak görürüz. O zaman, yaşama evrensel perspektifin içinin boşalmasının, bu perspektifle birlikte ona bağlı olan yaşama biçiminin dağılmasına ve salt toplumsal yaşamın betimlenişinin değil, bu gerçekliğin kendisinin de bir nesnelciliğe sapmasına yol açacağı olasılığını kesin bir biçimde dışlayamayız. Sellar'sın bütünleyicilik savı şu çelişkiyi gizliyor: bir yanda, her bilgi, bu unvanı hak edecekse, nesneleştirici bilginin deneyim bilimsel biçimine aktarılabilmelidir; öte yandan bu bilginin yaşama evrensel perspektife entegrasyonu için, anılan koşul için yeterli olamayan bir bilgi postule edilmelidir. Açık insan imgesi de yalın tümcelerle dile getirilebilmelidir, yoksa o böyle belirsiz bir anlamda "imge" olmazdı. Bilimci insan imgesiyle, doğru tümceleri olanaklılaştırmak hedefine ulaşılır. Bu bilişsel statüye sahip olmadan, kuramsal bilginin, eylemin rasyonel bir biçimde yönlendirilmesi amacıyla kullanılabileceği bir çerçeve sunamazdı.

b) Sellars'ın bütünleyicilik savının tutarsızlığı, bilimci bir bilgi programının çelişki içermeyecek bir biçimde geliştirilemeyeceği anlamına gelmez. Sadece, bu programın gerçekleştirilmesinin pratik sonuçlarının, daha çok, eyleyen öznelerin kendilerini radikal bir biçimde nesneleştirmeleri çizgisinde yer alacaklarını gösterir. Sosyokültü-

rel yaşama biçimini, yaşama evreninin yapılarından koptuğu bir durumu, Husserl, "Avrupa Bilimlerinin Bunalımı" makalesinde önceden görmüştü. Husserl, bu durumu, bilimsel gerçekçiliğin karşısına koyduğu *görüngübilimsel bir bilgi programıyla* karşılamak istiyor. Husserl, nesneleştirici bilginin tüm biçimlerinin, hâlâ yaşama evreninde bir köklerinin bulunduğunu göstermeye çalışıyor. Bilimsel nesne alanının kuruluşu, öznelerin, bir yaşama evrenindeki kuram öncesi bilgisini gereketiriyor. Husserl'in bu yaşama evrenini, yine temeldeki bir öznelliğin aşkınsal ürünlerine nasıl dayandırdığı, burada bizi ilgilendirmiyor. Yalnızca, Husserl'in, yaşama evreninin yapılarının, bilimin ardına geçilemez temeli olarak tanımlamakta kullandığı aşkınsal düşünce figürünü anımsamak istiyorum: yaşama evreninin kategorik çerçevesi, sadece bilimlerin sonuçlarının, yaşama praksisine onlarla girebildikleri yorumlamaları sınırlandırımıyor; Husserl'e göre bu çerçeve bilimsel bilginin kendisi için de *kurucudur*. Bu açıdan, doğa - bilimlerinin bilgigerçekçi bir anlayışı nesnelci olarak görülmelidir; çünkü kuramsal temel kavramların seçimi ile, yaşama evrensel praksisin temeli arasındaki kurucu bağıntıyı görmezden gelmekte ve böylelikle deneyimbilimsel kuramları, görünüşteki gerçekliğin temelinde yatan yapıların betimlenişi biçiminde, yanlış anlamaktadır. Bu bakımdan, nesnelcilik eleştirisi, haklı olarak nesneleştirici işlem yapan bir bilim praksisinin, yanlış bilimci özanlayışına yönelmektedir. Bu eleştiri, Bilim praksisinin kendisine, yaşama evreninin doğa bilimleri modeline göre ulaşılabilir kılınması gerektiğinde, yönelmektedir. Bilimci bilgi programını izleyen, doğalcı davranış bilimleri ve doğalcı sosyal bilimler nesnelci kabul edilirler, çünkü bilen, konuşan ve eyleyen öznelerin soruşturulabilir sezgisel özanlayışına ve yeniden kurulabilir, kuram öncesi bilgisine dayanan ve böylelikle yaşama evrensel perspektifin ontolojik-epistemolojik önceliğine layık olan bir bilgiyi engellemektedirler. Yanlış bir yaşama praksisinin nesnelciliği, yaban-

cılaştırılmış bir yaşama praksisinin nesnelciliğine dönüşmelidir. Bu ütopyanın ön belirtileri parantez içine alındığında, burası, birbirlerine simetrik duran karşılıklı öznelcilik ve nesnelcilik suçlamalarının yakınsama noktasıdır.

Ana hatlarını verdiğim temel yaklaşımları burada sistemli bir biçimde sınayamam. Bilimci bir konumla, aşkınsal felsefesel bir konum arasındaki bilgikuramsal tartışmada zayıflıklar vardır. Her iki konum da, bilimlerin belirli kategorilerinin rasyonel olarak uygulanamaz olduklarını, ama uygulandıklarında pratik açıdan önemli sonuçları bulunan hatalara yol açmak zorunda olduklarını kanıtlamaları gereken çıkmaz argümanlarına dayanmaktadırlar. Bir yanda bilimcilik, iletişimsel deneyimleri yöntemsel olarak kullanan, nomolojik yasa bilimleriyle yapısal benzerliği bulunmayan ve yine de açıklama gücü olan kuramlar ortaya koyan sosyal bilimlerin olabileceğini dışlamak istiyor. Günümüzde, dilbiliminde, gelişme psikolojisinde ve toplum kuramında görülebilen, genel bilişsel yapıların, sonradan rasyonel bir biçimde kurulmalarına dayanan, kuramsal yaklaşım biçimleri, başarılı olsalardı, bu bilim tipiyle birlikte, bilimciliğin zeminini altından çekecek, gözden geçirilmiş bir nesneleştirici bilgi kavramı da yerleşirdi. Öte yandan, aşkınsal görüngübilim, sosyal bilimlerdeki ve davranış bilimlerindeki doğalcı yaklaşım biçimlerinin, şimdiye dek olduğundan daha başarılı işlem yaptıkları, sosyalteknolojik bilginin sağlam bir temeli için çalıştıkları ve yine de yaşama evrensel perspektifin önceliğini tehlikeye sokmadıkları olasılığını dışlamak istiyor. Bu da kesinlikten çok uzaktır. Ayrıca, genel bilgi (ve iletişim) ön dayanaklarını analiz etme yolundaki, aşkınsal felsefesel denemeler, ancak edinç kuramları anlamında, kuram öncesi bilginin varsayımsal sonradan kurmaları olarak anlaşıldıkları zaman, bağışıklaştırma suçlamasından kurtulabilirler.

İşaret ettiğimiz bu iki konumu, bilgi kuramları olarak değil de,

araştırma stratejisine ilişkin kararları sağlama almak isteyen, bilgi programlarının gerekçelendirilmesi olarak kavrarsak, temel ilke tartışması, yöntembilgisel bir düzlemde yeniden formüle edilebilir.

c) Sosyal bilimciler, gördüğümüz gibi, kendi kendisiyle ilişkili bir statüye giriyorlar: hem sıradan insanlar olarak hem de mesleki rolleri içinde, araştırma nesneleriyle yapısal benzerlik taşıyan sosyal yaşama evrenlerine giriyorlar. Bu yüzden, içine iletişimsel eylemin girdiği ve iletişimsel deneyimlerde de yararlandıkları, yaşama pratiğinde edinilmiş sezgisel bir önbilgiyi kullanıyorlar. Şimdi soru, kuramsal temel kavramların, sosyal bilimcinin bu kuram öncesi bilgiyi kullanabileceği bir biçimde mi seçileceği, yoksa kuram oluşturmanın, kuram öncesi bilginin sistemli olmayan, en fazla bulgusal bir önem taşıyabileceği bir biçimde mi düzenleneceği sorusudur. Bu sorunun yanıtı, yaşama evrensel perspektife bağlanmış bir bilginin statüsünü nasıl değerlendirdiğimize bağlıdır. Buna, haksız bir biçimde "bilgi" denilirse, bir bilişi kaynağı oluşturmaktan çok, bir tedirginlik ve yanılgı kaynağı oluşturuyorsa, sosyal araştırmacıyla nesne alanı arasındaki düşünsemeli ilişkileri yok etmeyen tüm kuramsal yaklaşım biçimleri, antromorfizmlere düşerler; nesneleştirici bilgi aşamasına bile ulaşamazlar ve öznelci olarak görülmeleri gerekir. Buna karşılık, sosyalleşme süreçlerinde edinilmiş kuram öncesi bilgi, genel olarak iletişimsel eylemi ilkin olanaklıştıran genel bir bileşen içeriyorsa, düşünsemeli ilişkilerden sistemli bir biçimde yararlanmayan kuramsal yaklaşım biçimleri, verimsiz kalırlar. Doğalcı yaklaşım biçimleri, yanlış bir modelle, yanlış yola sokulurlar ve *nesnelci* olarak görülmeleri gerekir.

Birinci seçenek için, bilim tarihinden iyi gerekçeler gösterilebilir. Bilimsel devrimler çoğun, karşı sezgi karşıtı bilgilerle başlatılmışlardır. Fizik bilimin tarihi, doğa tasarımlarının sosyallikten arındırılmasının tarihidir. Doğabilimsel düşünce, yaşama evreninin yapıların-

da kök salmış bulunan dünya imgelerinin sezgileriyle ve önyargılarıyla bağlarını koparır. Sosyal bilimlerin tarihi de, benzer bir biçimde, toplum tasarımlarının insan unsurundan arındırılması (enthumanisieirung) tarihini oluşturmak zorunda değil miydi? Sıradan insanların, sosyalleşerek edindikleri bilgiye sistematik bir değer veren her yaklaşım biçimi, gelişigüzel yaşama evrenlerinin tikelciliğine ve doğal önlemlerine teslim olur. Buna karşılık, toplumsal yaşama bağlamının, doğası gereği simgesel olarak yapılandığı durumu, öteki seçenekten yanadır. Gündelik kuramlar, sadece dış doğanın üstüne örtülürler; ama toplum için kurucudurlar; çünkü ilgililer, eylemlerini, kendi gündelik yaşam kuramlarına göre yönlendirirler. Sıradan insanların kuram öncesi bilgisine dayanma, burada, bu tasarımların daraltttığı bir gerçeklik üzerine yanıltıcı tasarımlara bağlanmak anlamına gelmez. Sosyal bilimci, kendi kuram öncesi bilgisini işin içine sokmadıkça, kendi nesne alanını yorumlara ulaşılır bile kılamaz.

Bu alternatif şöyle stilize edilebilir. Toplum üyelerinin olduğu kadar, sosyal bilimcilerin de, kuram öncesi bilgileri, yalnızca sezgi karşıtı olarak kavranabilir bir toplumsal gerçeklik hakkında yanılsamaları dile getiriyorlarsa, kuramsal temel kavramların (ve araştırma tekniklerinin) öyle seçilmesi gerekir ki, yaşama evrensel perspektif zararsız kalsın – aksi durumda, daha nesne alanı, öznelci bir anlamda deforme edilmiş olur.

Sosyal bilimler, tartışmasız bir genel kuramlar gövdesini kullanırlarsa, şimdiye dek iki araştırma stratejisinden hangisinin daha başarılı olduğu sınanabilir. Aslında, kuramsal yaklaşım biçimleri, kesin bir başarıya ulaşmadan, birbirleriyle rekabet etmektedirler.[29] Nesnelci ve öznelci yaklaşım biçimleri arasındaki tartışmada, argümantas-

---

[29] R. W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York 1970; Bernstein (1976); Sh. Eisenstadt, M. Curetaru, *The Form of Sociology. Paradigms and Crises*, New York 1976.

yon konumu, iki tarafın da, çıkmaz argümanlarını karşıt tümcenin uygulanamazlığı için öne sürmek istemesi ölçüsünde, simetriktir. Bilimcilik, bunu şimdiye dek başaramamıştır;[30] ve doğalcı yaklaşım biçimlerinin karşıtları, olsa olsa davranışsalcılığın eleştirisini başarabilmişlerdir,[31] ama bilimci bilgi programı, sosyal bilimlerin klasik öğrenme kuramına dayandırılmasıyla gerçekleştirilemez – belki nöropsikoloji ya da nüfus genetiği daha başarı vaad eden düzeyler sunarlar.[31a]

Bu tartışmada minimal bir konumla yetinebilirim. Karşılıklı eleştirinin temelindeki öncüller, araştırma stratejilerinin *gelecekteki başarısında* sınanabilirler. Hiçbir tarafın moralini a priori bozmasına gerek yok. Her iki bilgi programı olanaksız değildir, çünkü bilgiyi yönlendiren ilgiler her durumda başka bir doğrultuyu hedefliyorlar: doğalcı yaklaşım biçimleri en elverişli durumda, kategorik olarak nesnelci olmayan kuramların anlaşma bilgisinden ayrılan bir kullanma bilgisi potansiyeli üretebilirler. Bilimci araştırma stratejilerinin, şimdiye dek kullanışlı kuramlara vardırmamış olması, elbette açıklanması gereken bir olgudur; ama, nesnelcilik eleştirisini, karşıt yönde gitmek için yeterince inandırıcı bulduğumdan açıklamaları araştır-

---

[30] F. Cunningham, *Objectivity in Social Science*, Buffalo 1973; A. Bohnen, *Individualismus und Gesellschaftstheorie*, Tübingen 1975; V. Vanberg, *Die zwei Soziologien*, Tübingen 1975.

[31] Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londra 1964; aynı yazarın: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt am Main 1975; Th. Mischel, *Psychologische Erklärungen*, Frankfurt am Main 1981.

[31a] Başka bir bakımdan, argümantasyon konumu simetriktir. Her iki tarafın da ulaşmaya çalıştığı hedefe, yani genel kuramların kurulmasına, sosyal bilimler alanında genel olarak ulaşılamayacağını varsayalım. Bu durumda, nesnelci olmayan bir araştırma stratejisi, bizi henüz ulaşılabilir bir hedefe, yani sıradan insanların kuram öncesi bilgisinin netleştirilmesine yakınlaştıracaktır. Sosyal bilimler şimdiye kadar sağduyu'nun zaten bildiğinin netleştirilmesi çizgisinde yürüdüler. Doğalcı bir araştırma stratejisi, bunu bile başaramadı.

mak benim görevim değildir. Nesnelci olmayan araştırma stratejilerinin de, şimdiye kadar bilimci stratejilerden daha büyük bir başarı elde edemeyişlerinin nereden kaynaklanabileceğini bulmakla ilgilenmeliyim. Bu başarısızlığın bir nedeni olarak, sosyal bilimlerdeki eylem kuramlarının, "anlam" kategorisini, temel kavramsal çerçevelerine almış, ama yöntemsel olarak kabul edilmiş bir kuram öncesi bilginin sonucunda doğan sorunlardan kaçmış olmalarını görüyorum. Sosyalbilimsel nesnelcilik, kuramsal tutumun masumiyetini, temel kavramlarda önyargılanmış bir gözlemci perspektifiyle sınırlandırılma yoluyla korumak için, katılımcı perspektiflerinin etrafından dolaşmaya yarayan büyük çapta birkaçma manevrası olarak kavranılırsa, o zaman, geleneksel eylem kuramlarından bir sonuç çıkarılabilir: gerçi bu kuramlar temel kavramları gevşetmektedirler, ama bunu sadece işin içinden daha mütevazi birkaçma manevrasıyla sıyrılmak için yapmaktadırlar.

d) Bu savı, giderek artan bir radikallikte düşünsenmiş anlama sorunsalına yanıtlar olarak düzenlediği üç konumu örnekleyerek, inandırıcı kılacağım.

1) Özellikle biyolojide ikna edici uygulamaları bulunan, kendi kendini düzenlemiş sistemler kuramı,[32] bilişi kuramının dilindeki düzenleme olaylarını betimliyor. Toplumsallaşmış öznelerin iletişimsel eylemi, bir bilişi aktarımı modeline sokulabildiği ölçüde, sibernetik temel kavramları, sosyalbilimsel kuramların, sistemkuramsal açıdan ele alınışı için uygun düşüyorlar. Bu deneme, iki düzeyde yapılmıştır. Sosyalbilimsel sistem kuramının geleneksel biçimleri,[33] sibernetik ve eylem kuramsal temel kavramların birbirine eklenmesiyle yetiniyorlar. Luhmann'ın, eylem kuramsal temel kavramları, sistemkuramsal açıdan yeniden formüllendirme denemesi, daha radikaldir.

[32] W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londra 1965.

[33] W. Buckley, *Sociology and Modern System Theory*, Englewood Cliffs 1967.

Luhmann bu kavramları artık, Parsons gibi çeviri yoluyla heterojen bir temel kavramsal çerçeveye eklemek istemiyor. Luhmann dilsel uzlaşımları saptamakla yetinmiyor, tersine, daha baştan, sosyal eylemi, haberleşme tekniğinin sorunlarından doğmuş bir iletişim araştırmasının araçlarıyla betimliyor.[34] Bu araştırma, dilsel iletişimi, yönetme görünümüne indirgiyor. Böylece Luhmann, birkaç örnek vermek gerekirse, "*anlam*"ı, mevcut sayılan olasılıklar alanındaki edimsel seçmeleri denetlemeye izin veren bir seçme biçimi olarak tasarlıyor. "*Eylem*"i, bir etkileşim sistemine atfedilebildiği ölçüde, bir seçme olayı olarak anlıyor. "*Etkileşim sistemleri*" ikili bir olumsallıkla tanımlanmışlardır: ego ve alter ego, her defasında kendi davranışlarını ve ötekinin davranışını, olumsal bir kararın sonucu olarak görürler. "İletişimsel ilişkiler" seçmeci eylemin egosunun ve alter egosunun koordine edilmesine yararlar, burada *dilsel* iletişim yüksek seçmecilik farklarını hem olanaklılaştırır, hem de aşar. Bu ve benzeri yeniden formülllendirmelerde, dile ve eyleme ilişkin temel kavramlar, sistem kuramsal olarak buharlaştırılırlar.[35]

2) Sosyalbilimsel sistem kuramları "anlam"ı kuramsal temel kavram olarak, anlama sorunsallarının (doğalcı davranış bilimlerinde itiraf edildiği gibi) araştırma tekniğinden kaynaklanan zorluklar maskesi altında ortadan yitecekleri biçimde, yeniden tanımlarlar ve yokmuş gibi tanımlarlarken, eylem kuramları, öznel yaklaşım biçiminin sonucunda ortaya çıkan sorunları, bütünüyle gözden kaçmayacak bir biçimde nötralize edemezler. Kendi kendini düzenleyen sistemler kuramının hazır tuttuğu nesnelci bağlantı çerçevesine geri çekilemezler. Eylem kuramsal temel kavramlar, içinde, eyleyen öznelerin yön bul-

---

[34] C. Cherry, *On Human Communication*, New York 1957.

[35] N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie," J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung*, Frankfurt am Main 1971.

dukları kavramsallığı netleştirirler. En azından, örtük olarak, dil ve eyleme edinci bulunan öznelerin kuram öncesi bilgisini rasyonel bir sonradan kurulması iddiasıyla bağlanırlar ve bu yüzden, yöntembilgisel açıdan bakıldığında, dille sağlanan etkileşim kuramının eşiğinin berisinde yer alırlar. Varlıklarını, zaten iletişim olaylarının bilişi kuramıyla yorumlanmasına borçlu olan kavramlarla ikame edilemezler. Kuram oluştururken, eylem modellerini temel alan, antropolojik, sosyolojik ve ekonomik araştırma doğrultularının çoğu, yine de, kuramsal temel kavramlar, bir yanda nesne alanının kuruluşu ve kuram oluşturma, öbür yanda verilerin kazanılması, yani iletişimsel deneyimlerin verilere dönüştürülmesi arasındaki bağıntıyı karartan, yöntembilgisel bir özanlayışı korumuşlardır. Anlamı anlama ve yorumlama soruları, temeldeki eylem modeli, sosyal eylem ve yorumlama arasındaki yapısal bağıntıyı yansıtmak için zayıf, kavramsal olarak az karmaşık olduğu sürece, yalıtılmış bir biçimde incelenebilirler. Ancak düşük karmaşıklıktaki eylem modellerini (kurallara uyma ve toplumsal oyun modelinden, amaçlılık ve rasyonel seçim modellerine ve normlarla yönlendirilen ve dramaturjik eylem modellerine dek) kavramsal açıdan, iletişimsel eylem kavramıyla, yorumlama ve anlamı anlama, eylemin kendisini temel özellikleri olarak tanılanabilecek bir biçimde zenginleştirdiğimizde; toplumsal yaşama bağlamının doğal yorumbilgisi, artık araştırma tekniğini ilgilendiren kısmi bir sorun boyutuna indirilemez. Bu durum sosyolojinin bilincine, etnoyöntembilgisiyle birlikte girmiştir; kendini eleştirel bir biçimde anlayan toplum kuramının değişik biçimlerine uzun süredir bulaşmıştır.

3) Bu bakımdan, A. Schütz'ün görüngübilimsel eylem kuramı bir sınır durumunu oluşturur. Henüz etnoyöntembilgisinin ve felsefi yorumbilgisinin beri yanında duran Schütz, önceden simgesel olarak yapılanmış bir gerçekliğe, anlamı anlayıcı yaklaşmanın içermelerini en tutarlılıkla düşünmüş olan kişidir. Sclhütz, eylem kuramsal temel

kavramları seçtiğimizde, en azından üç yöntemsel ön karar aldığımızı görüyor. *İlkin*, toplumsal gerçekliği, gündelik yaşam eyleminin ve gündelik yaşam deneyiminin, yani doğrudan katılımcıların iletişimsel anlaşma ve anlama süreçlerinin bir kuruluşu olarak kavranılacağı biçimde betimlememek. Anlamı anlama, sosyal bir yaşama evreninin üyelerinin, ayrıcalıklı deneyim kipidir: "Verstehen esas olarak sosyal bilimcinin kullandığı bir yöntem olmayıp, sağduyusal düşünmenin sosyokültürel dünyanın bilgisini ele geçirdiği özel bir deneysel biçimdir."[153] Elbette, sosyal bilimcinin de bu deneyim kipinden yararlanması gerekir. Sosyal bilimci, verilerini anlamı anlama ve yorumlama üzerinden kazanır. Bu da, Schütz'ün (M. Weber'le ve W. I. Thomas'la birlikte) bir postula biçimini verdiği ikinci karardır: "İnsan eylemlerini açıklamak için bilim adamı hangi bireysel anlak modelinin kurulabildiğini ve gözlemlenen olguları açıklamak için, tipik olarak içerdiklerine, böyle bir anlağın anlaşılabilir ilişki içindeki etkinliğinin sonucu olarak ne atfedilebileceğini sormak zorundadır. Bu postulata uygunluk, insan eyleminin bütün türlerine ya da böyle bir eylemin ya da bir eylemin sonucunun aktör açısından taşıdığı öznel anlama göre sonuçlarına gönderme yapma ve olanağını güvenceler." (Schütz 1967, 43) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Ama bu postulanın, Schütz için, araştırma tekniği açısından bir önemi yoktur; belki bu postuladan, daha çok, *üçüncü bir*, kuramın kuruluşunun özgül bir sınırlanışı sonucu çıkar. Sosyal bilimcinin hipotezlerini oluşturduğu kuramsal kavramlar, belirli bir ölçüde, ilgililerin kendi konumlarını ve katıldıkları eylem bağlamını yorumladıkları kuram öncesi kavramlarla bağlantılı olmalıdır. Elbette Schütz, sosyal bilimlerin "çifte yorumbilgisel" ödevinden; kuramın, anlatımları, kuramın yardımıyla açıklanacak olan katılanların gündelik yaşam anlayışına böyle içsel bir bağlantılandırılışı, sonucunun, neden zorunlu

[153] Schütz (1967) s. 56. [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

bir biçimde çıktığını temellendirmiyor. Basitçe şöyle postule ediyor: "İnsan eyleminin bilimsel bir modelindeki her terim, bireysel bir aktör tarafından, günlük yaşamın sağduyusal yorumuna göre diğer insanlar için olduğu kadar aktörün kendisi için de anlaşılabilir olan tipik kurmanın gösterdiği tarzda, yaşanan dünyada uygulamaya geçirilmiş bir insan edimine izin verecek şekilde kurulmuş olmalıdır. Bu postulaya uygunluk, sosyal bilimcinin kurduklarıyla sosyal gerçekliğin sağduyusal deneyiminin inşa ettikleriyle tutarlı olmasını garanti altına alır." (Schütz 1967, s. 44) [Metinde İngilizcedir, –y.n.] Bu postulat, herhalde bu sert anlatımıyla değil, ama özü itibariyle savunulabilir. Bu postula da, sosyalbilimsel bilginin nesnelliğini tehdit edici bir tümce içeriyor. Schütz bu tümcenin keskinliğini gidermeye çalışıyor. Bu deneme, sonunda onun da, anlama sorunsalının sonuçlarından kaçtığını gösteriyor.

e) İlk önce, Schütz'ün uygunluk postulatını nasıl temellendirebildiğine değineceğim. Doğalcı yapıdaki kuramlar, gözlemlenebilir durumların ve olayların nesne alanlarıyla ilişkilidirler. Bu kuramların sınanacağı veriler, gözlemlere dayanırlar; gözlemlerin nesnelliği, ilkesel olarak, fiziksel ölçmlerle güvencelenebilir. Sözü edilen, verilerin, kurama bağımlılığı, aynı gözlemlerin, değişik kuramların ışığında farklı farklı yorumlanabilcekleri ve böylelikle değşik veriler halinde yeniden biçimlendirileceği anlamına gelir. Ama bu yorumbilgisel belirsizlik, her defasında ölçmeler yoluyla netleştirilmiş gözlemlerin özdeşliğinin tehlikeye düşeceği anlamına gelmez. Farklı farklı kuramlarca, değişik biçimlerde yorumlananlar, hep aynı ölçme sonuçlarıdır.

Bu fiziksel ölçmeler noktası, doğalcı yapıda olmayan kuramlarda eksiktir. Bu kuramların sınandıkları veriler, fiziksel bir ölçme praksisinde, değil, tersine iletişimsel eylemde yapılmış deneyimlere dayanırlar. Gözlemlerin verilere dönüştürülebilmeleri için, ölçüm sonuç-

larının, kuramsal kavramlara (gerektiğinde daha çok sayıda yorumlama aşaması üzerinden) bağlanabilecekleri güvencelenmiş olmalıdır. İletişimsel deneyimlerin verilere dönüştürülebilmesi için, kuramsal kavramlarla fiziksel ölçmelerin sonuçları arasındaki kavramsal bağıntının yerine bir eşdeğer geçmelidir: iletişimsel eylemlerin, sosyalbilimsel kuramın kavramlarına bağlanabilecekleri güvencelenmiş olmalıdır. Kuramsal kavramlar (gerektiğinde daha çok sayıda yorumlama aşaması üzerinden), katılanların (ve katılımcı gözlemci olarak sosyalbilimcinin) kendi anlatımlarını yorumladıkları dile çevrilebildiğinde, bu koşul yerine getirilmiş olur. Ve Schütz bu istemi, upuygunluk postulatıyla formüle ediyor. Ama bu postuladan, tehlikeli sonuçlar çıkıyor.

Gelişigüzel (doğallıkla, ölçme aygıtları üzerinden, kuramların da işin içine girebildiği) fiziksel ölçme işlemleri, temel uzam, zaman ve kütle ölçmelerine dayandırılabilirler[36] ve bu ölçmeler de yine evrensel yapıdaki bazı temel düşünme işlemlerine dayandırılabilirler.[37] Bu yüzden, fiziksel ölçmelerin sonuçları, evrensel bir dil içinde formüle edilebilirler. Buna karşılık, sosyal bilimcinin kendi nesne alanında hazır bulduğu ve, eğer iletişimsel deneyimler yapıyorsa, onlara en azından gücül olarak katılmak zorunda olduğu, dil oyunları, tikel özelliktedirler. Upuygunluk postulatı, kuram dilinin, bu doğası gereği somut dil oyunlarına bağlanmasını istemekle, kuramın deneyim ilişkisini güvencelemekte, ama aynı zamanda evrensellikten vazgeçmeyi de gerektirmektedir. Çünkü sosyalbilimsel bir kuram hem somut bir yaşam biçiminin kavramsallığına bağlanıp, hem de bu kavramsallığı, (hem sosyal bilimcinin hem karşılaştığı hem de berabe-

[36] W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967; P. Lorenzen, O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannh. 1973; G. Böhme, *Protophysik*, Frankfurt am Main 1976.

[37] J. H. Flavell, *The Development Psychology of Jean Piaget*, New York 1963; H. G. Furth, *Piaget and Knowledge*, Englewood Cliffs 1969.

rinde getirdiği) kültürel özanlayışın bağlamından kopacak biçimde nasıl aşabilir?

Schütz bu kaygıyı, sosyalbilimsel "gözlemci"nin, kendisini, kendisinin ve incelediği gündelik yaşama praksisinin yaşama evrensel perspektifinden ayırmasına izin veren, kuramsal bir tutum aldığına işaret ederek karşılıyor. Biz, bir sosyal yaşama evreninin üyeleri olarak bir "biz ilişkisi"nin içinde yer alırken, yaşama evreninin uzamsal zamansal koordinat sisteminde ben ve gruba özgü bir yer alırken, diğerlerine ya da alter ego'ya karşı ego olarak davranıp, kendimizi seleflerimizden, çağdaşlarımızdan ve haleflerimizden ayırırken, kültürel kendiliğinden anlaşılırlıkları benimserken vb.; sosyalbilimsel gözlemci kendini, kendi doğal (ya da dil başarımsal) tutumundan koparır ve kendi yaşama evreninin ve genelde herhangi bir yaşama evreninin ötesinde, yani dünya dışında bir yere yerleştirir. İlginçtir ki, gözlemcinin nesneleştirici tutumu, kuramcının tutumuna model oluşturmaz. Çünkü, öteki üyelerin iletişimini, bir üçüncü kişi tavrıyla betimleyen bir üye, henüz ortak sosyal yaşama evreninin bağlantıları içinde yer almaktadır. Bu kuramsal tutum, gözlemcinin değil, "ilgilenmeyen birinin" tutumu olarak karakterize edilir: genel olarak, gündelik yaşamdaki, biyografik kökleri olan ilgilere bir mesafe kazanır. Ama Schütz, Husserl gibi özel bir yargıdan kaçınma yöntemine (Epoché) başvuramayacağı için, yaşam evrensel perspektifin nötralize edilişini başka türlü açıklamak durumundadır: "Sosyal bilimci sosyal dünya içinde 'burada' yoktur ya da daha kesin olarak söylersek, o kendi konumunu o dünyanın ve bilimsel girişimiyle ilgisi olmaksızın ona iliştirilen uygunluklar sisteminin içinde görür. Mevcut bilgi birikimi, biliminin gövdesidir ve açıkça öyle yapamayacağını söylemedikçe buna kesin gözüyle bakmak –bu bağlamda bilimsel olarak soruşturulmuş anlamında– zorundadır. Bilimin bu toplam gövdesi, bilimsel bir biçimde inşa etme yöntemleri dahil olmak üzere, biliminin yöntem-

lerini de içerir. Bu bilgi birikimi, insanın günlük yaşamda elinin altında olandan tamamen başka bir yapıdadır. Bilimsel problem bir kere kurulduktan sonra tek başına uygunluklar yapısını da belirler." (Schütz 1967, 39) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Bilimlerin değer sistemini, kendi gündelik yaşam praksisinin değer sisteminin yerine koymak, bilim adamının kararıdır ("by establishing the life-plan for scientific work" [bilimsel eser için yaşam planını kurarak, –y.n.]), bu karar, doğal tutumu, kuramsal tutumla değiştirmeyi gerçekleştirmeye yetecektir.

Bu açıklama doyurucu olamaz. Kuramsal tutum yalnızca, bir bilim adamı gibi davranma güdüsüyle belirlenmişse, ve bilim adamının değer sistemi, yine kuramsal ilgilerin, pratik ilgiler karşısında öncelik taşımalarıyla tanımlanacaksa, bir döngü içinde deviniyoruz demektir. Bu özel değer yöneliminin, asıl sorunu; yani, kuram oluşturmayı, sosyal bilimcinin nesne alanında hazır bulduğu, iletişimsel olarak edinilmiş kuram öncesi bilgiye, kuramsal önermelerin geçerliliğini, (karşılaşılan ve birlikte getirilen) yaşama evrensel bağlamın yerel uzlaşımlarına dayandırmadan, çevrilebilirliğin güvencelenmiş kalabileceği bir biçimde bağlayabilme sorununu, çözmeye nasıl bir katkıda bulunduğu açıklık kazanmadığı sürece; upuygunluk postulatıyla sorgulanan, bilginin nesnelliği, sosyal bilimsel gözlemcinin kuramsal tutumuna işaret edilerek temellendirilemez.

Schütz bu arada, bir çözümün başlangıç noktasını görmemize izin veren bir değinmede bulunuyor: "Verstehen, gözlemcinin özel bir durumunun, başka gözlemcilerin deneyimlerince kontrol edilemeyeceği anlamına gelmez. En azından bir bireyin, başka herhangi bir bireyin belirli koşullar altında kontrol edebildiği kişisel duyumsal algılayışlarıyla aynı oranda kontrol edilebilir" (Schütz [1967], 56) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]. Yanlış yöneltilmiş iletişimsel deneyimlerin olası düzeltisi, deyim yerindeyse, iletişimsel eylemin içinde yer alıyorsa;

sosyal bilimci bilgisinin nesnelliğini, kurgusal bir "ilgilenmeyen kişi" rolüne ve iletişimsel olarak ulaşılabilir yaşama bağlamının dışındaki, ütopik bir yere sığınarak güvenceleyemez. Sosyal bilimci, bu anlamanın nesnelliğinin koşullarının bilgisiyle, katılımının içermelerinin bilincine düşünsemeli olarak varıp varamayacağını saptamak için; bu koşulları daha çok, içine girdiği anlaşma süreçlerinin genel yapılarında, aramak zorunda kalacaktır. Bu düşünceyle birlikte, birinci altbölümün sonunda, Skjervheim'la birlikte ulaştığımız noktaya geri dönüyoruz.

3. Kuram Stratejisine İlişkin Kararlar: Düşünseme, Kurma, Yeniden Kurma

A. Schütz, tam bir yöntembilgisel bilinçle, anlama sorunsalından çıkan sonuçları, radikal bir biçimde sonuna dek düşünmeden, sosyolojide nesnelci olmayan bir yaklaşımdan yana karar verdi. Schütz'ün, sıradan insanın dil başarımsal tutumuyla, sosyal bilimcinin kuramsal tutumu arasında gördüğü karşıtlığın nasıl aşılabileceğine ilişkin inandırıcı bir açıklama vermiyor. Bu karşı karşıya koyma, yalnızca ilgisiz kalan ya da katılmayan bir gözlemcinin üçüncü kişi tutumunun deneyimin nesnelliğini olanaklılaştırdığı varsayımına dayanıyor. Bu varsayımı bıraktığımızda, sosyalbilimsel kuramların bağlama bağımlılığı sorunu acımasızca ortaya çıkıyor.

a) Sosyal bilimci, imlemini anlamak istediği iletişime, en azından gücül bir biçimde katılmak zorundaysa; ve bu katılım, bir görüş birliğinin ortaya çıkışını ya da başarısızlığını değerlendirebilmek için, doğrudan katılımcıları, onların iletişimsel anlatımlarıyla birleştiren geçerlilik iddialarına, tavır alması anlamına geliyorsa; o zaman sosyal bilimci kendi kuramsal kavramlarını, bağlamın içinde hazır bulunan kavramsallıkla, iletişimsel eylemde bulunanlarınkinden değişik bir biçimde bağlayamayacaktır. Sosyal bilimci, doğrudan katılım-

cıların, iletişimlerini sürdürdükleri, aynı olası anlaşma yapıları içinde devinir. Dil ve eylem yetisi olan her öznenin, hakim olmayı öğrenmiş bulunduğu bu genel iletişim yapıları, sadece varolan bağlamların yolunu açmazlar; sadece, katılımcıları, salt tikel olanın büyü çemberine çeken bağlamlarla ilişki kurmayı ve onları sürdürmeyi olanaklılaştırmazlar; bu yapılar, aynı zamanda, verili bir bağlamı delmeye, onu içerden parçalamaya ve aşmaya, pratikte ortaya çıkmış bir görüş birliğine müdahale etmeye, yanılgıları gözden geçirmeye, yanlış anlamaları düzeltmeye vb. yarayan eleştirel araçları da verirler. Anlaşmayı olanaklılaştıran aynı yapılar, anlaşmanın düşünsemeli bir özdenetimi için olanaklar da sağlarlar. Sosyal bilimcinin, gündelik yaşam eyleminin bağlamlarına, gücül bir katılımcı olarak girmekle, sistemli bir biçimde yararlanabildiği ve bu bağlamlardan çıkarak, onların tikelliğine karşı öne sürebildiği, bizzat iletişimsel eylemin içinde bulunan eleştiri potansiyeli budur.

Bu savı, burada doğmatik bir biçimde ortaya koyuyorum. Bu savın temellendirilmesi, bir iletişimsel eylem kuramının, biçimsel pragmatik uygulanışını gerektirir. Bu hazırlayıcı düşünüşlerde, yalnızca, böyle bir kurama götüren yöntembilgisel soruları ele alıyorum.

Önce, Schütz'le birlikte upuygunluk postulatından kaynaklanmakta birleşen, ama Schütz gibi, ilgisiz kalan bir gözlemcinin dilkuramsal tutumunu, basitçe, katılımcının dilbaşarımsal tutumunun karşısına koymayan, üç kuramsal yaklaşım biçimini ayıracağım. Bu üç konumun ortak noktası, kuramın bağlamla bağını, hem sıradan insanların hem de sosyal bilimcilerin eşit ölçüde yararlandıkları, kendi kendini düzelten araçlarla denetleme çabasıdır. Bir yandan, varsayılan bağlamların *düşünsenmesini* ve öbür yanda da saydam, bağlamdan bağımsız uzlaşımların *kurulmasını* kastediyorum.

Bu durumlarda, düşünüşün başlangıç noktası aynıdır. Sosyal bi-

limci, kendi nesne alanını iletişimsel olarak açabilmek için, sıradan bir insan olarak sahip olduğu edinçlerden yararlanmalıdır. Kuram oluşturma da, o anki bağlama, iletişimsel deneyim üzerinden bağlanır. Sosyal bilimci bu bağlama sadece kendi kuram öncesi bilgisi sayesinde girebilirken, kuram oluşturma adeta, sosyal bilimcinin kendi edincini ve ön anlamasını edindiği bağlama bağlıdır. Kuramcı, sosyal bilimsel temel kavramların, çifte bağlam bağından, soyut bir biçimde, yani, keyfi bir tutum değiştirme edimiyle, kurtulamaz. Bağlam bağını ya düşünseme yoluyla, bilinçli olarak, ya da kurma yoluyla geçersiz kılmayı denemek zorundadır.

b) A. W. Gouldner'in "düşünsemeli bir sosyoloji" için programı, birinci yöntemin örneğini veriyor.[38] Sosyal bilimsel bir nesne alanını tanımlayan ve böylelikle, temel sorunları, deneyim zeminini ve analitik düzlemde elverişli sınama işlemlerini, önceden belirleyen temel kavramların kökleri, kuram öncesi temel kavrayışlarda ya da normal durumda arka planda kalan kabullerde bulunmaktadır. Bir kuramın kategorik çerçevesinin, bu tür arka plan kabulleriyle örtük bağıntısı bir "domain assumption"da [alan varsayımı, –y.n.] cisimleştirilir: "Alan varsayımları yalnızca tikel bir alanın üyelerine uygulanan arkaplan varsayımlarıdır; sonuçta bir alanın metafizikleridir. İnsan ve topluma ilişkin olan alan varsayımları, örneğin, insanların rasyonel ya da irrasyonel olduğuna inanma eğilimleri içerebilir; yani toplum istikrarsızdır ya da esas olarak stabildir; sosyal sorunlar planlı müdaheleler olmaksızın kendilerini düzelteceklerdir; insan davranışı öngörülemezdir; yani insanın gerçekliği onun duygularında ve duyularında yatar. İnsana ve topluma ilişkin alan varsayımlarının bu örneklerinin 'olabileceğini' söyledim, çünkü onların olup olmadığı yalnızca en sonunda, sosyologlarda dahil olmak üzere verili bir alana ilişkin olarak neye inandıklarıyla karar verilebilecek bir sorundur."

[38] A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970, 31.

(Gouldner 1970, 31) [Metinde İngilizcedir, -y.n.]

"Domain assumptions", bir kişinin olsun, bir araştırmacı topluluğunun olsun, normatif açıdan kapsamlı temel kavrayışlarını, bir yaşam öyküsünün ya da kolektif bir yaşam biçiminin iletişimsel deneyim bağlamıyla ve bununla ilgili kültürel geleneklerle bağlantılandıran bir paradigma işlevini görürler. Düşünsemeli sosyoloji, kuramsal yaklaşım biçimlerinin, bilimsel, sosyal ve yaşam öyküsel çevrelere yerleştirilmesini konu edinecektir. Kuramsal bilim tarihinin özgün bir durumu olarak anlaşılabilir. Özgün bir durum söz konusudur, çünkü sosyal bilimler, paradigmalarını değiştirerek, değişen çevrelerine özellikle duyarlı bir tepki verirler, bu arad bu çevreler de çoğun, sosyal bilimsel kuramların açıklaması gereken görüngüler alanını oluştururlar. Belki de, düşünsemeli sosyolojinin, kuramsal bilim tarihiyle karşılaştırılması, yanıltıcıdır. Bu yüzden, sosyalbilimsel kuramların temel kavramları üzerine üstkuramsal bir düşünseme, bu kuramın kendisiyle aynı statüyü isteyemez. Gouldner bu noktada bütünüyle açık değil. Sosyal bilimlerin özdüşünsemesiyle bilgi sosyolojisi arasındaki farkı şöyle görüyor:

"Daha eski ya da klasik 'bilgi sosyolojisi'nin çok özel bir deneyime ve onu ortaya koyan özel kişisel gerçekliğe bir tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir: düşünsel çarpıklıklar deneyimi, politik ideolojideki sınıf-kökenli farklılıklarca incelikli bir biçimde üretilir. Daha eski bilgi sosyolojisi, entelektüellerin ya da akademisyenlerin bu öteki tarafından, bilginlerin bu 'yabancı' bağlılıklarıyla biçimlendirilebileceği, bilgilendirilebildiği ya da yanlış bilgilendirilebildiğinin farkında olmayı esas alır. Bununla birlikte Düşünsemeli Sosyoloji ya da sosyolojinin sosyolojisi deneyimin bir parça farklı bir türünü esas alır; entelektüel yaşamın yalnızca dışsal olarak zorlanmadığını, içsel olarak da sosyal örgütlenmesinin zorlandığını ve onun ayrıca altkültürüne yerleştirildiğini ve böylece de kendi taahütlerine ihanet

etmesine yol açtığı konusunda uyarılabilir. Böyle bir farkındalığı esas almak, basit bir biçimde akademisyeni ve üniversiteyi daha geniş bir dünyayla rahatsız etmek demek değil, onların bu geniş dünyanın insansızlaştırılmasında etkin ve istekli eyleyenler olması demektir." (Gouldner 1970, 512) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Yöntemsel olarak düşünsemeden yararlanma, yeni özel bir sosyoloji kurmaya uygun değildir. Sosyal bilimci, doğmatik arka plan kabullerini düşünsemeyle bilince çıkararak, bir özyanılgıyı, iletişimsel eylem içinde, bir iddianın sunumsal içeriği ile, katılanların ortak bir bağlam anlayışı temelinde sessizce kabul ettikleri bir varsayım arasındaki pragmatik çelişkiye işaret ederek açıklayan sosyal bilim açısından, sıradan bir insan gibi davranır. Pragmatik bir çelişkinin açığa çıkarılması, esas olarak ya iddianın ya da sorunsal varsayımın gözden geçirilmesine götürür; bu sırada katılanlar, o ana dek naif bir biçimde varsayılmış bulunan bağlama karşı bir mesafe kazanırlar. Özneler arasında paylaşılan bir arka plan bilgisinin değiştirilmesini deneyimini yaşarlar. Dünyadaki bir şey hakkında yeni bir bilgi değil, tersine, bilme yetisine sahip, dünyadaki bir şey hakkında yanılmış özneler olarak kendileri hakkında yeni bir idrak edinmişlerdir. Benzer bir biçimde, düşünsemeli sosyoloji de, bilişiler değil, idrakler sağlayacaktır. Gouldner bu bağlamda "avareness"den [farkındalık, –y.n.] söz ediyor: "Farkındalık, kişiler ve bilgi arasında bir ilişki gerektirir; ama bilgi farkındalık için gereklidir, yeterli değildir. Farkındalık kişilerin bilgiye doğru *tavırlarına* döner ve onların bilgiyi elde etme ve kullanma becerisiyle bağlantılıdır... Düşünsemeli Sosyoloji'nin nihai hedefi, verili herhangi bir zamanda belli bir toplumda sosyologun kim ve ne olduğuna ve bir sosyolog olarak sosyal rolünün ve kişisel praksisinin eserini nasıl etkilediğine dair kendi farkındalığının derinleştirilmesidir." (Gouldner 1970, 494) [Metinde İngilizcedir, –y.n.]

Gouldner, Marksist kuram geleneğinde her zaman mevcut bulunan

kavrayışı yeniliyor.[39] Ama, sosyal bilimcinin yalnızca kişi olarak değil, mesleki olarak da kuramının varsayımları üzerinden, yine nesnel bilgiye açmak istediği toplumsal praksise bağlı olduğunun görülmesi, bizim, burada ve bugün, bağlamlarımızı, kuramsal önermelerimizin geçerliliğini, olumsal başlangıç koşulları üzerinde görelileştirmeyecekleri biçimde nasıl aştığımız gösterilmediği sürece, soyut ve sonuçsuz kalır.

c) Düşünsemeli bir sosyoloji sunan, sosyalbilimsel özdüşünseme, arındırıcı bir gücü ad hoc açındırabilir, bilincin değişmesine ad hominem götürebilir, ama zaten temel kavramlarında ortaya çıkma ve korunma bağlamlarına bağlı olmayan kuramların kurulması için sahici bir güvence vermez. Bu yüzden P. Loranzen'in temellendirdiği konstrüktivist bilim kuramı bir başka yoldan gidiyor. Hem matematiğe ve doğa bilimlerine hem de sosyal bilimlere ve tin bilimlerine uzanan bir temellendirme programı geliştiriyor.[40] Sosyal bilimler için konstrüktivizm özel bir önem taşır, çünkü kuram oluşturmayı, saydam olmayan bağlamlardan kurtarma hedefini güder.

Bir konstrüktivistin, incelemesi sırasında dilbaşarımsal bir tutuma girdiğini açıklamak önemlidir. Analizine, belirli bir bilim praksisini uygulayan bir araştırmacı topluluğunun üyesi olarak başlar. Bu katılımcı perspektifinden, mevcut praksisi, onu, "o anda zorunlu olan konu üzerinde uygun bir biçimde çalışan herkesin elinin altında, yaşamımızın önemli kuramsal ve pratik yönelimleri üzerine önyargısız anlaşma praksisi olarak, sonradan gerçekleştirilebilir bir biçimde bu-

---

[39] M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt am Main 1968, Cilt 2, s. 137 vd.

[40] Kamlah, Lorenzen (1967), Lorenzen, Schwemmer (1973); J. Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974; F. Kambartel, *Theorie und Begründung. Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis*, Frankfurt am Main 1976.

lunan"[41] bir prakis biçiminde yeniden örgütlenme amacıyla eleştirir. Böylelikle, gündelik yaşam praksisinin, bilim praksisiyle akılcı bir bağlantısı kurulabilir; ve bilim praksisi de, adım adım gerçekleştirilen yöntemseel bir yapı aracılığıyla, yaşama praksisi karşısındaki bağımsızlığını güvenceler: "Bilimi, akılcı ortaklıkla yükümlü bir praksis olarak yapmak, her adımı, özellikle dilsel ya da başka her işlemin ortaya konulmasını, onun (bu adımın) önyargısız ve konuyla ilgili argümantasyonda, tüm ilgillerin onayını alıp alamayacağı açısından sınamak demektir... Önyargısız anlaşma adımları, bu anlamda, dilsel anlaşma olmadan, yani adım adım anlaşılır bir biçimde kurulmuş bilim dili olmadan atılamazlar." (Kambartel 1976, 70 d.)

Bu öneriye göre, zaten gerçekleştirilmiş bir bilim praksisinin sonuçlarını düşünsemenin yerini, bu praksisin yöntemsel olarak düşünsenmiş bir yinelenişi, yani dilsel uzlaşımların adım adım temellendirilmiş bir kuruluşu alır. Bu sırada, yöntembilgici, iletişimsel eylemde bulunan her sıradan insanın, gelecekteki yanlış anlamaları, belirtik bir dil ayarlaması ile önlerken kullandığı bir aracı kullanır. Yine de bu aracı öyle kapsamlı ve sistemli bir biçimde kullanır ki, bilim dilinin yöntemsel yapısı, mantığın unsurlarında başlar ve adım adım tekil sosyal bilimsel kuramların temel kavramlarına kadar uygulanabilir. Bu kurmanın sonunda, bilim praksisi, açıklanmamış tüm yandilsel araçlardan kurtulur ve özerk bir biçimde, yöntemsel açıdan saydam bir doğru dilin çerçevesi içinde devinebilir. Konstrüktivist temellendirme programının ortaya konuluşuyla, birlikte, yöntemsel açıdan uygun kuramların içinde devindikleri tüm bağlamlar, bütünüyle saydamlaşmışlardır. Çünkü bir uzlaşımın konstrüktivist bir biçimde ortaya konması, zaten yöntemsel olarak ortaya konmuş varsayımlardan başkalarının yapılamayacağı anlamına gelir.

P. Lorenzen üstmatematikte korunan konstrüktivist temel düşün-

[41] Kambartel (1976), s. 70 vd.

celeri, dilin mantıksal analizine köktenci bir yön değişimi vermek için kullanıyor: yöntemsel olarak kurulmuş, bütünüyle saydam bilim, anlamanın disiplin altına alınmasına yaramakla kalmıyor, daha çok, bilimsel bilgini nesnelliğini olanaklılaştırması gerekiyor. Konstrüktivizm, Kant'ın bilgi eleştirisine, bilim eleştirisel bir eşdeğer vaad ediyor. Bu vaadin, tutulan yol üzerinden nasıl yerine getirilebileceği, bütünüyle açık değil. Bilimlerde ulaşılan kuramsal ilerlemeleri, bir dil eleştirisi, dil kuramlarının özeleştirel biçimlendirilmesi, yeniden biçimlendirilmesi ve sürdürülmesi süreci olarak anlayabiliriz; ama bu dil oluşturma süreçleri; yönleri, dilin düzenlenmesiyle önceden saptanamayacak olan araştırma süreçleri tarafından yönetilirler. Bu durum, kuramsal yaklaşım biçimlerinin başlangıçlarda yer aldıkları ve karşıt temel kavramsallıkların birbirleriyle rekabet ettikleri sosyal bilimlerde açıkça görülmektedir. Bu alanda kavramların konstrüktivisçe ortaya konmasında ve normlandırılmasında, bütünüyle keyfi bir yön vardır. Konstrüktivistlerin önerileri, düşünmenin ve konuşmanın, yani bilim öncesi edinçlerin evrensel kurallarıyla ilişkili oldukları ölçüde ikna gücü kazanırlar. Bu durum, *konstrüksiyon* önerilerinin, düşünmenin ve konuşmanın köklerine yaklaştıkça, gündelik yaşam praksisinde korunmuş kuram öncesi bilginin varsayımsal *yeniden* gerçekleştirilmeleri karakterini almalarıyla açıklanır. Bu tahmin doğruysa, o zaman, sosyalbilimsel temel kavramların bağlamla bağını denetim altına almayı ancak iletişimsel eylemin temelinde genel, rasyonel bir sonradan kurmaya açık, kuram öncesi bir bilgi yattığı zaman umabiliriz.

d) Apel'in ve benim, bir bilgi ilgileri kuramıyla giriştiğimiz üçüncü çaba da bu sonuca vardırıyor.[42] Bu kuram, mevcut bilimleri

[42] Apel (1973), Cilt 1 ve 2; aynı yazarın (hz.), *Sprachgramatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976; A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main 1969; Habermas (1973); aynca: W. Dallmayr (hz.), *Materialen zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse'*, Frankfurt 1974.

türlere ayırmayı ve empirist olmayan bir bilimler sınıflandırmasını temellendirmek amacını taşımıyor;[43] daha çok üç sorun bağlamından: birincisi, Ch. S. Peirce'nin aşkınsal pragmatik kavrayışlarının gerisinde kalan ve, bilimsel kuramların gerekçelendirme ve ortaya çıkma bağlamının, araştırma mantıksal bağıntısını ihmal ettiği için, bilimsel araştırmanın kurma sorunsalını körelten empirik bir bilim kuramının eleştirisinden; ikincisi, Dilthey'in aşkınsal-yorumbilgisel kavrayışlarının gerisinde kalan ve iletişimsel deneyim ile kuram oluşturma arasındaki araştırma-mantıksal bağıntıyı görmezden geldiği için, anlama sorunsalını yanlış anlayan ya da zararsız gösteren, sosyalbilimsel bir nesnelciliğin eleştirisinden kaynaklanmıştır. Üçüncü olarak, bilgi ilgileri kuramı, anlama sorunsalının düşünsemeli bir işlenişinden kaynaklanan iki bütünleyici tehlikeyi karşılamaya çalışmaktadır: bir yanda bilginin nesnelliği iddiası, (Heidegger'e ve Wittgenstein'a bağlanan) anlama kuramcılarının yorumbilgisel idealizmi tarafından çok çabuk terkedilmekte ve öte yandan, ortodoks bir biçimde Marx'a bağlanan tarih diyalektikçilerinin tarihsel materyalizmi tarafından, gönülsüzce üzeri örtülmektedir.

Sosyalbilimsel kuram oluşturmanın bağlama bağımlılığı ne arka plandaki kabullerin düşünsenmesiyle, ne de bütünüyle saydam bir bilim dilinin kurulmasıyla aşılamazsa, bilimsel araştırmanın düşünsemeli ilişkilerini baştan, kuramın içine alma düşüncesi akla yatkın gelmektedir. Özdüşünsemenin bu radikalleştirilişi sosyologların bilincini *her defasında* özeleştirel bir biçimde genişleten, düşünsemeli bir sosyoloji üzerinden, kendi oluşum bağlamı üzerine de önermelere izin veren düşünsemeli bir kurama götürür. Marx'ın kuramı, ancak, Lukács'ın erken döneminde yorumladığı biçimiyle, bunun için seçkin

[43] R. Simon-Schäfer, W. Ch. Zimmerli, *Theorie zwischen Kritik und Praxis. J. Habermas und die Frankfurter Schule*, Stuttgart 1975, s. 133-146.

bir örnektir.[44] Marx'ın toplum kuramı kendini, kapitalist toplumun, proleter sınıf bilincinde, kendi gelişme dinamiği temelinde oluşturduğu özanlayışını bilimsel netleştirilmesi olarak kavrıyor. Toplum kuramı temel kavramlarını, onların geçerlilik iddialarını, raslantısal bir sınıfsal duruşun perspektifiyle sınırlandırmadan, böyle bir sınıf bilincinin doğal yorumbilgisine bağlayabilişini açıklamak zorundadır. Bu özel bağlama bağlanmanın, toplumsal süreçlerin bilgisini neden engellememekle kalmayıp, en iyi bir biçimde olanaklılaştırdığını temellendirmek zorundadır. Marx, işçi sınıfının üretim sürecindeki nesnel konumunun, bu sınıfın özel ilgilerinin, tüm toplum üyelerinin genel ilgileriyle uyuşması sonucunun çıktığı argümanına dayanıyor. Bugün, bu ilgiyi, tüm üyelerin, tartışımsal bir irade oluşumunun olguya karşıt olarak kabul edilmiş koşulları altında onaylayabilecekleri yorumunu yapabiliriz. Böyle bir sınıfsal konum, toplumun yeniden üretme mekanizmasını tanıma çabasında engel oluşturacak yanlılıklar üretmez. Bu toplumun temel yapısını, sermaye ve emek arasındaki sınıfsal ilişki oluşturduğu için, işçi sınıfının ilgi konumu, kapitalist toplumun bilgisine ayrıcalıklı bir ulaşmayı sağlar.

Lukács'ın, Hegelci bir biçimde stilize ettiği bu yanlılık ve nesnellik, bilgi ve ilgi ilişkisi, hem yöntembilgisel hem de konudan kaynaklanan zorluklarla karşılaşır. Hegel'in mantığı, sınanmadan alınmak istendiğinde, ilgi durumlarının nesnel bir değerlendirmesini yapacağına güvenen bir toplum kuramının, bir yanda klasik doğal hukuk öğretilerinin ontolojik kabullerine bir eşdeğerlilik sunmayacak ya da öbür taraftа, örtük olarak değerlendiren kuramların doğalcı yanlışlarına düşmeyecekse, hangi normatif temele dayanabileceği, belirsiz kalmaktadır.[45] Konusal açıdan da, ortodoks bir sınıf analizi, ge-

---

[44] G. Lukács, *Werke*, Cilt 2: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied 1968.

[45] J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, s. 9-48.

lişmiş kapitalist toplumların değişmiş konumlanışlarına artık uygun düşmemektedir; daha bu yüzden, nesnelliği ve bilgiyi, ezilen bir sınıftan yana olmayla birlikte düşünmeyi öne süremez. Bununla birlikte, kendiyle ilişkili, kendi oluşum bağlamını kavrayan bir kuramın programına bağlı kalınmak isteniyorsa, bu türden zorluklar, bir bilgiyi yönlendiren ilgiler kuramının yönünü göstermektedirler.

f) Bu kuram, sosyalbilimsel özdüşünsemeyi, tüm özel oluşum bağlamlarından geçebilecek ve ilgi konumlarıyla nesnel bilgi olanakları arasında genel ve kökten bir bağıntıyı ortaya çıkarabilecek ölçüde radikalleştirmeyi denemektedir. Böyle bir programın ancak, yöntembilgisel özdüşünseme bilgikuramsal bir genellik kazandığında ve antropolojik açıdan derinlerde yatan bilgi ilgilerine ulaştığında başarı şansı vardır. Bu programsal yaklaşımı, onun da sonunda anlama sorunsalının yöntembilgisel irdelenişinin sınırlarına çarptığını ve düşünsemeden ve konstrüksiyondan yararlanma seçeneği üzerinden, bu sınırlardan dışarıya çıkardığını göstermek için, en azından kısaca özetleyeceğim.

Bilgi ilgileri kuramı, kuram tarihindeki bilimsel nesne alanlarının neden her zaman yeni biçimlerde ortaya çıktıklarını, ama hep yaşama praksisinde her zaman zaten önceden bulduğumuz nesneleştirmelere bağlandıklarını temellendirmek istiyor. Bu bağlanma, eyleme ilişkin deneyimleri verilere,yani bilimsel tartışımların bileşenlerine dönüştüren ve her defasında seçilen temel kavramların, olup bitenin bilim öncesinde zaten gerçekleştirilmiş nesneleştirilmesinin sınırları içinde yorumlanabilmelerini kesinleştiren, standartlaştırılmış ölçme işlemleri üzerinden gerçekleşir. Kuramların, kendi deneyim ilişkilerini korudukları işaretlemeler, ilgili bir bilim öncesi deneyim ve eylem bağlamının referans sistemiyle ilişkilendirilmişlerdir.

Aynı bağlamın bir başka görünümü, kuramsal olarak temellendirilmiş tümcelerin, yalnızca özgül kullanım bağlamlarında verilebile-

cekleridir. Şeylerin ve olayların görüngü alanı üzerine (ya da, fiziksel olarak ölçülebilir durumlarda açığa vuran derinlik yapıları üzerine) önermeler, yalnızca amaçlı rasyonel eylem için yönlendirmelere (teknolojilere ve stratejilere); önceden simgesel olarak yapılanmış gerçekliğin görüngü alanı üzerine (ya da, anlaşılabilir anlam bağlamlarında açığa vuran derinlik yapıları üzerine) önermeler, yalnızca, iletişimsel eylem için yönlendirmelere (pratik bilgiye) çevrilebilirler.[46] Kuramsal bilginin bu gizli eylem bağıntısı, araçsal ve iletişimsel eylemin, epistomolojik açıdan temel kategoriler oldukları kanıtlanarak netleştirilir:

"Araçsal eylem –bilgi kuramsal kategori olarak– nomolojik bilgiye yönelik bilişsel ilgiyi temsil eder; araçsal eylemin bağlantı sistemi içinde gerçeklik, Kant'ın anladığı anlamda doğa olarak yani, şeylerin genel yasalar altındaki varoluşu olarak, nesneleştirilir 'kurulur' . Buna karşılık, iletişimsel eylem, karşılıklı anlaşmaya yönelik bilişsel ilgiyi ve sürekli tehdit altındaki bir öznelerarasılığın korunmasına yönelik pratik ilgiyi temsil eder; geçerçeklik, iletişimsel eylemin bağlantı sisteminde, eyleyen ve konuşan öznelerin öznelerarası bir bağlamı olarak kurulur. Araçsal eylem nesne ve özne kutupsallığına karşılık düşerken, iletişimsel eyleme, 'ego'nun ve 'alter ego'nun karşılıklığı uygun düşer. Bundan dolayı, Bilgikuramsal 'araçsal' ve 'iletişimsel' eylem kategorileri, bir yandan, nomolojik ve araçsal bilgi arasındaki ayrımı; öbür yandan yorumbilgisel ve düşünsemeli bilgi arasındaki ayrımı temsil ederler."[47]

Duyusal ya da iletişimsel deneyime dayalı bilginin farklılık gösteren bir eylem ilişkisinin kanıtlanmasıyla birlikte, başka bir farkın bi-

---

[46] Habermas (1973), s. 393 vd.; aynı yazarın; *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1971, yeni baskıya giriş, s. 9-47.

[47] A. Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation*; U. Jaeggi, A. Honneth, *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1977, s. 485 d.

lincine varılır. Simgesel nesnelerin bilgisi, kuruluş sürecine, fiziksel olarak ölçülebilir şeylerin ve olayların bilgisinden bütünüyle farklı bir anlamda, bağımlıdır. Araçsal ve iletişimsel eylemin epistemolojik rolleri, birbirlerine asimetriktirler:

"(Araçsal eylem) kategorisinin, Kantçı anlamda aşkınsal bir imlemi varken, aynı şey 'iletişimsel eylem' kategorisi açısından benzer biçimde geçerli değildir. Bir dünyanın, araçsal eylemin işlev sahasında 'kurulması', esas olarak bir maddi üretim süreciyle sağlanmışken, 'doğa'nın (aşkınsal) kuruluşu, aynı zamanda doğanın üretilişi değildir. Buna karşıt olarak, iletişimsel eylem, yani simgelerle sağlanan etkileşim, içinde tarihsel gerçekliğin bilgi nesnesi olarak kurulacağı aşkınsal bir bağlantı çerçevesi özelliğini göstermez; iletişimsel eylem daha çok, onunla tarihsel gerçekliğin harfi harfine ortaya konulduğu, yani sözcük anlamıyla 'kurulduğu' aynı zamanda empirik bir süreç özelliğini gösterir. 'Araçsal eylem' ve 'iletişimsel eylem', insan türünün kendi kendini üretme sürecinde iki farklı boyutu gösterirler. Toplumun ve doğanın, bilginin nesneleri olarak kurulması, aynı zamanda bir dünyanın, tarihsel gerçekliğin dünyasının, ortaya konulmasıdır. Ama bu, Kant'tan farklı olarak, bir deneyim dünyasının –bilgi kuramsal olarak anlaşılmış– kuruluşunun da tarihsel sürecin bir momenti olduğu anlamına gelir... Dünyanın, insanın kendisinin ve kendi praksisinin bir tasarımı, simgesel olarak sağlanmış bir etkileşim bağlamı olan toplumun yapısına dahildir." (Wellmer 1977, 488 vd.)

Bilgi ilgileri kuramı, klasik bilgi kuramalrından, sadece olası deneyim nesnelerinin aşama evrensel kuruluşuna geri dönmekle değil, bilinç kuramından dil kuramına bir geçişle de ayrılır. Çünkü bilgi sorunsalına alınmış olan tin bilimleri ve sosyal bilimler, iletişimsel deneyim zeminleri üzerinden, dilsel olarak yapılanmış bir yaşama praksisine bağlıdırlar. Bu yüzden bilgikuramsal temel kavramlar, yal-

nızca ilk planda, deneyim olanaklarını değil, iletişimsel bir yaşama biçiminin olanaklarını belirleyen, anlaşmaya yönelik eylemin yapılarına oturmalıdırlar. Bilgi kuramı, özgün bir biçimde, toplum kuramının temellerine bağımlı olur.

Bu, tam da, düşünsemeli bir sosyolojinin yanıtını davet etmiş bulunan nesnellik sorununda görülür. İletişimsel deneyime dayanan analizler, belirli bir biçimde, oluşum bağlamına bağlı olan bir kavramsallıkla işlem yaparlar. Yerel olarak her defasında bulunan bağlam üzerine düşünsemenin, daha genel sorunu yalnızca daha iyi aydınlattığını, ama çözmediğini gördük: sosyal bilimci, doğrudan ya da sadece güdül katılımcıların kendi konumlarını açımladıkları anlam bağlamlarının arkasında, nasıl soruşturabilir? Sosyal bilimci, kendi kendini düzelten bir anlaşma sürecinin sezgisel olarak bilinen yönergesine, ancak bu düzeltilerin, tüm yaşama biçimlerinde ilkesel, yani uygun koşullar altında engellenmeden gerçekleşebilecekleri güvencelenmiş ise, güvenebilir. Esas olarak her iletişimsel yaşama biçimi, özanlayışın tam bir saydamlığına izin vermelidir.

Aslında, yorumbilgisel idealizm, tüm sosyal yaşama bağlamlarının, kendi kendini bloke etmelerle engellenmeyen, her halükarda sistemli bir biçimde bozulmamış iletişimi esas olarak olanaklılaştıran bir öznelerarasılık biçimi gösterdiklerini varsayar. Ama bu idealleştirme, salt olumsal olmayan bir biçimde, dilsel anlaşma düşüncesinde yerleşik olmasına karşın, gerçekliği ıskalar. Toplumsal yapılarda yerleşik olan şiddet, dikkat çekmeyişini, tam da, gizliden gizliye etkiyen iletişim kısıtlamaları üzerinden algılama sınırlamaları koymasına ve eylem zorlamarı dayatmasına borçludur. Nesnel görünüşten analitik kurtulma, yapısal olarak kişilik ya da toplum sistemlerinde kök salmış bulunan iletişim kısıtlarının bertaraf edilmesini gerektirir.

Yapısal şiddet, şiddet içermeme yanılsamasıyla birleşir. İlgili kişinin, kendisi ürettiği halde, içyüzünü görmediği nesneleştirmelerden

("yanlış bilinç"ten) kaynaklanan dayatmasını, ancak, bilinçdışı güdülerde ya da bastırılmış ilgilerde kök salmış bulunan bir *sözde doğanın* düşünsemeli bir biçimde güncelleştirilmesiyle deneyimler. Bu yüzden bu düşünsemeli deneyimin, öznelerarasılığın biçimlenişlerinde yer alan *özgürleştirici bir praksisle* ilişkisi vardır. Teknik ve pratik bilgi ilgileri, derinlerde yatan eylem ve deneyim yapılarında temellendirilmişlerken, özgürleşimci bilgi ilgisinin, *türetilmiş* bir statüsü vardır. Bu ilginin yönlendirdiği bir kuram, yorumbilgisel idealizmin yanlış bir biçimde sosyal yaşama evrenlerinin normal durumu olarak varsaydığı, şiddet içermeyen öznelerarasılık biçimini, "grupların ve bireylerin öz yorumlamalarını sorgulamak ve onların hem özyanılgılarını hem de yanlış bilincin 'rasyonel' işlevini açığa çıkarmak için" eleştirel bir biçimde ister. "Eleştirel kuramın 'dilbilimsel yön değiştirmesi' sayesinde, politik ve ekonomik şiddet ilişkileri, yani baskı ve sömürü, gramatik ilişkiler içinde çözülmezler; daha çok dilsel olarak sağlanan ilişkiler biçiminde analiz edildikleri sürece, kendi kendileri hakkında yargı veren ilişkiler olarak ele alınabilirler: yok olmayı hak ederler." (Wellmer 1977, 492)

f) Bilgi ilgileri kuramını, burada temellendirmek ve itirazlara karşı savunmak istemediğim, basitleştiriliş üç savda özetledim.[48] Bu programsal yaklaşım biçimi, inandığım gibi, doyurucu bir biçimde uygulansa bile, anlayıcı sosyal bilimlerin nesnellik sorunsalına, olsa olsa ironik bir çözüm sunar. Sonunda elbette, bu kuramın kesinlikle kendi kendine yetmediği, ancak önceden simgesel olarak yapılanmış bir gerçekliğe anlamı anlayıcı yaklaşmanın yan sorunlarının çözülebildiği bir kuramı geliştirmek için yöntembilgisel temelleri verdiği, görülüyor. Bilgi ilgileri kuramından, şu sonuçlar çıkmaktadır:

[48] Bilgi ilgileri kuramının sürdürülüşü için krş. K. O. Apel, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, Zur Frage der Begründung ethischer Normen," K. O. Apel (1976), s. 134-144.

1) Sistemli bir özdüşünsemeyi isteyen ve bu anlamda "eleştirel" toplum kuramı, *sadece* düşünsemeye, örtük anlama varsayımlarının bilince çıkarılmasına, dayanamaz. Gerçi, ilgili öznelerde, düşünsemeli deneyimlere yol açabilir, ama bunu ancak ilk önce gereken, sistemli biçimde bozulmuş iletişim kuramının uygulanmasıyla yapabilir. Böyle bir kuram da, bir iletişimsel eylem kuramını gerektirir, çünkü, normatif açıdan kapsamlı, sistemli biçimde bozulmuş iletişim kavramı, yalnızca, konuşma edimlerinin başarıya ulaşmasının analiziyle kazanılabilir.[49]

2) Eğer iletişimsel eylem kuramı, anlaşmaya yönelik eylemin genel ve kaçınılmaz pragmatik gerekliliklerini rasyonel bir biçimde sonradan gerçekleştirme görevini yerine getirebilirse, bir zamanlar bilginin kuruluş kuramının sahip olduğu statüyü alır. Anlaşmanın (ya da deneyimin) koşullarının, biçimsel pragmatik bir analizi, genel olarak gerçi bir bilgi ilgileri kuramını temellendirmeye yardımcı olabilir, ama kendisi, ancak dolaylı yoldan, bilgiyi yönlendiren ilgilere sokulabilir.[50] İletişimsel eylem kuramı, kendini, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin, dille sağlanan etkileşimlere genel olarak yetkin bir biçimde katıldıklarında ve katıldıkları sürece, kaçınılmaz olarak kullandıkları kuram öncesi bilginin varsayımsal yeniden kurulması olarak görür. Ama biçimsel pragmatik, bir yandan aşkınsal felsefenin güçlü iddiasından vazgeçerken, öte yandan, evrensel bir bilgi ilgisiyle örtülmüş değilse, kendini, oluşum bağlamına taşralı bir bağlanmayadan, başka türlü korumalıdır.

3) Imdi, genel konuşma ve eylem yeteneklerinin, biçimsel pragmatik betimlenişinin yardımıyla, sonradan kurulmuş kural sistemlerinin adım adım nasıl "öğrenildiklerini" yani, kişilik yapılarındaki

---

[49] Krş. bu kitapta, "Yorumbilgisinin Evrensellik Iddiası."

[50] Krş. buna ilişkin eleştiri: Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambr. Mass. 1978, s. 91 vd.

edinç aşamaları olarak ya da toplumsal kurumlar sistemlerindeki örgütlenme düzeyleri olarak, nasıl cisimlendiklerini açıklayabileceğimiz gelişme kuramlarını oluşturma çabalarına şimdiden girişilmiştir.[51] Bu gelişme kuramları yaklaşımları başarılı olurlarsa, iletişimsel eylem kuramının bağlamla bağını denetim altına alma denemesine girişilebilir. O zaman, sosyal evrimsel öğrenme olaylarının akışı içinde, anlaşmaya yönelik eylemin evrensellerine, evrenseller olarak ulaşılabileceği nesnel bir durumun oluşup oluşmadığı ve ayrıca, iletişim kuramımızın oluşumunun gerçek bağlamının tam da bu nesnel bilgi koşulunu yerine getirip getirmediğinin sınanması gerekecektir.[52]

4) Bu düşünüşler, olağan yöntembilgisi ve deneyimbilimsel kuram ilişkisini tersine çevirmektedirler. Anlama sorunsalını, yöntembilgisel bakış açılarıyla ortaya koydum; bu sırada, ne o anki tikel oluşum bağlamlarının düşünsemeli bir güncelleştirilişiyle, ne saydam, tüm doğal oluşum bağlamlarını etkisizleştiren bir bilim dilinin kurulmasıyla, ve ne de, araştırma praksisinin yaşama praksisindeki bilgiantropolojisel kök salmasını açığa çıkartan, bilgikuramsal olarak genelleştirilmiş bir özdüşünseme yoluyla, üst kuramsal düzlemde çözülmeyen sorunlar ortaya çıktı. Bizim bağlamımızda, anlama sorunsalının yöntembilgisel irdelenişi, ancak bir bilinci, yeni yöntembilgisel kavrayışlarla değil ama tözsel kuramsal ilerlemeler yoluyla, çözülebilen sorunlar karşısında uyarma anlamını taşır. Biz ancak, sosyalbilimsel zorlukların neden yöntembilgisel zorluklar *görünümünde* karşımıza çıktıklarını, yöntembilgisel olarak açıklığa kavuşturabiliriz.

5) Bir iletişimsel eylem kuramı, yeniden kurucu işlem görmesine ve anlaşmaya yönelik eylemin evrensellerini, biçimsel pragmatik ola-

---

[51] Bu program için krş. Habermas (1976).

[52] Marx da, politik ekonomisel emek kavramı için, benzer bir düşünüşte bulunmuştur: Krş. *Einleitung zu K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin 1953.

rak betimileme iddiasına karşın, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin kuram öncesi bilgisini serimlediği sürece, deneyimbilimsel bir kuramdır.[53] Bu durum, uygun edinçlerin varlıksal oluşumunu ya da ilgili sosyal bütünleşme biçimlerinin evrimini açıklamak durumundaki gelişme kuramları için geçerlidir. Yine de, bu kuramların, doğrudan doğruya yöntembilgisel bir önemi vardır. Çünkü sosyal bilimsel kuramların, simgesel nesnelerin iletişimsel olarak açılabilir alanıyla, fiziksel şeyler ve olaylarla deneyim ilişkisi kadar açık ve tek anlamlı bir deneyim ilişkisi, ancak, sosyal bilimcinin iletişimsel deneyimine getirdiği sıradan insan edincinin evrensel bileşenlerinin kuramsal olarak kavranabildiği ölçüde güvencelenmiştir.

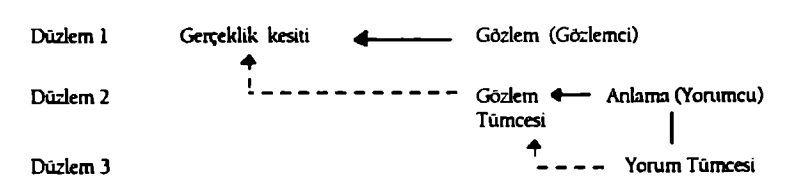
4. Kuram Öncesi Bilginin Yeniden Kuruluşu ve 1. ve 2. Dünya Kavramları

Bundan önceki bölümlerde, sosyal bilimlerdeki, anlama yöntembilgisinin sorunlarının, bir anlaşmaya yönelik eylem kuramının sorunlarına *işaret ettiklerini* göstermeye çalıştım. Anlama sorunsalından, anlaşmaya yönelik eylemin evrensellerinin, biçimsel pragmatik olarak betimlenişi isteği doğmaktadır. Bundan sonra, kuram öncesi bilginin yeniden kurulması işleminin, kuramsal istemlere yetebileceğini göstermek istiyorum. Burada, anlaşmaya yönelik eylemlerin bilim öncesi dağarına dahil olan, karmaşık bir *dünya kavramıyla* karşılaşıyoruz. İzleyen bölümde, bu dünya kavramının mantıksal oluşumu, kısaca özetlenecektir.

a) İmlemlerin netleştirilmesinde, eğer sezgisel olarak kullanılan kavramların, kıstasların, kuralların, şemaların, varsayımların ve dahası, simgesel yapıları ve bu yapıların bağlamlarını onların yardımıyla ürettiğimiz ve koruduğumuz, kuram öncesi bilginin biçimsel

[53] J. Habermas, "Was heißt Universalpragmatik," Apel (1976), s. 203 vd.

bileşenlerinin imlenişi söz konusuysa, rasyonel yeniden kurmadan söz ederiz. Bir yorumun görevi, öncelikle bir anlatımın içeriğinin ya da açık imleminin netleştirilmesidir; buna karşılık yeniden kurucu anlama, bu tür içeriklerin üretilmesinin temelinde yatan yapıların imleminin netleştirilmesini, yani derinlik yapılarının analizini hedefler. Simgesel nesnelerdeki yüzey ve derinlik yapılarını, gözlemlenebilir görüngülerdekiyle aynı anlamda ayırt edebiliriz. Bu karşılaştırmayı yapabilmek için, bir kez daha, gözlem ve anlamı anlama deneyim kiplerine dayanarak ayırdığım, yaşama evrensel iki gerçeklik alanına geri dönüyorum. Gözlem, algılanabilir öznelere ve olaylara (ya da durumlara) yönelir; anlama ise, simgesel anlatımların anlamına yönelir. Deneyimlerin, içinde, nesnellik gerektiren deneyimler biçiminde örgütlendikleri kategorik ağ, her zaman zaten çok sayıdaki (ya da tüm) bireyler tarafından paylaşılıyor olsa bile, gözlemci, deneyimini tek başına yapar. Buna karşılık, anlamı anlayan yorumcu, deneyimini esas olarak, öteki bireylerle, simgelerin yardımıyla kurulmuş kişiler arası bir ilişki temelinde, –pratikte, bir kitapla ya da bir belgeyle ya da bir sanat yapıtıyla başbaşa olsa da– bir iletişime katılan biri olarak yapar. Gözleme ve anlama arasındaki karmaşık ilişkiyi burada daha fazla analiz etmek değil, dikkati sadece bir görünüme, yani algılanabilir gerçeklikle, simgesel bir yapının anlaşılabilir anlamı arasındaki düzlem farklılıklarına yöneltmek istiyorum.[54] Duyusal deneyim gerçeklik kesitleriyle doğrudan doğruya, iletişimsel deneyim ise ancak dolaylı yoldan ilişkilidir.



[54] Krş. Habermas, Apel (1976), s. 184.

Oldukça basitleştirici bu şema, üç değişik ilişkiyi gösteriyor.

– deneyim edimleriyle nesneleri arasındaki epistemik ilişki; bu anlamda anlama ilişkisi simgesel dilegetirimle (burada gözlem tümcesiyle), gözlem ediminin gerçeklikle ilişkisiyle aynı biçimde ilişkilidir;

– bir gerçeklik görünümünün bir tümcede serimlenişinin ilişkileri; böylece yorum tümcesi semantik içeriği (burada gözlem tümcesinin) gözlem tümcesinin bir gerçeklik kesitini verdiği biçimde verir;

– yönelimsel edimlerin dilegetirilişin ilişkileri, bu anlamda (burada gözlem tümcesini) anlama yorum tümcesinin sunumsal içeriğinde, gözlemin, gözlem tümcesinin sunumsal içeriğinde dile getirildiği gibi dile getirilmiştir.

Bütün bu üç ilişki türüyle bağlantılı kökten sorunlar bulunuyor. Burada, gözlemcinin ve yorumcunun o anki nesneleriyle epistemik ilişkilerinin ve bir yanda gözlem tümcesiyle gerçeklik arasındaki, öbür yanda yorum tümcesiyle (önceden simgesel olarak yapılanmış) serimleme ilişkisinin nerede ayrıldıkları sorusuyla ilgileniyorum. Şema, ilk önce sadece, duyusal ve iletişimsel deneyimlerin ilişkili oldukları iki gerçeklik düzlemini gösterecek. Algılanabilir ve önceden simgesel olarak kurulmuş gerçeklik arasındaki düzlem farkı, *gerçekliğin* gözlenmesi yoluyla doğrudan ulaşma ve gerçeklik üzerine bir anlatımı anlayarak, iletişimsel olarak sağlanan ulaşma arasındaki farkta yansıyor. Burada, yorumlamaların, elbette, bizim örneğimizdeki gibi betimleyici tümcelerle sınırlandırılmaları gerekmediğini göz önünde bulundurmalıyız. Başka türden simgesel yapılanımlara da uzanabilirler. Bu yorumlar, onlarla dünyada yer alan bir şey hakkında önermelerde bulunduğumuz betimleyici tümceler gibi doğrudan bir biçimde olmasa da, sunumsal içerikleri üzerinden birinci gerçeklik düzlemine bağlıdırlar.

Gözlem tümceleri de yorum tümceleri de yalın tümcelerdir; ve

her iki durumda da, gözlemci ve yorumcu, dünyanın karşısında, yalın tümcelerinin dili dünyanın bütünüyle dışında kalacak biçimde dururlar. Elbette, bir gözlemcinin, yalın tümceleriyle ilişkili olduğu dünyada, tümceler, dile bağlı nesne durumları görülemez; olsa olsa tümce işaretleri ya da "yazıtları", yani içlerinde anlamın cisimlendirildiği fiziksel dayanaklar görülür. Buna karşılık, bir yorumcunun, yorum tümceleriyle ilişkili olduğu dünyada, tümcelerin de, daha dorusu, dilsel anlatımların, genel olarak simgesel bir biçimde cisimlendirilmiş anlam bağıntılarının, nesne durumları olarak görülebilmeleri gerekir. bu anlamda, önce yöntembilgisel olarak ayrılmış 2. ve 1. gerçeklik düzlemlerini, içinde simgesel içeriklerin görülebildikleri ya da görülemedikleri "dünya"lar olarak ayırabiliriz. O zaman, düzlemler arasındaki fark, simgesel nesnelerin kendilikler olarak 2. dünyada ortaya çıkmalarında ve bununla birlikte 1. dünyadaki bir şeyi temsil etmelerinde (yine de, sunumsal içerikleri üzerinden, 1. dünyayla bir ilişkilerinin bulunduğunda) dile gelir.

1. ve 2. dünyalar, Popper'in anladığı anlamda, dünya kavramının karmaşıklığına göre değil, dünya içinde olup bitenin karmaşıklık derecesine göre ayrılan, iki dünya çeşididir. 1. ve 2. dünyalar, bir öznenin, dünyanın içindeki bir şeyle *gözlemci olarak nesneleştirerek* ilişkiye girmesine ya da özneler arasında paylaşılan sosyal bir dünyanın kurunsal düzenlemeleriyle, *etkileşim katılımcısı olarak, normlara uygun bir biçimde* ilişki içinde olmasına göre, ya da izleyiciler karşısında, *kendi kendini serimleyen olarak, dışavurumcu bir biçimde* kendi iç dünyasını açığa vurmasına göre aldığı temel tutuma bağlı olarak değişmezler. Daha sonra, bu üç dünyanın, anlaşmaya yönelik eylemin koordinatlar sistemini oluşturduğunu göreceğiz. Ama ilk önce sadece, bilişsel bir temel kavram olarak dünyadan söz ediyorum. Bir sonraki altbölümde, soyut 1. dünya kavramından, 2. dünya kavramının mantıksal oluşumunu izlediğimizde, bu karmaşık kavramın, dış dünya, yaşama ev-

reni ve iç dünya sistemini gerektirdiğini ve dünyadaki bir şey gibi nesneleştirdiğini göreceğiz.

Önce, kuram öncesi bilginin sistemli bir yeniden kurulması işlemiyle neyin anlatılmak istendiğini açıklamak için, yüzey yapılarıyla derinlik yapıları arasındaki ayrımı, 1. ve 2. dünyalara uygulayacağım.

b) Bir gözlemci, yalın bir tümcenin yardımıyla 1. dünyadaki bir şeyi betimleyebilir. Onun betimlenesini anlamazsak, ya betimlenen görüngü için ya da betimlenenin kendisi için, bir açıklama isteyebiliriz. Bir durumda, açıklanması gereken görüngünün nasıl ortaya çıktığını, öteki durumda ise, gözlemcinin, kabul etmek istediğimiz gibi, anlaşılmaz anlatımının nasıl yorumlanması gerektiğini bilmek isteriz. Birinci durumda yanıt, betimlenen görüngünün bilinen öteki görüngülerle nasıl bağlantılı olduğunu açıklayan, empirik bir hipotez biçimini alabilir; öteki durumda ise, gözlemcinin betimlemesini nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayan semantik bir netleştirme biçimini alabilir. Bu iki soru ve yanıt tipi de, yeterince radikal bir biçimde izlendiklerinde, onlara yönelik kuramsal bir ilgi uyanabilir. Birinci durumu inceleyelim.

Tekil görüngülerin betimlenişiyle ve empirik düzenlilikler temelinde ad hoc açıklamalarla yetinemezsek, nomolojik açıklamalar isteyebiliriz. Bu açıklamalar kuramsal bir bilgi gerektirirler. Kabaca söylenirse, kuramsal bilginin belirgin özelliği, genel oluşu ve varsayımsal bir statüye sahip oluşudur. Kuramsal bilgi genel tümceler içinde serimlenir. Ayrıca, genelleştirme, kuramsal bilginin genişletilme mekanizmasıdır – eski kuramların geçerlilik alanı, yeni, genel kuramlarla sınırlandırılır. Öte yandan kuramsal bilgi argümanlara dayanır; hipotezlerin sınanması yoluyla, yani, veriler olarak, argümantasyonun bileşenlerine dönüştürülebilcek deneyimler temelinde, edinilir ve gözden geçirilir. Bu kıstaslar kuramsal tümcelerin geçici bir sınır-

lanışı için yeterlidirler. Daha sonra, yüzey ve derinlik yapıları arasında şöyle bir ayrım yapabiliriz: bir gözlemcinin betimleyici tümcelerinin tekil görüngüleri ya da bu görüngülerin ortaya çıktığı düzenlilikleri kavraması gibi, kuramsal tümceler de, bu görüngülerin temelinde yatan yapıları betimlerler. Onların yardımıyla, "yüzeyde" gözlemlenen görüngüleri açıkladığımız kuramlar ne denli genel olurlarsa, o denli "derine" inerler. Betimleyici tümceleri, gözlemcinin kuramsal olmayan tümcelerine ve tartışıma katılanların kuramsal tümcelerine ayırırsak, ve tümce sınıflarını da, kendilikler sınıfları halinde düzenlersek, kaba bir stilizasyon yapmış ve, olduğu gibi olan her şeyi, yüzey görüngüleri ve temelde yatan yapılar biçiminde katmanlaştırmış oluruz.

2. dünya için benzer bir ayrım yapmak istediğimizde, yorumcunun yorum tümcelerinin, gözlem tümcelerine benzer bir biçimde, kuramsal tümcelerin karşısına konulup konulamayacağını sınamamız gerekir. Örnek olarak, bir gözlem tümcesinin yorumlanışını seçmiştik. Burada, betimlenen görüngünün açıklama gerektirmesine değil betimlemenin açımlama gerektirmesine yönelik bir kuramsal ilgi doğmalıydı. Doğabilimsel bir deneyin bağlamını düşünelim ve, bir kuramın geçerliliği üzerine tartışmada belirleyici bir rol oynayan bir ölçme sonucunun kurama bağlı betimlenişinin söz konusu olduğunu kabul edelim. Bu bağlamda, semantik sorular ortaya çıkabilir. Gerçi burada 1. dünyada ortaya çıkan bir şeyin açıklanmasına yönelik ilgi egemendir; ve tartışmalı deneysel etkinin betimleneceği gözlem tümcesi, bu dünyayla dıştan bir ilişki içinde olduğu için, semantik sorular, gözlemcinin betimleyici tümcesinin ve bir dünyadaki kendilik olarak değil, sadece bir tümce olarak dikkate alınabileceği, üst kuramsal bir düzlemde ortaya çıkarlar. Üst kuramsal düzlemde, dünyanın dışında bleviniriz, dünya dışı nesnelerle, yani bağlamlarından soyutlanmış tümcelerle işimiz vardır. Öte yandan, örneğin bir etnoyön-

tembilgici, ölçüm sonuçlarını kaydeden bilim adamlarının davranışını, meraklı komşuların gözlem praksisiyle karşılaştırdığında, başka türlü işlem yapmış olur. Sonra, gözlem tümcelerinin *anlatımı*, bir dünya içindeki, betimlenebilen ve analiz edilebilen kendilikler söz konusudur. Biçimsel yorum netleştirmesi işleminin, tam da yöntembilgisi sorunları açısından önemli olduğunu görmüyor değilim; ama kuramsal olarak kullanılmış bir yorum netleştirilmesinin sırası, ancak semantik değil pragmatik kendiliklerden yola çıktığımda, dünya dışı tümcelerden değil, dünyanın içindeki simgesel nesnelerden yola çıktığımızda gelebilir. Bu tür anlatımların açık anlam içeriklerinin yorumu, kuramsal bir imlem netleştirmesi aşamasına nasıl yükseltilebilir?

İçeriklerin anlaşılması kuram öncesi aşamasını, yapılara yönelik, bu yüzden *yeniden kurucu* anlama kuramsal aşamasından, önce yorumcunun tutumları bakımından ayıracağım. Bir metinin, bir konuşma anlatımının, bir jestin, bir eylemin, bir sanat yapıtının, bir kuramın, bir kullanım nesnesinin, bir belgenin vb. anlamı belirsiz ise; yorumcu, anlaşılmaz simgesel nesnenin imlemini, sıradan bir insanın da bir metni okuduğunda, bir konuşmaya ya da bir işbirliğine katıldığında, bir yapıtı incelediğinde, bir kuramı öğrendiğinde bir nesneyi kullandığında vb. takındığı tutumun aynısını takınarak netleştirmeye çalışır. Bu arada, çoğu kez, yazarın anlatmak istediği ya da hedeflediğinin ötesine geçmemiz ve onun bilincinde olmadığı bir bağlamı gözönünde bulundurmamız gerekir. Yorumlamak demek öncelikle, "bağlamdan anlamak" demektir, çünkü yorumcu, anlaşılmaz anlatımı, çevresinin bilinen simgesel yapılarıyla bağlayan semantik içeriklerin izini sürer. Böylece, dilsel anlatımların imlemini, aynı dilde açımlayarak ya da bir başka dile çevirerek netleştirebilir; bu sırada, tıpkı sıradan bir insanın yaptığı gibi, bir dilin sözlüğündeki ya da iki dilin sözlükleri arasındaki sezgisel olarak bilinen anlam ilişkilerinden yararlanır.

Ve bu sözlük de yine bir yaşama evreninin gündelik yaşam praksisiyle bağlantılıdır; çünkü simgesel anlam bağlamları, dil dışı ortamlarda da cisimlenmişlerdir. Yorumcu, yaşama evreninin bir üyesi olarak kullandığı sıradan insan edincini, özel bir beceri biçiminde stilize edebilir, ama yorumbilgisel eğitimli uzman da, sıradan yorumcuyla aynı edince dayanır, ve ikisi de aynı tutumu paylaşırlar.

Yorumcu, bir dil topluluğunun ya da yaşama evreninin üyesinin sezgisel bilgisini yalnızca *kullanmak* değil *yeniden kurmak* istiyorsa, bu tutumu değiştirmelidir. O zaman yorumcu, simgesel yapının yüzey görünümünden, (örneğimize dönersek, bir gözlemcinin anlaşılmayan betimlemesinden) yüz çevirir, artık dünyadaki bir şeye doğrudan yönelimle, anlatım ve onun sunumsal içeriği üzerinden bakmaz; tersine dolaylı yönelimle simgesel yapının yüzeyinden geçerek, dil ve eylem yetisi bulunan öznelerin onu ortaya koyabildikleri ve anlayabildikleri kuralları bulgulamak için, onun içini görmeye çalışır. İmlem netleştirmesi, artık konuşma eyleminin, bizim örneğimizde, belirli bir gözlemcinin belirli bir konumda, betimleyici bir tümcenin yardımıyla yaptığı eylemin içeriğine değil, yetkin eyleyen ve konuşan öznelerin, onun sayesinde genel olarak böyle anlatımları ortaya koyabildikleri kural bilincine yönelir. Böyle bir *kural bilinci*, sıradan insanın, kurallara uygun simgesel anlatımları üretebilecekse, anlaması gereken, temelde yatan yapıları temsil eder. Şimdi, bilgi yetisi, dil yetisi ve eylem yetisi bulunan öznelerin kural bilincinin netleştirmesinin, aynı biçimde, 2. dünyada ortaya çıkan şeylerin açık anlam içeriklerinin yüzeyinden geçerek, kuramsal bir betimlemenin, 1. dünyanın yüzey görüngülerinin adına nasıl geçtiğini kavradığı görüntüsü ortaya çıkıyor. Ancak, bu yapıların anlaşılması, kuramsal bilginin belirtilerini, yani genelliği ve varsayımsal statüyü gösteren bir bilgiye götürdüklerinde, bu durumda da derin yapılardan söz edebiliriz. Yeniden kurucu anlama işlemi, kuramsal bir iddiayla ancak, genel

bilginin argümantasyon üzerinden giden ve verilerde denetlenen gelişmesini olanaklılaştırdığında, bağlantılandırılabilir.

Bir kural bilincinin her netleştirmesi, kuramsal bir betimleme koşullarını yerine getirmez. Tikel bir yetenek, gelişigüzel bir know how söz konusu olamaz. Bisiklete binmeyi ya da satranç oynamayı, usta bisikletçiler ya da satranççılar, anlaştıkları ve çoğu kez üzerinde düşünmeden uydukları kuralları anımsayıp, onları kurallar olarak göstermekle açıklarlar. Belirli bir know how'un bu açıklanışı, henüz kesinlikle kuramsal iddialı bir netleştirme gerektirmez. Bu netleştirme ancak genel ya da kategorik türde bir know how söz konusu olduğunda, bir know that'in ortaya konuluşunun temelinde yatan örtük bir bilgi söz konusu olduğunda gereklidir. Bizim örneğimizdeki, bir defa bir bilim adamının, bir başka defa meraklı bir komşunun söylediği bir gözlem tümcesi, bunun için elverişlidir.

Örneğimizde, bir yazarın bir anlatımla ne belirttiği, ve bir yorumcunun bundan içeriksel olarak ne anladığı, *birinci aşamadan bir know that*'tir. Yazar, anlatımını, genel olarak kurallara uygun oluşturulmuş ve bu yüzden anlaşılır bir anlatım ise, bu, belirli kurallara göre ya da belirli yapıların temelinde ortaya koymuştur. Dilinin kural sistemini ve bu dilin bağlama özgü kullanılışını anlar, bu kural sistemi hakkında, isabetli anlatımlarda bulunabilmeye yeten, kuram öncesi bir bilgiye sahiptir. Bu örtük kural bilinci bir *know how*'dur., Yetkin konuşmacının bu örtük bilgisini basitçe sonradan gerçekleştirmeyecek, tersine anlayacak olan, kuramsal tutumlu yorumcu da, *know how*'u belirtik bir bilgiye, yani ikinci aşamadan bir *know that*'a vardırmalıdır. Yeniden kurucu anlamanın görevi, simgesel yapıların ortaya konulmasının temelinde yatan üretim kurallarının rasyonel bir biçimde sonradan kurulması anlamında, imlem netleştirmesidir.

Bu tür yeniden kurma önerileri, kuramsal öncesi bilgi alanına, yani bir yazarın *herhangi* bir örtük görüşüne değil, kurallara uygun

simgesel yapının kuruluşunda uygunluğunu kanıtlamış olan sezgisel bir önbilgiye yönelirler. Yetkin konuşmacının kural bilinci, örneğin, tümcelerin gramere uygunluğu açısından, değerlendirme mercisi işlevi görür. İçeriği anlama gelişigüzel anlatımlara yönelirken, yeniden kurucu anlama yalnızca yetkin öznelerin kendilerinin de "ustaca" diye nitelendirdikleri simgesel nesnelerin üretilişine yönelir. Böylece, örneğin, sözdizimi kuramı, önermeler mantığı, bilim kuramı, etik; bu yapıların üretilebildikleri kuralları yeniden kurmak için, her defasında, iyi biçimlendirilmiş tümceler, düzgün oluşturulmuş önermeler, iyi kanıtlanmış kuramlar ve ahlaki açıdan *sorunsuz* çatışma çözümleri, örneğinden yola çıkarlar. Yeniden kurulacak olan kuram öncesi bilgi, tahminen evrensel bir beceriyi, tahminen genel, bilişsel, dilsel ya da etkileşimsel bir edinci (ya da kısmi edinci) dile getiriyorsa, imlem netleştirmesi olarak başlayan, insana özgü edinçlerin yeniden kurulmasını hedefler. Bu yeniden kurmalar, erimleri ve statüleri açısından, kuramlarla kıyaslanabilirler.

c) Yeniden anlama işlemiyle bağlayabileceğimiz kuramsal iddiaya inandırıcılık kazandırabilmek için, gözlemlenebilir şeyler ve olaylar dünyasını, anlaşılır anlatımlar dünyasının karşısına koydum; empirik betimlemeyi, bir yorumcunun yorumuyla karşılaştırdım ve her iki dünyada da yüzey görüngülerini ve derinlik yapılarını ayırma postulatını ortaya koydum. Gözlemlenebilir görüngülerin temelinde yatan yapılar kuramların yardımıyla, anlaşılır simgesel nesnelerin temelinde yatan yapılar, genel edinçlerin, rasyonel bir biçimde yeniden gerçekleştirilmeleriyle kavranılırlar. İletişimsel deneyimleri, kuramsal bilginin kazanılmasının zemini olarak gerekçelendirmek ve bu sırada, simgesel nesnelerin, içeriklerin yorumlanması anlamında anlaşılmasının, biçimsel özelliklerin anlaşılması olarak radikalleştirilebileceğini göstermek isteniyorsa, 1. ve 2. dünyalar arasında paralellikler kurulması yararlıdır. Burada, yeniden kurucu anlamadan genel olarak, ku-

ram öncesi bilginin sistemli bir biçimde yeniden kurulmasından genel bir anlamda, söz edilmiştir. Buna karşılık biçimsel pragmatik yaklaşım biçimini karakterize etmek istiyorsak, genel bilgi koşullarının yeniden kurulmasını ve eylemlerin biçimsel analizini birbirinden ayırmalıyız. Bu amaç için, artık 1. dünya ile 2. dünya arasındaki paraleliklerin değil, farkların vurgulanması uygun düşer.

Bir yandan, bir gözlemci$_1$'nin anlatımının, gözlemcinin, betimleyici bir tümcesin yardımıyla betimlediği olay gibi, dünyadaki bir şey olarak kavramaya hakkımız vardır. Çünkü, bir başka gözlemci$_2$ de, gözlemci$_1$'nin davranışını, onun ne yaptığını ve ne söylediğini *yorumlayarak* betimleyebilir. Kabul etmek istediğimiz gibi, ikinci "gözlemci", yorumcu olarak, birinci gözlemcininkinden başka bir deneyim kipine dayanıyor ve, kesin anlamda bir gözlemi değil bir yorumu veriyorsa bile, her iki konuşmacı da burada yalın tümceler kullanırlar. Ve dünyayı, "olduğu gibi olan her şey" olarak tanımladığımızda, yalın tümcelere dayanırız. Öte yandan, E bir x nesne durumunun varlığını göstermek üzere, E_x önermesine, x'in gözlemlenebilir bir durum ya da anlaşılır bir anlatım olup olmadığına göre, kategorik açıdan farklı anlamlar veririz. Her iki durumda da x, yalnızca belirli betimlemelere göre "bir şey olarak" dünyada yer alan bir kendilikle ilişkilidir; ama bu betimleme bir şey-olay-dil biçiminde formüle edilecek olursa, bir şeyin dünyada ortaya çıktığı, görüldüğü, var olduğu, yer aldığı vb. dilegetirimini; bu betimlenenin, içinde dile ve eylem yetisi bulunan öznelerin ve onların anlatımlarının yer aldığı bir dilde formüllendirilişindekinden *başka bir anlamla* bağlantılandırırız.

"Dünya" dile getiriminin her iki bağlamda da sahip olduğu imlemler arasında, sıradan olmayan bir fark, yalın bir tümcenin yardımıyla, dünyadaki bir şey üzerine bir önermede bulunan konuşmacının, dünyayla ilişkisine bağlıdır. Birinci durumda konuşmacı, dünyayla, dışlayıcı bir ilişki içinde bulunduğunu varsayar; ikinci durum-

da ise bu dışsal ilişki bütünüyle açık değildir. Gözlemci, dünyanın karşısında durduğunu, ona dışarıdan yaklaştığını söylerken, yorumcu, belirli bir biçimde dünyaya *dahil de olduğunu* söyler. Betimlediği simgesel nesnelerle, gözlemciyi; anlatımlarını anlamak istiyorsa iletişimsel olarak karşılaşması gereken öznelerle birlikte yaşamanın öznelerarasılığının bir kalıntısı bağlar. Simgesel nesnelerin göründükleri dünya, içinde ilgililerin anlam bağlamlarının öznelerarasında paylaşıldıkları bir yaşama evreninin çağrışımlarını berabeinde getirir. Bununla birlikte, 2. dünya, konuşmacının geldiği ya da içinde yorumcu olarak davrandığı yaşama evreniyle özdeş değildir. Yorumcu da, dünya hakkında yalın bir tümce söylerken, bir iletişim katılımcısının dilbaşarımsal tutumuyla dahil olduğu yaşama evreninin bileşenlerine karşı, nesneleştirici bir tutumda bulunur.

Bu savı ele almadan önce, bizim 1. ve 2. dünya arasında sezgisel olarak yaptığımız ayırmaya karşı yöneltilebilecek bir itirazı tartışmak istiyorum. Gözlemcinin, gözlemlenen görüngünün ortaya çıktığı ya da betimlenen nesne durumunun var olduğu dünyaya karşı, dünya dışı tutumundan söz etmek genel olarak doğru mudur? Yoldan geçen birine, "oradan bir araba geldiğini" bağırarak onu uyardığımızda, tehlike altındaki kişinin, yaklaşan arabanın, bir bütün olarak trafik durumunun, nesnel bir dünya olarak salt karşısında durduğumuz bir dünyada yer aldıklarını kesinlikle düşünmeyiz. Ama bu örnek yalnızca, gözlemlerin çoğun yaşama evrensel etkileşim bağlamlarına entegre edildiklerini ve böylelikle, dünyaya karşı açıkça dışsal bir ilişkide bulunduğunu o anda postule etmediğimiz bir yorumcunun konum anlayışına bağlandıklarını gösterir. Yoldan geçen biri, bir başkasını, tehlikeli bir trafik durumunda, bağırarak uyarıyorsa; ikisi de, sosyal bir yaşama evreninin üyeleri olarak, dünyada olan bir olay hakkında anlaşıyorlardır. Katılımcıların, içinde kritik olayın ortaya çıktığı bir dünyaya karşı *gözlemci* olarak dışlayıcı bir ilişki içinde bulunmaları,

onları, yaşama evrensel bağlamlarından ne ölçüde koparıp gözlemci rolleriyle sınırlandırdığımıza bağlıdır. Bu soyutlamada sonunda, gözlem edimini ve betimlenişini değil, betimleme amacıyla kullanılan yalın tümceyi koruruz. Ve bu tümce, tümcenin yansıttığı şeyin yer aldığı dünyaya ait olamaz; tümce olarak değil, olsa olsa tümce işaretlerinin düzenlenmiş bir niceliği olarak ait olabilir.

İlginç bir biçimde, yorumcunun betimleyici rolünü, yorumlamada kullanılan *yorum tümcesini* yalıtılmış olarak incelediğimiz gibi, yaşama evrensel bağlamdan koparamayız. Elbette, bu tümce yalın bir tümce olarak, yine dünyayla dışsal bir ilişki içindedir, ama bu soyutlama yorum tümcelerinin biçimsel pragmatik anlamının, gözlem tümcelerinden farklı olarak, gözden yitmesine neden olur. Yorumlamalar, anlaşma zorluklarının aşılmasına yararlar; bir yaşama evreninin üyeleri arasındaki öznelerarasılığı güvencelerler. Bir yorumlama, yorumcuya, büyük kültürel ya da zamansal uzaklık yüzünden yabancı olabilen, ama bütünüyle dışsal olamayan bir yaşama evreninin bileşenlerinin ya da yapılarının imlemini açıklar. Bir yorumlama, daha çok, yorumlananın karşılaşıldığı yaşama evrenine, en azından gücül olarak dahil olduğunu varsaymalıdır, çünkü yorumlaması, ancak kendi yaşama evreniyle yorumlananınki arasındaki uzaklığı aştığı ölçüde başarılı olabilecektir. Ama yorumcunun betimleyici rolü, gözlemcinin rolü kadar keskin bir biçimde, onun *iletişimsel rolünden* ayrılamıyorsa, yorumda kullanılan tümce, yorumlama edimiyle, gözlem tümcesinin betimleme edimiyle olduğundan daha sıkı bir içiçelik içindedir. Yorumlama edimi, yorumcuyu ve anlatımını, yorumlananın geldiği iletişim bağlamıyla bağlar; yorumcu, yorumlamada kullanılan yalın tümceyle, kendisine, bir yaşama evreninin yorumlanan bileşenlerini ve yapılarını, nesnel dünyadaki bir şey olarak inceleme izni veren bir tutum alır. 2. dünya, dilbaşarımsal tutumla kategorize edilmiş yaşama evreninin, öncelikle 1. Dünya kavramı için elimizin al-

tında bulunan dünyanın bağlantı sistemine kaynaştırılmasından doğar. Bu savı, "doğal", iletişimsel eylemde bulunan özneler tarafından zaten her zaman varsayılan dünya kavramının mantıksal oluşumu biçiminde temellendireceğim. İçinde, kendi yaşama evrenimizin (ve yabancı yaşama evrenlerinin) bileşenlerinin ve yapılarının nesneleştirilebildikleri bir dünya düşüncesi, anlaşmaya yönelik eylemin, sezgisel olarak hakim olunan bağlantı sistemine dahildir. Anlayıcı sosyal bilimler, o anki nesne alanlarını kurarken, kuram öncesi bilginin bu bölümüyle bağlantı kurarlar.

5. "Dünya" Kavramının Mantıksal Doğuşu – Bir Taslak

En soyut, yani en yoksul dünya kavramından, adım adım, iletişimsel eylemde bulunanın gelişigüzel simgesel nesneleri, derinlik netliğiyle yorumlayabildiği genel ve zorunlu koşulları yerine getirebilecek karmaşıklıktaki bir dünya kavramına çıkmak istiyorum. Böyle mantıksal bir oluşumu yedi adımda gerçekleştirebilirim. Bu adımları, olası anlaşmanın koşullarının, yani anlaşmaya yönelik eylemin evrensellerinin biçimsel pragmatik betimlenişinin, kuram öncesi bilginin hangi alanını hedeflemesi gerektiği belirginleşinceye kadar, ana hatlarıyla göstereceğim . . .