Eleştirel teori

Raymond Geuss

HABERMAS VE FRANKFURT OKULU



İngilizceden çeviren: Ferda Keskin

AYRINTI

RAYMOND GEUSS

University of Cambridge'de felsefe profesörü olan Raymond Geuss, A.B.D. ve Almanya'daki çeşitli üniversitelerde de ders vermiştir. Özgürlük kavramı, Nietzsche, Adorno'nun estetik teorisi ve siyaset felsefesi üzerine çeşitli çalışmaları yayımlanmış olan Geuss. *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*'nun yanı sıra *Morality, Culture, and History* (Cambridge, 1999), *History and Illusion in Politics* (Cambridge, 2001) ve *Public Goods, Private Goods* (Princeton, 2001) adlı kitapların yazarıdır. Aynı zamanda klasik çağ şiirlerinden derleyip İngilizceye çevirdiği bir seçki *Parrots, Poets, and Philosophers and Good Advice* başlığıyla yayımlanmıştır.

Ayrıntı: 369
İnceleme dizisi: 181

Eleştirel Teori
Habermas ve Frankfurt Okulu
Raymond Geuss

İngilizceden çeviren
Ferda Keskin

Yayına hazırlayan
Kaan Atalay

Kitabın özgün adı
The Idea of A Critical Theory
Habermas and the Frankfurt School

Bu kitabın Almanca çevirisi için yazar tarafından yapılmış olan değişiklikler,
yazarın isteği üzerine Türkçe çevirisine de uygulanmıştır

Cambridge University Press/1981
basımından çevrilmiştir.

© Cambridge University Press

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 321 23 00 (pbx)

Birinci basım *2002*

Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-302-1

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Raymond Geuss

Eleştirel Teori

Habermas ve Frankfurt Okulu

AYRINTI

İçindekiler

— Önsöz. 7
— Giriş. 9

I. İDEOLOJİ 13
A. Betimsel anlamda ideoloji 13
B. Yerici anlamda ideoloji 25
C. Pozitif anlamda ideoloji 39
D. İdeologiekritik 44

II. ÇIKARLAR 70
A. Gerçek çıkarlar 70

III. ELEŞTİREL TEORİ 84
A. Bilgisel yapı 84
B. Belgeleme 114
C. Epistemoloji 133

— Adı geçen eserler 143
— Dizin 145

Önsöz

Robert Denoon Cumming'e on yıldan fazla süren bir eğitim ve cesaretlendirme için teşekkür borçluyum. Aşağıdaki sayfalarda ele aldığım konularda Richard Rorty ve Quentin Skinner ile yaptığım tartışmalardan ve Hidé Ishiguro ile Alan Montefiore'nin metnin yayımlanmadan önceki son hali üzerine yaptığı yorumlardan özellikle faydalandım. Bu kitaptaki fikirlerin çoğu Sidney Morgenbesser'den kaynaklanmaktadır ve kendisinin sürekli yardımı olmasa kitap ortaya çıkmazdı. Metnin yayıma hazırlanmasında Cambridge University Press'ten Jeremy Mynott, Jonathan Sinclair-Wilson ve Francis Brooke ile çalışmak bir zevkti. Son olarak John Loesch'e özel teşekkürler.

KISALTMALAR:

EI Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp (ikinci basım) 1973.

KK Habermas, Jürgen. *Kultur und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

LS Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

N2 Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*'nin ikinci baskısına 'Nachwort'.

PP Habermas, Jürgen. *Philosophisch-Politische Profile*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

PS Adorno, Th. W. et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied ve Berlin: Luchterhand, 1969.

TG Habermas, Jürgen ve Luhmann, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

TP Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp (dördüncü basım) 1971.

TW Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt: Suhrkamp 1968.

WL Wellmer, Albrecht. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

WT Habermas, Jürgen. 'Wahrheitstheorien' *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz*. Pfulingen: Neske, 1973.

ZL Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

ZR Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

İNGİLİZCE ÇEVİRİLER:

T 1 Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. çev. Jeremy Shapiro. Boston: Beacon Press. 1971.

T 2 Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. çev. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1975.

T 3 Adorno, Th. W. et al.. *The Positivist Dispute in German Sociology*. çev. Glyn Adey ve David Frisby, New York: Harper, 1976.

T 4 Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*. çev. John Viertel, Boston: Beacon Press. 1973.

T 5 Habermas, Jürgen, *Toward a Rational Society*. çev. Jeremy Shapiro, Boston: Beacon Press, 1970.

T 6 Wellmer, Albrecht, *Critical Theory of Society*, çev. John Cumming, New York: Seabury Press. 1971.

Giriş

Bu kitap Marx'ın eserleriyle ilgili bir iddiayı inceliyor. Bu iddia kaba hatlarıyla şöyle:

> Marx'ın bir devrimci olduğu geniş ölçüde kabul görmüş, ama başlattığı devrimin tam doğası genelde doğru anlaşılmamıştır. Kuşkusuz Marx birçok insanın görüşünü önemli bir konuda, insan toplumu konusunda, dramatik bir biçimde değiştirmiştir; ama bazı bakımlardan eserlerinin en büyük önemi epistemoloji için taşıdığı içerimlerde yatar. Marx'ın toplum teorisi doğru anlaşıldığında bize toplum hakkında bilgi verir, ama kabul görmüş 'bilgi' kategorilerine kolaylıkla sığmaz. Bu teorinin

mantık ya da matematik gibi biçimsel bir bilim ya da pratik bir beceri olmadığı açıktır. Bu teoriyi destekleyenler, onun felsefe ya da dinin geleneksel olarak getirdiği türden bir spekülatif dünya görüşü olduğunu reddeder. Yine de doğa bilimlerindeki gibi katı bir empirik teori olarak yorumlanması da doğru görünmemektedir. Son olarak, bilgisel ve bilgisel-olmayan öğelerin bulanık bir karışımından, bir değer yargıları ve ahlâki inançlar kümesi ile empirik bir ekonominin kazara bir araya gelmesinden ibaret de değildir. Bunların tersine Marksizm radikal anlamda yeni bir teori türüdür; temel özelliklerinin uygun bir felsefi açıklamasını vermek bilginin doğası hakkındaki geleneksel görüşlerin köklü bir biçimde yeniden gözden geçirilmesini gerektirir.

Aşağıda bu iddianın 'Frankfurt Okulu' tarafından öne sürülen özel bir biçimi üzerinde duracağım. Frankfurt Okulu üyeleri Freud'un da Marx'la aşağı yukarı aynı anlamda kavramsal bir devrimci olduğunu düşünür. Onlara göre Marx ve Freud'un teorileri temel epistemik yapıları bakımından öyle yakın benzerlikler içerir ki, felsefi bir bakış açısından iki ayrı tür teori değil aynı tür teorinin iki ayrı örneğini temsil ederler. Marksizm ve psikanalizin ana örneğini oluşturduğu bu yeni tür teoriye verilen genel ad 'eleştirel teori'dir. Frankfurt Okulu'na göre 'eleştirel teori'nin ana ayırıcı özellikleri üç tezden oluşur:

1. Aşağıdaki anlamlarda eleştirel teorilerin insan eylemi için rehber olarak özel bir konumları vardır:
   (a) bu teorilere inanan faillerin aydınlanmalarını, yani onların gerçek çıkarlarının nerede olduğunu saptamalarını sağlama amacındadırlar;
   (b) içkin bir anlamda özgürleştiricidirler, yani failleri, en azından kısmen kendi kendilerine dayatmış oldukları bir zorlamadan (*coercion*), bilinçli insan eyleminin kendi kendini früstre etmesinden kurtarırlar.
2. Eleştirel teorilerin bilgi içeriği vardır, yani bilgi biçimleridirler.
3. Eleştirel teoriler epistemolojik olarak temel bakımlardan do-

ğa bilimlerinden farklıdırlar. Doğa bilimlerinde teoriler 'nesneleştiricidir;' eleştirel teoriler 'dönüşlü'dür (reflective).

O halde bir eleştirel teori, faillere içkin anlamda aydınlatıcı ve özgürleştirici bir tür bilgi veren bir dönüşlü teoridir.

Frankfurt Okulu'nun kullandığı anlamda 'pozitivist' şunlara inanandır: (a) doğa bilimlerinin empirist bir betimlemesi uygundur, ve (b) tüm bilgi özünde doğa bilimleriyle aynı bilgisel yapıya sahip olmalıdır. Eğer doğa bilimlerinde tüm teorilerin 'nesneleştirici' bir yapısı varsa, o zaman tüm bilginin doğa bilimlerinin yapısına sahip olduğunu söylemek, tüm bilginin 'nesneleştirici' bilgi olduğunu öne sürmektir. Dolayısıyla pozitivizm 'dönüşlülüğün reddi' olarak, yani teorilerin hem dönüşlü hem de bilgisel olabileceğinin bir reddi olarak görülebilir.

Eleştirel teoriler pozitivizmde somutlaşan felsefi hataya karşı özellikle hassastır. Frankfurt Okulu üyelerine göre, acıklı ölçüde hatalı epistemolojik görüşleri olan insanların doğa bilimlerinde birinci-düzey (*first-order*) teoriler üretmeleri, bu teorileri test etmeleri ve kullanmaları mümkündür, ama eleştirel teorilerde bu olmaz. Doğru epistemolojiye sahip olmak ile başarılı olarak aydınlanma ve özgürleşme üreten birinci-düzey teoriler geliştirme, test etme ve uygulama gücü arasında yakın bir bağlantı vardır. Bu yüzden pozitivizm doğa bilimlerinin gelişmesine özel bir engel oluşturmaz, ama insan özgürleşmesinin ana araçlarına, yani eleştirel teorilere karşı ciddi bir tehdittir. Frankfurt Okulu'nun temel bir amacı pozitivizmin eleştirisi ve geçerli bir bilgi kategorisi olarak 'dönüşlü olma'nın geri getirilmesidir.

Dolayısıyla bu kitabın ana hedefi bir eleştirel teorinin ne olması gerektiğini daha açık bir biçimde anlamaktır. Basit ve somut olmak amacıyla eleştirel teorinin tek bir örneği üzerinde, Marx'ın eserlerinden kaynaklandığı söylenen 'eleştirel toplum teorisi' üzerinde yoğunlaşacak ve psikanaliz konusuna geçerken bazı göndermelerde bulunmakla yetineceğim. Eleştirel toplum

teorisinin merkezi ideoloji eleştirisidir. Toplumdaki faillerin doğru durumlarını ve gerçek çıkarlarını algılamalarını engelleyen şey ideolojileridir. Eğer toplumsal baskıdan kurtulmak istiyorlarsa, faillerin ideolojik yanılsamadan kurtulması gerekir. 'İdeolojieleştirisi' yukarıdaki üç tezle tanımlanan eleştirel teorinin temelini oluşturabilir mi?

Frankfurt Okulu'nun Marx okuması doğru mudur, değil midir sorusundan olabildiğince kaçınmaya çalıştım. Bu soruyu cevaplamak Marx'ın eserlerinin benim verebileceğimden daha ayrıntılı bir bütünsel analizini gerektirirdi. Ayrıca bu tarihsel soruyu cevaplamanın benim temel kaygım konusunda, yani (yukardaki üç tezde tanımlandığı anlamda) eleştirel teorinin mümkün olup olmadığı konusunda ne getireceği de açık değil. Tartışmamı Habermas'ın görüşleri üzerinde yoğunlaştırmaya karar verdim, çünkü Habermas'ın eserleri eleştirel teorilerin altındaki epistemolojik varsayımları aydınlatmak konusunda bir Frankfurt Okulu üyesi tarafından yapılmış en iddialı girişim ve bu yüzden bana çarpıcı gelen sorular getiriyor.

I
İdeoloji

A. BETİMSEL ANLAMDA İDEOLOJİ

İdeoloji' terimi çok farklı anlamlarda kullanılır. Kısmen de olsa bunun nedeni toplum teorisyenlerinin ideoloji teorilerini çok farklı sorulara cevap vermeye çalışırken geliştirmiş olmalarıdır. İdeoloji teorilerinin geliştirildiği üç ayrı araştırma bağlamını ayırmaya çalışacağım; bu üç ayrı araştırma bağlamının her birine 'ideoloji' teriminin bir kullanılış biçimi grubu tekabül edecek.[1]

1. Söylemeye gerek yok, aşağıdaki tartışma 'ideoloji' teriminin ve türevlerinin kullanıldığı çeşitli anlamları tüketme iddiasında değil. Bkz. Lichtheim (1967); Barth (1975); ve Larrain (1979).

Bu üç araştırma programından ilki, insan topluluklarının empirik olarak incelenmesi programıdır; buna 'antropoloji' diyelim. Verili bir insan topluluğu hakkında incelenebilecek çeşitli şeyler vardır. Topluluğun biyolojik ve yarı-biyolojik nitelikleri incelenebilir: doğum oranı, kan grubu ya da insan fenotipinin altgruplar arasındaki dağılımı, bazı hastalık türlerine karşı direnç ya da bu hastalıkların ortaya çıkması, vb. Veya topluluğun kültürel ya da toplumsal-kültürel özellikleri incelenebilir: akrabalık sistemi, toprak imtiyaz modelleri, sanatsal gelenekler, dinsel ve bilimsel inançlar, yasal kurumlar, değerler, tarım teknolojisi, vb. Bir topluluğun biyolojik nitelikleri ile 'kültürü' ya da 'toplumsal-kültürel sistemi' arasındaki bu ayrım kaba ve kesinlikten yoksun olsa da[2] bir 'kültür' ya da 'toplumsal-kültürel sistem'in ne olduğunu empirik bir araştırmanın konusu yapmaya yetecek kadar bildiğimizi varsayalım. Böylece verili herhangi bir insan topluluğunun toplumsal-kültürel sisteminin temel özelliklerini ve bunların zaman içinde nasıl değiştiğini betimlemeye girişebiliriz. Eğer elimizde birçok insan topluluğunun betimlemesi varsa, bütün kültürlerin sergilediği evrensel ya da değişmez özellikleri ya da görünüşte farklı toplumsal-kültürel özellikler arasındaki benzerlik ilişkilerini aramaya başlayabiliriz. Benzerliklerine ya da farklılıklarına göre sınıflandırarak, bir insan kültürleri tipolojisi geliştirmeye çalışabiliriz. Daha da cüretkârsak, niçin bazı özelliklerin bazı toplumlarda bulunduğu ya da bazı tarihsel değişimlerin niçin meydana geldiği konusunda hipotezler üretebiliriz.

Bu tür bir empirik araştırma içinde toplumsal-kültürel alanı daha öte araştırmalar için farklı 'parçalar'a bölebiliriz. Örneğin vülger Marksistler (ekonomik) temel ile (ideolojik) üstyapı arasında bir ayrım yaparlar. Birçok yirminci yüzyıl antropoloğu teknoloji (ya da teknoloji/ekonomi), toplumsal yapı ve ideoloji-

2. Kroeber ve Kluckhohn (1952) 'kültür'ün yüz ayrı anlamını ayırt ediyor. Ayrıca bkz. D. Kaplan ve R. Manners (1972).

yi birbirinden ayıran üçlü bir şemayı tercih eder. Hatta daha karmaşık şemalar da getirilmiştir.[3] Dolayısıyla toplumsal insan gruplarının bazı özelliklerini ya da bunlarla ilgili olguları betimleme ve açıklama projesi içinde ortaya bir ideoloji teorisi çıkabilir. Burada ayırdığımız ilk anlamında 'ideoloji', bir insan grubunun toplumsal-kültürel sisteminin elverişli bir inceleme için bölünebileceği 'parçalar'dan birine gönderme yapacak. Bölünmenin nasıl yapıldığına bağlı olarak grubun 'ideoloji'si aşağı yukarı kapsayıcı olacak, ama tipik olarak grubun üyelerinin taşıdığı inançları, kullandıkları kavramları, tutumlar ile psikolojik eğilimleri, güdüleri, arzuları, değerleri, tercihleri, sanat eserleri, dinsel ayinleri, davranışları gibi şeyleri kapsayacaktır.[4] Bu çok geniş (en azından yukarıda sıraladığım tüm öğeleri kapsayacak) anlamda 'ideoloji'yi 'salt betimsel anlamda ideoloji' olarak tanımlayacağım. 'İdeoloji'nin bu geniş ve spesifik olmayan anlamında her insan grubunun bir ideolojisi vardır; her grubun failleri bazı psikolojik eğilimlere sahip olacak, bazı kavramlar kullanacak ve bazı inançlar taşıyacaktır. Özellikle bu anlamda 'ideoloji' *yalnızca* bir grubun *bütün* üyelerinin paylaştığı inançları, alışkanlıkları, özellikleri *kapsamaz*. İnsan grupları çeşitlilik, ayrılık ve çatışkı içerirler. Verili bir grup için verdiğimiz açıklamanın ayrıntılı ve eksiksiz olmasını istediğimiz ölçüde, bu açıklama bu tür inanç, motivasyon, tercih, tutum, vb. farklılıklarının betimlemelerini içermek zorunda kalacaktır. Ayrıca, 'ideoloji'nin bu anlamı değerlendirme yapmaz ve 'yargılayıcı değildir'[5]– bir grubun üyelerinin bu anlamda bir 'ideolojisi olduğu-

3. Sahlins teknoloji, toplumsal yapı ve ideoloji arasında ayrım yapar (1968, s.14f). Service, teknoloji, ekonomi, toplum, idare biçimi ve ideolojiyi ayırır (1966). Kaplan ve Manners ideoloji, toplumsal yapı, teknoekonomi, kişilik ayrımını getirir (1972, s. 89). Büyük bir olasılıkla toplumu parçalara bölmenin, bütün toplumlara uygulanabilecek yasalaşmış bir biçimi yoktur. Aslında sıklıkla ileri sürülen bir iddiaya göre, bir toplumun 'ilkelliği'nin kriterlerinden biri, o toplumun ekonomi, toplum, akrabalık sistemi, vb. arasında ne ölçüde ayrım yapmadığına bağlıdır.
4. Bkz. Kaplan ve Manners (s.112f).
5. Bkz. Kaplan ve Manners (s.113).

nu' söylemek grubu övmek ya da yermek değildir.

Bu tür salt betimsel anlamda bir ideoloji hem söylemsel hem de söylemsel olmayan öğeler içerecektir. 'Söylemsel' (ya da 'kavramsal' veya 'önermesel') derken kavram, fikir, inanç, gibi şeyleri; 'söylemsel olmayan' derken de karakteristik davranışlar, ritüeller, tutumlar, sanatsal etkinlik biçimleri, vb.'yi kastediyorum.[6] Söylemsel olan ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki bu ayrım bazen belirtik ve örtük öğeler arasında (örneğin Plamenatz) tarafından yapılan ayrımla aynı değildir.[7] Söylemsel öğelerin belirtik veya örtük olabileceği açıktır –failler tikel bir inancı belirtik veya örtük olarak taşıyabilir– ama 'belirtik' ve 'örtük' arasındaki ayrım söylemsel olmayan öğelerin bir çoğuna uygulanamaz. Tikel bir melodi ya da davranışı burada kullandığımız anlamda 'belirtik' veya 'örtük' olarak adlandırmak ne anlama gelirdi, görmek zor. Yine de en azından *bazı* durumlarda belirtik ve örtük söylemsel olmayan öğeler arasında ayrım yapma imkânını açık tutmak istiyorum. Örneğin tutumların belirtik ya da örtük olduklarını söylemek çok garip olmayacaktır.[8]

Son olarak, yukarıdaki iki ayrımdan hiçbiri Plamenatz'ın bir ideolojinin sofistike olan öğeleriyle olmayan öğeleri arasında

6. ZR'nin 345. sayfasında Habermas, 'die nichtpropositionalen Zeichensysteme der Literatur, der Kunst, und der Musik'ten [edebiyat, sanat ve müziğin önermesel olmayan göstergeler sistemi – ç.n.] söz eder. Bu da görülmesi kesin olarak tarif edilmesinden daha zor olan ayrımlardan biridir. Bir ideolojinin *bütün* öğelerinin simgesel olarak düzenlendiği öne sürülebilir; kuşkusuz resimler, müzik parçaları, danslar, vb. fazlasıyla düzenlenmiştir, ama bu kavramsal bir düzenleme değildir. Bir müzik parçasının bir anlamı, hatta bir 'dilbilgisi' bile olabilir, ama bu anlam bir önerme değildir. Doğal olarak, 'inanç' derken yalnızca basit empirik inaçları değil, aynı zamanda normatif, metafizik, vb. inançları da kastediyorum.

7. Plamenatz, s. 17f, 21ff.

8. Beğeniler ve tercihler de açık ya da örtük olabilir. Bazı beğenilerim ve tercihlerim kendilerini alışıldık davranış biçimlerimde ifade edebilir. Onları ciddiye alma konusunda hiç bir eğilim göstermeyebilirim; aslında onlara sahip olduğumun farkına bile varmayabilirim. Beğeniler ve tercihlerimin 'sadece örtük' olduğu bu tür bir durumu, belli bir beğeni ya da tercihi tanıdığım, ifade ettiğim ve geliştirdiğim başka durumlarla kıyaslamak isteyebiliriz. Bu ikinci durumda, beğenilerimle yalnızca belirli inançlarım varsa iftihar edebilecek olmam beğeni ya da tercihlerin kendilerinin *inanç* olduğu anlamına gelmez.

yaptığı ayrımla aynı değildir.[9] Bir inanç ya da bir beğeni veya tercih açık olduğu halde sofistike olmayabilir.

Bu ayrımlarda kullanılan terimlerin tanımlarını sunmak istemediğim için, belki verebileceğimiz bir örnek kullanımlarını açıklığa kavuşturacaktır. Bir topluluğun dini incelendiğinde tikel bir ritüelin önemli bir rol oynadığı bulgulanabilir – örneğin burada Vaftiz ya da Komünyon'un Hıristiyanlıkta oynadığı rol düşünülebilir. Elbette, eğer ritüel özellikle önemliyse onu icra eden faillerin bu ritüeli adlandıracak bir terimden yoksun olmaları beklenemez; ama yine de bir ritüel bir eylemler, yapılmış şeyler kümesidir, bir kavram ya da inanç değildir.[10] Din topluluğun ideolojisinin bir parçasıdır; ritüel ideolojinin söylemsel olmayan bir parçasıdır. Ritüellerin uzun zaman yaşadığı düşünülürse –vaftiz ve komünyon en azından iki bin yıldır tanınabilir biçimlerde ortalıkta oldular, ayrıca daha katı özdeşlik kıstasları alındığında bile, bu ritüellerin Katolik Kilisesi için Trent Konsili tarafından tanımlanmış olan özel biçimi aşağı yukarı beş yüz yıldır değişmeyen bir pratiği belirlemiştir– ritüelin farklı tarihsel dönemlerde oldukça farklı örtük inanç ve tutum kümeleriyle bir araya gelmiş olması muhtemeldir. 1600'de Abruzzi'deki köylüler ile 1950'de Toronto'daki İngiliz Katolikleri 'aynı' vaftiz ritüeline katılmışlardır; ama bu iki grup arasındaki diğer muazzam farklar düşünüldüğünde, iki grubun üyelerinin de ritüele karşı aynı örtük tutumları, inançları taşıyor olmaları inanılmaz olurdu. Aynı biçimde, toplumda çoğu insanın naif bir biçimde bir araya getirdiği inanç ve tutumlar, toplumun sofistike üyelerinin ritüele kavramsal olarak yüklediği ve birbiriyle çatışan teolojik yorumlardan çok farklı olabilir. Dolayısıyla bir uçta bir ritüel eylemler kümesi, 'söylemsel olmayan' bir ideoloji öğesi, diğer uçta belki de çok sofistike, belirtik bir teoloji –sistematik olarak birbirine bağlı bir önermeler bütünü– ve ikisi arasında da az ya

9. Plamenatz, s. 18ff.
10. Bkz. Burkert, özellikle II. bölüm.

da çok belirtik veya az ya da çok sofistike olan değişken inanç, tutum, alışkanlık, vb. türleri vardır.

Belli amaçlar bakımından, daha ileri bir inceleme için bir faiiler kümesinin sahip olduğu ya da kullandığı bütün inanç, tutum, kavram, vb. kümesinin belli alt kümelerini ön plana çıkarmak faydalı olabilir ya da arzu edilebilir. 'Salt betimsel anlamda' ideoloji olarak adlandırdığım şeyi meşru olarak daha küçük parçalara bölmenin tek bir yolu yokmuş gibi göründüğüne göre, bu tür bölmelerden çok sayıda olacak ve ideolojinin diğerlerinden ayırt edilen her parçaya tekabül eden daha dar ama tümüyle meşru ve betimsel bir anlamı olacaktır.[11] Böylece, 'ideoloji' ile 'fikir' (*idea*) arasında yakın bir ilişki görmeye ve 'ideoloji' terimini yalnızca toplum içindeki faillerin fikirlerine, yani (salt betimsel anlamda) ideolojinin yalnızca 'söylemsel' öğelerine gönderme yapmak üzere kullanmaya karar verebilirim.

Frankfurt Okulu'nun ilk üyelerine oldukça ters düşen bir biçimde Habermas, 'ideoloji'yi ilk olarak toplumdaki faillerin inançlarına gönderme yapmak için kullanıyor gibidir. Dolayısıyla bundan sonraki bariz adım, toplum içindeki faillerin taşıdıkları bütün inançlar kümesini az çok 'doğal' parçalara bölmek olacaktır. Böylece 'ideoloji' terimi daha da dar anlamda, grubun taşıdığı tüm söylemsel öğeler kümesinin herhangi bir alt kümesine gönderme yapmak üzere kullanılabilir. Habermas'ın ideoloji tartışması, bütün faillerin inançları kümesini alt parçalara bölmek ve en dar anlamda ideoloji türlerini birbirinden ayırt etmek için iki ana yol gördüğünü telkin ediyor: (1) 'İdeolojiler' (yani tüm inançlar kümesinin alt kümeleri) arasındaki ayrım, bu ideolojilerin 'görünür içerikleri'[12] arasındaki farklılıklar temelinde,

11. Kuşkusuz bazı bölmeler diğerlerinden daha faydalı ya da aydınlatıcı olabilir. Benim ideolojiye yüklediğim genel 'salt betimsel anlam' kabaca Mannheim'ın 'bütünsel anlam'ına (Bkz. Mannheim, s. 54ff), ideolojinin 'daha dar versiyonu' dediğim şey ise Mannheim'ın 'özel anlam'ına tekabül ediyor.

12. TW 160 [T1 311]. Habermas 'der manifeste Gehalt von Aussagen'den ['önermelerin görünür içeriği'-ç.n.] söz eder. TW'deki bazı denemeler T5'te İngilizce'ye çevrilmiş olmakla birlikte benim burada andığım deneme T1'e ek olarak çevrilmiştir.

yani inançlar ne *hakkındaysa* o şeylerdeki farklılıklara göre yapılabilir. Böylece insan davranışlarıyla ilgili standartları denetlediği ve dayattığı düşünülen insanüstü varlıklarla ilgili bir inanç kümesi bir 'dinsel ideoloji' olarak adlandırılabilir; öte yandan ekonomik mübadeleler hakkında konuşmak için kullanılan bir kavram kümesi bir 'ekonomik ideoloji'dir. (2) Bu çok dar anlamda ideolojiler arasında işlevsel nitelikleri bakımından ayrım yapılabilir. 'İşlevsel nitelikler' derken ideolojinin öğelerinin eylemi etkileme biçimini kastediyorum.[13] Dolayısıyla bu anlamda görünür içeriği *ne* olursa olsun ekonomik davranışı önemli bir biçimde etkileyen bir inanç kümesi bir 'ekonomik ideoloji' olarak, dinsel pratikleri önemli ölçüde etkileyen bir inanç ve tutum kümesi ise bir 'dinsel ideoloji' olarak adlandırılabilir.

Birçok durumda 'ideoloji'nin iki anlamı arasında –ya da en azından iki anlamdaki somut ideolojiler arasında– yakın bir ilişki olacaktır. Böylece bir 'dinsel ideoloji' insanüstü varlıklar hakkında bir inançlar kümesi; yani 'görünür' bir dinsel içeriği olan bir inançlar kümesi ya da dinsel davranış ya da pratikleri fiili olarak düzenleyen ya da etkileyen bir inanç ya da tutum kümesi olabilir. 'İdeoloji'nin bu ikinci anlamında bariz bir güçlük vardır, çünkü 'spesifik olarak dinsel davranış' (belki bazı ritüel davranışlar hariç) ya da 'salt ekonomik davranış' diye bir şey yoktur; eylem ve kurumlar iyi tanımlanmış ve kolaylıkla özdeşleştirilebilir tipler içinde paketlenmiş olarak gelmezler. Çoğu zaman tikel bir davranış ya da kurumun nasıl sınıflandırılacağını bilmeyebiliriz; bir dinsel tören midir, ekonomik kurum mudur, politik kurum mudur ya da bu üçünün bir bileşkesi midir? Dahası, bu davranış ya da kurumlara katılan faillerin vermeyi tercih ettiği sınıflandırma ile dışardan bakan gözlemciler olarak bizim tercih edeceğimiz sınıflandırma arasında farklılıklar olabilir. Bir dav-

13. Söylemsel olmayan öğeler, önermelerin durumunda olduğu gibi bir şey 'hakkında' olamazlar, ama işlevsel nitelikleri olabilir. Dolayısıyla işlevsel anlamda 'dinsel ideoloji' resimler, ilahiler, vb. şeyleri kapsayan bir şey olarak görülebilir.

ranışın temelde 'dinsel ritüel' olarak sınıflandırılmasında ilke olarak güçlük yoksa da, sınıflandırmanın politik ya da ekonomik yanları, tonlamaları ya da içerimlemeleri olabilir. 'Dinsel davranış' nosyonu ne kadar belirsiz kalırsa, bu tür davranışı etkileyebilecek inançlar da o kadar az iyi tanımlanmış olacaktır.

Ama bu iki anlamdaki ideoloji arasındaki genel yakın bağa rağmen ayrımı da muhafaza etmek önemlidir; çünkü en ilginç durumların bazıları, bir ideolojideki inançların görünür içeriği ile işlevsel nitelikleri arasında önemli farklılıkların olduğu durumlarda ortaya çıkacaktır: Tanrıların doğası hakkındaki bir 'dinsel ve felsefi' inançlar kümesi fiili olarak ekonomik ve politik mübadeleleri düzenlemeye hizmet edebilir. Çeşitli edim türleri ve kurumlarının nasıl tanımlandığı, hangi genişlikte bir edim sınıfının 'salt ekonomik mübadele' olarak ya da dinsel inançların doğrudan ilgilendirdiği bir edim sınıfı olarak görüldüğü,[14] başka bir deyişle, ne tür inançların, ne tür görünür içerik taşıyan inançların hangi eylem alanları için ideoloji olarak işlev görebileceği verili bir toplum için önemli bir olgu olacaktır.

Öyleyse bu anlamlarda grubun birden fazla ideolojisi olabilir – bir dinsel ideolojisi *ve* bir ekonomik ideolojisi olabilir ve bu ikisi kayda değer şekilde örtüşmeyebilir. Bu daha dar anlamlarda 'ideolojiler' 'salt betimsel anlamda ideoloji'den önemli bir biçimde farklıdırlar: her insan grubu *bazı* inançları olan üyelerden oluşur ve dolayısıyla her grubun bir 'betimsel anlamda ideoloji'si vardır, ama her grubun mümkün olan dar anlamların her birinde bir ideolojisi yoktur; avcı-toplayıcı toplulukların devleti ve *a fortiori* devlet finansmanları olmadığı için 'para ideolojileri' de olmayacaktır.

Grubun 'politik ideoloji'si ya da 'ekonomik davranış ideoloji'sinin yanı sıra toplum teorisyenleri ve diğerleri sık sık grubun

14. Geertz (1971) 'dinsel davranış' olarak tanımlanan alanın 'aynı' dinsel gelenekte bile nasıl değişebildiğine örnekler verir.

kendi ideolojisinden söz ederler. Bazen grubun kendi ideolojisi şunlardan fazla bir anlam taşımaz:

(a) 'üretimin maddi karakteri yoluyla' üretime katkıda *bulunmayan* tüm kavramlar ve inançlar kümesi[15]
(b) tüm ahlâki ve normatif inançlar kümesi[16]
(c) faillerin, toplumsal failler olarak kendileri hakkında sahip oldukları tüm inançlar kümesi.[17]

Ama grubun ideolojisi çoğu zaman grubun dünya görüşü ya da 'dünya resmi' (*world-picture*) anlamına geliyormuş gibi görünür. Bu dünya görüşü olarak ideoloji nosyonu başta sözünü ettiğimiz 'bir grubun salt betimsel anlamda ideoloji'si ile özdeş *değildir*. 'Bir grubun salt betimsel anlamda ideoloji'si grubun üyelerinin taşıdığı *tüm* inançları içerir (ya da –bu nosyon işe yaramayacak kadar kapsayıcı ve ayrım yapmaktan uzaksa– belki grubun üyeleri arasında yaygın olarak paylaşılan karakteristik inançları içine alır), ama elbette bir grubun üyelerinin taşıdığı bütün inançlar dünya görüşlerinin bir parçası değildir. Hatta grubun üyeleri arasında geniş olarak paylaşılan ve fazlasıyla o grubun üyelerine özgü inançların bile en normal anlamda 'dünya görüşü'ne ait olması gerekmez.

'Dünya görüşü olarak ideoloji' kavramının ortaya atılmasını motive eden sezgi, bireyler ve grupların 'sahip' oldukları inanç, tutum, yaşam amacı, sanatsal etkinlik, vb. biçimlerinin sadece tesadüfen bir araya gelmiş demetler olmamasından kaynaklanır. Demetlerin genellikle bir tutarlılığı –bu tutarlılığın neden oluştuğunu söylemek genelde çok zor olsa da– vardır, demetin öğeleri karmaşık bir biçimde birbiriyle ilişkilidir, bir şekilde birbir-

15. Cohen, s. 47; 33f, 45-7, 88ff. McMurtry, s. 125f, 128, 130ff, 140.
16. Plamenatz, s. 323ff. Bununla ilgili bir kullanım için bkz. Barry, s. 39.
17. *Alman İdeoloji*'sinde Marx ideolojiden faillerin 'Illusionen und Gedanken über sich selbst'i ['kendileri hakkındaki yanılsama ve düşünceleri'-ç.n.] olarak söz eder. Marx, cilt 3, s. 46ff; 13.

lerine 'uyarlar' ve tüm demetin çoğu zaman dışardan bakan bir gözlemci için ayrıştırılabilir bir karakteristik yapısı vardır. Dolayısıyla "'dünya görüşü' anlamında bir ideoloji" derken bununla grubun (salt betimsel bir anlamda) ideolojisini oluşturan inançların aşağıdaki özellikleri taşıyan bir altkümesi kastedilmektedir:

(a) altkümenin öğeleri gruptaki failler tarafından geniş anlamda paylaşılır
(b) bu altkümedeki öğeler birbirine sistematik olarak bağlıdır
(c) Quine'ın kullandığı anlamda 'faillerin kavramsal şema'sında merkezi bir yer tutarlar, yani failler bunlardan kolayca vazgeçmez[18]
(d) altkümedeki öğelerin, faillerin davranışları üzerinde ya da özel olarak önemli ya da merkezi bir eylem alanı üzerinde geniş ve derin bir etkisi vardır
(e) altkümedeki inançlar, insan yaşamının merkezi konularıyla ya da merkezi metafizik konularla ilgili olmaları (yani ölüm, çalışma ihtiyacı, cinsellik, vb. şeyleri yorumlamaları) anlamında 'merkezi'dir.[19]

Bu özellikler çok gevşek biçimde tanımlanmış olmaktan öteye gitmez ve 'dünya görüşü' olduğu iddia edilen herhangi bir şeyin bunların herhangi birini taşıyıp taşımadığı bir derece sorunudur: Bir öğeler kümesinin, faillerin dünya görüşünün parçası olarak nitelenebilmesi için o faillerin fiili davranışı üzerinde tam olarak ne derecede bir etki yapması gerekir? Ayrıca farklı özellikleri düzenlemek ve tartmak için yasalaşmış hiçbir ilke yoktur. Dolayısıyla bir grubun 'dünya görüşü' dediğimizde kastettiğimiz şeyi bu beş özelliğin belirlediği konusunda fikir birliği olsa bile, yine de tikel durumlarda neyin o tikel grubun dünya görü-

18. W.V.Quine, 1963, s. 42ff.
19. KK 391'de Habermas 'dünya resmi'ni 'Interpretationen der Welt, der Natur, und der Geschichte im Ganzen' ['bir bütün olarak dünya, doğa ve tarihin yorumu'–ç.n.] olarak adlandırır.

şü ya da ideolojisi olarak sayılması gerektiği konusunda fikir ayrılığı için yeterince yer olacaktır. Her insan grubunun (her grubun salt betimsel anlamda bir ideolojisi olduğu biçimde) bir dünya görüşü olup olmayacağı kısmen bu beş özelliğin ne kadar katı bir biçimde yorumlanacağına, ama aynı zamanda insan gruplarının nasıl belirleneceğine ilişkin verilecek karara bağlıdır. Şu ana kadar zımni olarak grupların istenen her biçimde tanımlanabilmesine izin verdik. Elbette bir biyolojik, etnik, ekonomik, toplumsal, politik ya da dilbilimsel kriter yoluyla tanımlanmış her fail grubunun aynı ve tek dünya görüşünü paylaşacağını varsaymak doğru olmazdı. Bu, elbette, çok güçlü (ve akla hiç de uygun olmayan) bir empirik varsayımdır.

'İdeoloji'nin değerlendirmek istediğim son betimsel anlamı programatik anlamda ideoloji' olarak adlandıracağım şey. Bu anlam, Daniel Bell ve 'ideolojinin sonu' tezinin diğer savunucularının ideolojiyi kullandığı anlamla ilişkilidir. Bell ideolojiyi 'fikirleri eyleme tercüme etme yolu'[20] olarak adlandırır ve bir '*bütünsel* ideoloji'yi 'her şeyi içeren bir kapsayıcı gerçeklik' olarak tanımlar. İdeoloji 'içinde tutku olan ve bir yaşam biçiminin tümünü dönüştürmek isteyen bir inançlar kümesi'dir.[21] Dolayısıyla bir 'bütünsel ideoloji';

(a) bir eylem programı ya da planıdır
(b) toplumun nasıl işlediğine dair belirtik, sistematik bir model ya da teori üzerine kurulmuştur[22]
(c) bir bütün olarak toplumun radikal olarak dönüştürülmesi ya

20. Bell, Waxman içinde, s.88.
21. Bell, Waxman içinde, s.96. Bell bu nosyonu Mannheim'a atfederken çok dikkatli davranmaz. Bu Mannheim'ın 'bütünsel ideoloji' nosyonu için, bu nosyonu *Ideology and Utopia*'da ortaya atarken verdiği tanım değildir (s.55f); bu tanımın, bir 'bütünsel ideoloji'nin (Mannheim için) bir yaşam biçiminin tamamını dönüştürmek için bir program olduğuna dair hiçbir içerimi yoktur.
22. Bkz. Friedrich ve Brzezinski, s.75; "ideolojiler temel olarak eylem bağıntılı fikir sistemleridir. Tipik olarak bir program ve bu programın gerçekleştirilmesi için bir strateji içerirler".

da yeniden inşasını amaçlar
(d) teori ya da model için var olan kanıtın izin verdiğinden fazla bir güvenle ('tutku') benimsenir.[23]

Bu listeye '(d)'nin eklenmiş olması, bu kullanımı artık ideolojinin betimsel ya da yargısal olmayan bir kullanımı olmaktan çıkarır ve yerici bir kullanıma dönüştürür. Öte yandan, '(d)' olmadan da tanım taraflılığını korumaktadır; çünkü '(c)'nin varlığı Bell türü liberallerin bir 'ideoloji'leri olduğunu inkâr etmelerini (herhalde şu anda ABD ve Batı Avrupa ülkelerinde liberaller 'bir bütün olarak toplumun radikal olarak dönüştürülmesi'ne taraftar olmadıkları için) yapay bir şekilde kolaylaştırır. Bell'in 'bütünsel ideoloji'sinin '(a)' ve '(b)' sini ('(c)' ve '(d)' *zorunlu* bileşenler *olmadan*) 'programatik anlamda ideoloji' olarak adlandıracağım.[24]

23. 'İçinde tutku olan' ifadesine kastedilenden daha fazla anlam yüklüyor olabilirim. Burada Bell'in görüşünü örneğin Popper'inkiyle bağdaştırmaya çalıştığım açık. Popper şöyle düşünüyor gibidir: Bir bütün olarak toplum teorisinin bulabileceği kanıt desteği o kadar azdır ki, bu teoriye radikal bir toplumsal dönüşüm için rehber olarak duyulacak güvenin hiç bir türü yeterince dayanaklı olamaz. Bkz. Popper, 1971, 9. bölüm, Popper, 1964, 21ff bölümleri.

24. Açık ki eğer 'ideoloji' 'programatik anlamda ideoloji' anlamına geliyorsa liberallerin bir ideolojisi vardır: toplum ve nasıl işlediği konusunda ve daha da önemlisi nasıl işlemesi gerektiği konusunda bir genel görüşleri vardır. Bu genel görüşün bir parçası belli karar türlerinin âdem-i merkezileştirilmesi gerektiğidir. Bu, programatik ideoloji nosyonunun içi boşmuş gibi görünmesini sağlayabilir; yani 'eylem programı' ekonomi ve toplumun belli alanlarına müdahale *etmeme* eylemi olabilir. Yine de belki içindeki insanların toplumsal eylem için hiçbir plan yapıp uygulamadıkları bazı avcı-toplayıcı gruplar gibi durumlar ile insanların *laissez*-fair'i bir doktrin olarak benimsedikleri ve toplumun en iyi belli merkezi planlama türlerinden kaçınıldığında işleyeceği teorisiyle hareket ettikleri durumları birbirinden ayırmak bana basit ve önemsiz gelmiyor.

İçinde bir ideoloji teorisinin ortaya çıkabileceği ikinci araştırma programı tikel bir toplumdaki faillerin inanç, tutum ve isteklerinin eleştirisine dair bir programdır. Bu araştırma programı toplumdaki faillerin kendileri, konumları, toplumları ya da çıkarları konusunda vehim içinde (*deluded*) oldukları gözleminden hareket eder. Projenin amacı faillere bu konuda vehim içinde *olduklarını* göstermektir. Failleri, vehim içinde olduklarına ikna etmenin, ancak sahip oldukları inanç ve tutumlara *niçin* sahip oldukları kendilerine açıklanabilirse mümkün olduğu ortaya çıkabilir ya da faillerin bu duruma nasıl geldikleri ve niçin vehim içinde kalmaya devam ettiklerini anlamak ve açıklamak için bağımsız teorik bir çıkarımız olabilir: vehim ne kadar faillerin açıkça kendi doğru çıkarlarına olan şeye karşı hareket etmesi sonucunu veriyor gibi görünüyorsa, teorik çıkar da o kadar büyük olacaktır. Ama yine de bu proje özünde, birinci bölümdeki araştırma programı gibi açıklayıcı bir proje *değildir*. Mesele daha çok failleri özel bir vehim biçiminden kurtarmaktır. İlginç durumların çoğunda (iddiaya göre) sökülüp atılması gereken ideolojik vehim, çok sofistike bir türden de olsa empirik bir yanlışlık değil, oldukça farklı bir şeydir.

Bu programda 'ideoloji' teriminin temel kullanımı olumsuz, yerici ya da eleştirel bir kullanımdır. İdeoloji '(ideolojik) vehim' veya '(ideolojik olarak) yanlış bilinç'tir.[25] 'Bilinç biçimi' terimini tikel bir inançlar, tutumlar, eğilimler, vb. bileşkesine gönderme yapmak için kullanacağım.[26] Dolayısıyla bu araştırma prog-

25. WL 73, 95, 104 [T6 71,90,99], TP 435ff.

26. LS 48 [T2] Dolayısıyla bir 'bilinç biçimi' dar betimsel anlamların birinde ideolojidir, yani bir grubun üyelerinin sahip olduğu tüm inançlar, tutumlar, vb. kümesinin sistematik olarak birbiriyle ilişkili tikel bir altkümesi. Bundan sonra bu 'bilinç biçimi' terimini kullanacağım, çünkü 'ideoloji'yi 'yerici anlamda ideoloji', yani 'yanlış bilinç' için saklamak istiyorum. Dolayısıyla şu andan itibaren, tersi söylenmedikçe 'ideoloji' 'yerici anlamda ideoloji' anlamına geliyor. Ayrıca KK 334, TP 310 [T4 257], EI 16 [T1 8], WL. 96. 105 [T6 90f. 100].

ramında sorulan temel soru şudur: Hangi anlamda ve hangi özellikleri dolayısıyla bir bilinç biçimi yanlış, yani yerici anlamda bir ideoloji olabilir? Bu soruya verilebilecek üç tür cevabı değerlendireceğim:

(a) bir bilinç biçimi kendisini oluşturan inançların birtakım *epistemik* özellikleri dolayısıyla ideolojik olarak yanlıştır;
(b) bir bilinç biçimi *işlevsel* özellikleri dolayısıyla yanlıştır;
(c) bir bilinç biçimi *genetik* (ortaya çıkışıyla ilgili) bir takım özellikleri dolayısıyla ideolojik olarak yanlıştır.

Aşağıdaki birkaç sayfada, bir bilinç biçimini ideoloji yapan nedir sorusuna cevap vermenin bu üç yolu ile ne demek istediğimi açıklamaya çalışacağım.

I. Bir bilinç biçiminin 'epistemik özellikleri' derken; bilinç biçiminde içerilmiş olan betimsel inançların eldeki empirik kanıtlar tarafından desteklenip desteklenmediği; ya da bilinç biçiminin, içinde farklı epistemik tipte inançların (örneğin betimsel inançlar ve normatif inançlar) birbiriyle karıştırıldığı bir biçim olup olmadığı gibi şeyleri kastediyorum. Şimdi 'ideoloji' terimini kullanmanın dört biçimini ele alacağım; her bir durumda bir bilinç biçimi bazı epistemik özellikleri dolayısıyla ideolojik olarak görülecek.

1. Bir bilinç biçimi, görünürde kendisini oluşturan bazı inançların epistemik konumunun yanlış anlaşılmasına bağımlıysa bir ideolojidir. 'Bir inancın epistemik konumunu yanlış anlama' ile ne demek istediğime bir örnek olarak, erken dönem pozitivist görüşü değerlendirelim: yani bir önerme yalnızca ve yalnızca empirik olarak doğrulanabilir ise, yani yalnızca ve yalnızca bir tür gözlemsel içeriği varsa bilgisel içerik taşır ya da bilgisel olarak anlamlıdır, görüşü. Empirik olarak doğrulanabilir *ol-*

mayan bir inancı bilgisel olarak anlamlı görmek bu inancın epistemik konumu konusunda bir hata yapmaktır. Dolayısıyla bu görüşe göre tüm teolojik bilinç biçimleri ideolojik oldukları için reddedilmelidir; çünkü teolojik bir bilinç biçimi, özünde tanrılar hakkında bilgisel olarak önem taşıyan bir söylemin mümkün olduğu varsayımına bağlı olan bir yapılandırılmış inançlar, tutumlar, vb. kümesidir. Tanrılar hakkında inançlar empirik olarak doğrulanabilir olmadığı –bilgisel içerik taşımadığı– için teolojik bir bilinç biçimi, kendisini oluşturan merkezi inançlardan birinin epistemik konumuna dair bir hata üzerine kuruludur. Pozitivist için tüm *teolojik* bilinç biçimlerinin 'ideoloji' olduğunu söylemenin tüm dinsel inançların (yergi anlamında) ideoloji olduğunu söylemek anlamına gelmediğine dikkatinizi çekerim; pozitivist, bilgi biçimleri olduklarını iddia etmedikleri sürece dinsel inançlara itiraz edemez.

'İdeoloji'nin bu kullanımı doğrulamacı anlam teorisini kabul etmeye bağımlı değildir. Doğrulamacı anlam teorisini reddedebilir ve yine de, örneğin, değer yargılarının betimsel inançlardan çok farklı doğrulama koşulları ve dolayısıyla çok farklı bir epistemik konumu olduğunu düşünebilirim. Ardından da eğer değer yargılarını olgu önermeleri olarak sunuyorlarsa bilinç biçimlerini 'ideolojik' olarak adlandırmak isteyebilirim.[27]

2. Bir bilinç biçimi özsel olarak bir 'nesneleştirme' yanlışı içeriyorsa, yani bir toplumsal fenomenin bir doğal fenomen olduğu yolunda bir yanlış inanç içeriyorsa ideolojiktir; başka bir deyişle, insan failler ya da 'özneler' kendi etkinliklerini yanlış olarak 'nesneleştiriyorsa,' yani bu etkinliği kendilerine yabancı bir şey olarak görecek şekilde yanıltılmışlarsa,[28] özellikle bu et-

27. Gustave Bergmann 'ideoloji'yi bu anlamda kullanıyor: "Bir olgu önermesi olarak gizlenmiş ya da olgu önermesi sanılan bir değer yargısını 'ideolojik önerme' olarak adlandıracağım" (Brodbeck, s.129)

28. N2 400f ve TG 246. Burada Habermas Marx'ın ideoloji nosyonunu 'als Gegenbegriff zu einer Reflexion ... durch die falsches Bewußtsein, nämlich die notwendigen Täuschungen eines Subjekts über seine eigenen, ihm fremd gewordenen Objektivationenen zerstört werden kann' ['bir öznenin yabancılaşmış olduğu kendi

kinliği kendi denetimleri dışında doğal bir süreç olarak görüyorlarsa ideolojik olarak yanlış bilince maruz kalmışlar demektir.

3. Bir bilinç biçimi, eğer bir altgrubun özel çıkarının bir bütün olarak grubun genel çıkarı olduğu yolunda bir yanlış inanç taşıyorsa ideolojik olarak yanlıştır.[29]

4. Eğer kendi kendini geçerli kılan ya da kendi kendini gerçekleştiren inançları kendi kendini geçerli kılmayan ya da gerçekleştirmeyen inançlar olarak görüyorsa bir bilinç biçimi ideolojiktir. 'Kendi kendini geçerli kılan ya da gerçekleştiren inanç' nosyonu Merton'un 'kendi kendini gerçekleştiren kehanet'[30] nosyonu üzerinden modellendirilmiştir. *G* altgrubunun üyelerinin tembel, güvenilmez ve aptal olduklarını düşünür ve onlara yine onları tembel, güvenilmez ve aptal yapacak biçimlerde davranırsak *G*'nin üyelerinin tembel, vb. olduğu inancı kendi kendini gerçekleştirir. Kendi kendilerini gerçekleştirdiklerini *bildiğimiz* sürece kendi kendini gerçekleştiren inançlar taşımakta *içkin anlamda* yanlış hiçbir şey yoktur. İtiraza açık olan, kendi kendini gerçekleştiren inançların eylemin meşrulaştırılmasında *kullanılması*; ancak bu yapılırken söz konusu inançların meşrulaştırma gücünün, onların kendi kendini gerçekleştirmeyen inançlar olarak yanlış yorumlanmasına, yani epistemik konumlarının yanlış anlaşılmasına bağlı olmasıdır.[31]

II. Bir bilinç biçimini ideoloji yapan nedir, sorusuna ikinci cevap şuydu: Bir bilinç biçimi birtakım işlevsel özellikleri dolayısıyla ideolojidir. Bu işlevsel yaklaşımın üç spesifik versiyonunu değerlendireceğim.

nesneleştirmeleri hakkındaki zorunlu yanılsamalarının ortadan kaldırılmasını sağlayabilecek bir dönüşlü olarak kendi üzerine düşünmenin karşıt kavramı'–ç.n.] olarak geliştirdiğini iddia eder.

29. TG 289; KK 336, 391; ve LS'nin üçüncü bölümündeki tartışma.

30. Merton, s. 421ff.

31. Kendi kendini gerçekleştiren inançların çoğunun bir nesneleştirme yanlışı içerdiğine dikkatinizi çekerim.

1. Bir bilinç biçimi, belli toplumsal kurum ve pratikleri desteklemek, kalımlı kılmak ya da meşrulaştırmaktaki işlevi ya da rolü dolayısıyla ideolojidir. Habermas ideolojiden düzenli olarak tahakkümü ya da hegemonyayı (Herrschaft) kalımlı kılan veya meşrulaştıran bir 'dünya resmi' (*world-picture*) olarak söz eder.[32] Bir bilinç biçimi, onaylanmaması gereken toplumsal kurumlar, adil olmayan toplumsal pratikler, sömürü, hegemonya ya da tahakküm ilişkilerini desteklediği ya da gerekçelendirdiği için bir ideolojidir.

Ama elbette yukarıdaki görüş henüz tam anlamıyla muğlaklıktan kurtulmuş değil. Hegemonyayı desteklemek, beslemek ya da kalımlı kılmak işlevi ile hegemonyayı gerekçelendirmek ya da meşrulaştırmak işlevi arasında ayrım yapmak gerekir. Bir toplumsal pratiği meşru kılan ya da gerekçelendiren her inanç kümesi bu yüzden o pratiği desteklemek eğilimini taşıyacaktır, ama bunun tersi geçerli değildir: Verili bir yönetici sınıfın güçlü ve acımasız olduğu ve dolayısıyla hâkim toplumsal düzene karşı her türlü direnişin boş olduğuna duyulan bir inancın geniş halk kitleleri tarafından kabul edilmesi, varolan hâkimiyet ilişkilerini kalımlı kılma etkisi yapacaktır: ama böyle bir inancın bu ilişkileri *haklı çıkarmak* için kullanılabilmesi pek mümkün değildir.[33] Dolayısıyla, 'herrschaftsstabilisierendes Bewußtsein' [hegemonyayı kalımlı kılan bilinç-ç.n.] ile 'herrschaftslegitimierendes Bewußtsein' [hegemonyayı meşrulaştıran bilinç-ç.n.] aynı şey değildir.

Bu iki bilinç türünden hiçbirinin, ünlü 'toplumsal olarak zorunlu yanılsama' sloganındaki ideoloji tanımında kastedilen bilinç türüyle aynı şey olmadığına dikkatinizi çekerim. "*F* bilinç

32. Habermas için bir ideoloji 'herrschaftslegitimierendes Weltbild' ['hegemonyayı meşrulaştıran dünya resmi'–ç.n.] ya da bir 'herrschaftsstabilisierendes Weltbild'dir ['hegemonyayı kalımlı kılan dünya resmi'–ç.n.]. TG 120f, 239ff, 246f, 258; TW 72 [T5 99]; LS 34 [T2 19]; vb. ZR 53; TG 257ff, 279, 289.

33. Ancak böyle bir inanç bir birey tarafından belli bir eylemi, örneğin beyhude bir ayaklanmaya katılmayı reddetmeyi haklı çıkarmak için kullanılabilir.

biçimi hegemonyayı 'kalımlı kılar"' önermesi iki farklı biçimde yorumlanabilir: (a) "*F* bilinç biçimi hegemonyanın kalımlı olmasına katkıda bulunur (ama bu katkı hegemonyanın olduğu gibi kalmasını sağlamaya yeterli midir değil midir, bu açık bir sorudur)": 'kalımlı kılmak' burada bir 'deneme-fiili' olarak kullanılmıştır. (b) "*F* bilinç biçimi hegemonyanın bozulmadan kalmasını sağlamakta başarılıdır": 'kalımlı kılmak' burada bir 'başarı-fiili' olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla en iyi şartla (yani eğer 'kalımlı kılmak' bir 'başarı-fiili' olarak yorumlanırsa) "*F* bilinç biçimi hegemonyayı kalımlı kılar" önermesi, *f* bilinç biçiminin verili hâkimiyet ilişkilerinin süregiden varlığı için bir *yeterli* koşul olduğu anlamına gelir, yoksa toplumun işleyişi ya da yeniden üretimi için *zorunlu* olduğu anlamına değil. Benzeri şekilde, bir bilinç biçimindeki bazı inançların bir toplumsal pratik ya da kurumun meşru kılınması için kullanılıyor olması, bu inançların kullanılabilecek *yegâne* inançlar olduğunu hiçbir biçimde içerimlemediği gibi; eğer bu inançlar artık söz konusu pratiği meşru kılmak için kullanılamaz olsaydı pratik ortadan kalkardı anlamına hiç gelmez.

'Herrschaft' nosyonunu da daha açmak gerektiğini düşünüyoruz. Bu nosyondaki birkaç 'semantik bileşen'i birbirinden ayıracağım.[34]

A. 'Herrschaft' bastırma, bazı insan tercihlerinin früstrasyonunu etkin olarak gerçekleştirme gücü anlamına gelir. Ama açık ki bu, 'Herrschaft'ın uygun ya da yeterli bir karakterizasyonu değildir. Burada söz konusu olan 'ideoloji' teriminin *eleştirel* kullanımıdır. Ama bu, bir şeyin ideoloji olduğunu göstermek, onu bir şekilde ortadan kaldırmaya çalışmamız gerektiğini göstermekle aynı şey olmalıdır anlamına gelir. İnsan yaşamının mevcut koşulları altında insan faillerin sahip olabilecekleri her tercihin tatmin edilebileceğini ya da farklı faillerin tercihleri ara-

34. Aşağıdaki tartışma öncelikle TG 246ff, 254, 285ff, ZR 336 üzerinde temellendirilmiştir.

sındaki tüm çatışmaların barışçıl ve rasyonel bir şekilde çözüleceğini düşünmek gerçekçi görünmüyor. *Bazı* insan tercihlerinin *biraz* früstrasyonu –hatta biraz dayatılmış früstrasyonu– meşru olmalı ve itiraza açık olmamalıdır. Ama bu durumda bir bilinç biçiminin, 'Herrschaft'ı destekleme işlevi görüyor olması anlamında bir ideoloji olduğunu göstermek, henüz onu elimine etmek için bir neden sunmak değildir.

B. 'Herrschaft' bir politik düzen içinde iktidar uygulanmasıdır ve bir tür meşruiyet *iddiasıyla* bağıntılıdır. Bir işgalci grubu bir ülkeyi talan edip, sırf güç kullanarak istediklerini yapar ve alırsa, üzerinde edimde bulundukları faillerin tercihlerini früstre ediyor olacakları açıktır; ama burada kastedilen anlamda 'Herrschaft' uygulamamaktadırlar. 'Normatif baskı,' faillerin tercihlerinin meşruiyet iddiası taşıyan früstrasyonudur ve bu meşruiyet iddiası söz konusu failler tarafından taşıdıkları bazı normatif inançlar dolayısıyla kabul edilir.[35] 'Herrschaft' normatif baskı uygulama iktidarıdır. Ama bu da aşikâr nedenlerle 'Herrschaft'ın uygun bir açıklaması değildir: 'Herrschaft'ın meşruiyet iddiası geçerliyse 'Herrschaft'ı desteklemekte ya da meşru kılmakta' yanlış hiç bir şey yoktur.

C. 'Herrscahft' normalde eşitsiz olarak dağılmıştır; bir grubun bir diğeri *üzerindeki* tahakkümüdür. Dolayısıyla genelde 'Herrschaft'ın uygulandığı bir toplum, içindeki bazı grupların tercihlerinin diğer gruplara göre çok daha yüksek düzeyde früstre olduğu bir toplum olacaktır. Bazı eşitlikçi cemaatlerde olduğu gibi toplum olağanüstü ölçüde baskıcı olabilir, ama baskı yapma iktidarı eşit olarak dağılmış olduğu sürece Herrschaft'ın uygulanıyor olduğundan söz etmek garip olacaktır.

Ancak bu 'Herrschaft' kavramı da ideoloji açıklamamızda kullanılmaya uygun değil. Normatif baskı uygulama iktidarının eşitliksiz dağılımı *her zaman* gayri meşru olmadığı sürece, bir bilinç biçiminin bu iktidar dağılımını desteklediğini ya da meş-

35. TG 254.

ru kıldığını göstermek bilinç biçiminin reddedilmesi gerektiğini hiçbir biçimde içerimlemez. En azından Marksistler toplumsal kurumların 'meşruiyet'ine dair soruların 'soyut' olarak, yani bu tür soruların ortaya çıktığı fiili tarihsel durumun değerlendirilmesinden ayrı olarak cevaplandırılamayacağına inanırlar. Marksistler ayrıca maddi üretim güçlerinin belli gelişim düzeylerinde baskıcı normatif iktidarın eşitliksiz bir dağılımının tarihsel olarak zorunlu, yani toplumun kendini muhafaza etmesi ve yeniden üretmesi için zorunlu olduğu görüşünü taşırlar. Eğer belirli bir iktidar dağılımı 'zorunlu' ise meşruiyetini sorgulamakta anlamlı bir yan gözükmemektedir.

Büyük bir olasılıkla normatif baskı uygulama iktidarının eşitliksiz dağılımını 'Herrschaft' olarak adlandırmak *isterdik*. Feodal derebeylerinin serfleri üzerinde uyguladığı şey, bu (tarihin bir tikel anında) zorunlu olsa bile, bir Herrschaft'*dır*. Bir bilinç biçiminin eşitliksiz iktidar dağılımını desteklediğini göstermek, kendi içinde bize bilinç biçimini reddetmek için bir neden vermez: elbette *aynı zamanda* bu iktidar dağılımının mevcut durumda zorunlu olmadığını bilmediğimiz sürece.

D. Bir toplumun üyelerine 'artık baskı' uyguladığını söylemek, toplumun kendini muhafaza etmek ve yeniden üretmek için toplum üyelerinin tercihlerini zorunlu olandan daha fazla früstre ettiğini söylemektir.[36] Dolayısıyla 'artık baskı' toplumdaki toplam bileşik baskı miktarına gönderme yapar, ama bunu ya-

36. Bu Habermas'ın 'artık baskı'ya yüklediği anlamdır (Bkz. EI 80 [T1 57f], TG 290) ve muhtemelen Marcuse'ninkiyle aynı değildir. Marcuse'de, s. 32, 'artık baskı' 'toplumsal tahakkümün gerektirdiği sınırlandırmalar' anlamına gelir. Eğer 'toplumsal tahakküm' 'normatif iktidarın eşitliksiz dağılımı' anlamına geliyorsa, o zaman 'toplumsal tahakkümün gerektirdiği' ama Habermas'ın anladığı anlamda 'artık' *olmayan* baskı olabilir. Böylece 'hidrolik' [suya bağımlı] bir toplumda bir sınıf olarak rahiplerin köylülerden daha çok normatif iktidarı olabilir ve rahipler sürekli tahakküm sağlamak için tipik olarak köylülere belli bir baskı uygulayabilir: bu baskı Marcuse'nin görüşüne göre 'artık'tır. *Eğer* normatif iktidarın bu ciddi eşitliksiz dağılımı, çok düşük üretim düzeyi olan ve geniş çapta sulamaya bağımlı olan bir toplumun işleme ve kendini yeniden üretmesi için tek yolsa, o zaman rahiplerin kendi konumlarını muhafaza etmek için uyguladıkları 'baskı' Habermas'ın kullandığı anlamda 'artık' değildir.

parken söz konusu baskının toplumun üyeleri arasında nasıl dağıldığına gönderme yapmaz. Eğer 'Herrschaft' yukarıda C'de olduğu gibi tanımlanıyorsa, 'artık Herrschaft' toplumun kendini muhafaza etmesi ve yeniden üretmesi için ihtiyaç duyulandan daha fazla 'Herschaft' anlamına geldiğini farz edelim.[37] O zaman 'ideoloji'yi 'artık Herrschaft'ı destekleyen ya da meşru kılan bir bilinç biçimi' olarak tanımlayabiliriz. Ama artık baskıyı desteklediğini ya da meşru kıldığını keşfettiğimizde bir bilinç biçimini niçin reddetmeliyiz? Artık Herrschaft her zaman gayri meşru mudur? Niçin?[38]

2. İkinci tür işlevsel tanım, maddi üretim güçlerinin maksimal gelişimini engelleyen ya da tıkayan her bilinç biçimini 'ideoloji' olarak görür. Bu görüş genellikle maddi üretim güçlerinin gelişimini insan toplumlarının içkin amacı olarak gören bir Marx okuması ile birlikte düşünülür.[39] Bu ideoloji nosyonu ile 'artık baskı' arasında bir bağlantı görmek zor değil –eğer bir bilinç biçimi üretim güçlerinin gelişimini engelliyorsa toplum içindeki faillere gerekenden fazla baskı dayatacağı açıktır– ama artık Herrscshaft'la herhangi bir bağlantı görmek daha zor. Belki faillerin akla uygun olarak taşıyabilecekleri motivasyonlara bakarak bir argüman üretilebilir; artık baskı toplum içinde bir grubun işine diğerlerinden daha çok yaramadığı sürece, toplum içinde hiç bir failin zorunlu olandan daha çok baskı dayatması için motivasyonu olamaz. Ancak o zaman ayrıcalıklı grubun üyelerinin böyle bir motivasyonu olabilir.

37. Normal durumların çoğunda artık baskı olan yerde aynı zamanda artık 'Herrschaft' olacaktır, çünkü bu artık baskının 'meyveleri' eşitliksiz olarak dağıtılmadıkça faillerin kendilerine kolektif olarak ihtiyaçtan fazla baskı dayatmaları için ne motivasyonu olabilir? Bu durumda eşitliksiz dağılımdan faydalananların bu dağılımın devam etmesinde kazanıp kaybedecekleri bir şey olacaktır.

38. Mesele 'gayri meşru baskı'nın ayrı bir kategori olup olmadığıdır. Gayri meşru olmayan Herrschaft, artık baskı, vb. olabilir mi? Artık olmayan ya da Herrschaft'ın örneği olmayan gayri meşru baskı türleri olamaz mı? Bu soru üçüncü bölümde önemli olacak.

39. Bkz. Cohen (1978). Frankfurt Okulu'nun üyeleri Marx'taki bu çizgiyi tanır, ancak bunun bir hata olduğunu düşünürler, WL 73 [T6 70f].

3. Son olarak 'toplumsal çelişkileri maskelemeye'[40] hizmet eden bir bilinç biçimini bir 'ideoloji' olarak adlandırabiliriz. 'Toplumsal çelişkileri maskelemek' dikkati onlardan uzaklaştırmak gibi şeyleri içerebileceğinden, bir bilinç biçimi hiç bir yanlış inanç içermeden toplumsal çelişkileri başarıyla maskeleyebilir. 'Toplumsal çelişki' kavramı burada uygun bir şekilde ele alınamayacak kadar karmaşık ve karanlıktır. Yine de bir toplumsal oluşumdaki 'ana' çelişki olarak üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki çelişkiyi alırsak ve bu 'çelişki'yi oluşturan şeyi üretim ilişkilerinin üretim güçlerine engel olması olarak görürsek, ideolojiye getirilen bu üçüncü işlevsel yaklaşımdan ikincisine nasıl gidilebileceğini görmek zor değildir.[41]

Yerici ya da eleştirel anlamda ideolojinin bir tür vehim ya da *yanlış* bilinç olması gerekiyordu. Yukarıdaki 'işlevsel' anlamlardan birinde bir ideolojinin bilinen herhangi bir insan toplumunun üyeleri tarafından reddedilmeyi fazlasıyla hak eden bir şey olduğunu kabul edersek, böyle bir ideoloji bir vehim olduğu *için* mi yoksa bir anlamda *yanlış* olduğu için mi reddedilirdi? Bir bilinç biçimi her tür söylemsel-olmayan öğeyi içerebilir; böyle öğelerin nasıl yanlış *olabilecekleri* açık değildir. Bir bilinç biçimi içindeki inançlar bile, vehim olmalarının dışında çok çeşitli nedenlerle reddedilmeyi veya vazgeçilmeyi hak edebilir; bu öğeler iğrenç, duyarsız, ahlâksız, kaba, çirkin, vb. olabilir. Taşıdığım bir bilinç biçiminin tercihlerimin zorunlu olandan daha fazla früstre olmasına katkıda bulunduğunu biliyorsam, bu bilinç biçiminden vazgeçmek veya onu değiştirmek için nedenlerim olduğunu düşünebilirim. Ama bu, bilinç biçiminin 'yanlış' olduğu ya da bir tür vehim olduğu anlamına gelir mi? Bilinç biçimi hangi anlamda vehim olacaksa, bu anlamın şöyle bir iddiaya dayanması gerekir: *eğer* bu bilinç biçiminin işlevsel özellikleri hakkında bir şey bilecek duruma gelseydim, artık o bilinç

40. Larrain, s. 45ff.
41. Bkz. Cohen, VI., X., XI. bölümler

biçimini muhafaza etmezdim. Bilinç biçimi 'yanlış' olma ya da vehim niteliği taşır, çünkü onu muhafaza etmem bir biçimde onun işlevsel özelliklerini bilmemem ya da bu özellikler hakkında yanlış inançlar taşımama bağlıdır.

III. Bir bilinç biçimi ne dolayısıyla ideolojidir, sorusuna cevap vermenin üçüncü ana yolu şudur: birtakım genetik özellikleri, yani kökeni (*genesis*), ortaya çıkışı ya da tarihiyle ilgili, nasıl ortaya çıktığı ya da failler tarafından nasıl edinildiği ya da nasıl taşındığıyla ilgili birtakım olgular dolayısıyla ya da faillerin bu bilinç biçimini benimsemek ya da ona göre hareket etmek için sahip oldukları güdüler dolayısıyla.

Böylece Runciman'a göre geç dönem Engels için bir bilinç biçimi, bu bilinç biçimini oluşturan 'inanç ve tutumlar'ın 'inancı taşıyan kişinin toplumsal durumu ve dolayısıyla çıkarlarıyla nedensel bir anlamda ilişkili' olması dolayısıyla ideolojik olarak yanlıştır.[42] O halde, bir bilinç biçimi nedensel tarihiyle ilgili bir şey dolayısıyla ideolojidir. Karl Mannheim da benzer bir görüşü savunur; bu görüşe göre bilinç biçimleri ideolojiktir, çünkü bu bilinç biçimlerini taşıyanların sınıfsal konumlarının 'ifade'sidirler, yani kökenleri toplum içinde kendine özgü algı, çıkar ve değerler taşıyan tikel bir sınıfın tikel deneyimlerine kadar geri götürülebilir.[43] Son olarak, psikanaliz ve toplumsal teori arasında kurulan ve Frankfurt Okulu üyelerinin eserlerinin çoğunda fazlasıyla öne çıkan analoji, ideolojilerin 'kolektif rasyonelleştirmeler' olarak, yani failler tarafından bilemeyecekleri nedenlerle kabul edilen inanç ve tutum sistemleri olarak yorumlanabileceğini telkin eder.[44] Ama 'bilemeyecekleri' demek burada ne anlama gelir?

42. Runciman, s. 212.
43. Mannheim, s. 55ff. 77ff.
44. TW 159f [T1 311]

Bu genetik yaklaşım anlaşılma konusunda işlevsel yaklaşımdan daha fazla sorun getiriyor gibi görünmektedir.[45] Bir bilinç biçiminin kökeni, motivasyonu ya da nedensel geçmişi hakkında öğrenebileceğimiz bir şey, neden bize o bilinç biçimini reddetmek için (rasyonel) temeller versin, nerede kaldı ki 'yanlış bilinç' ya da 'vehim' olarak reddetmek için? Elbette bilinç biçiminin nahoş bir nedensel geçmişi varsa, bu bizi bilinç biçimi hakkında çok *şüpheci* yapabilir –içerdiği inançları genellikle gösterdiğimiz özenden daha fazlasıyla inceleyebilir ve tutumları takınmanın sonuçları konusunda durup bir daha düşünebiliriz– ama bu kendi içinde bize bilinç biçimini reddetmek için yeterli temel vermez. Ayrıca, bir bilinç biçimi toplum içindeki bir grubun sınıfsal konumunun bir ifadesi olma özelliğini, yalnızca 'o grubun deneyimlerinden' kaynaklanma anlamında değil, aynı zamanda yalnızca o sınıfsal konumu paylaşanlara *uygun* olması anlamında da taşıyorsa; yani yalnızca onların özel ihtiyaçlarına, sorunlarına ve değerlerine hitap ediyorsa; o zaman bu bilinç biçiminin o sınıfsal konumu paylaşmayanlarla alakası olmayabilir. Ancak bu bilinç biçiminin bizle alakasız olduğunu söylemek, onun bir vehim olduğunu söylemek değildir: Kuşkusuz bilinç biçimi *onlar* için herhangi bir vehim türü olarak görünmez; eğer biz onu *reddediyorsak* bunun nedeni bizim için 'uygun olmaması'dır ve bu, bilinç biçiminin nedensel geçmişi hakkında herhangi bir bilgi olmadan belirleyebileceğimiz bir şeydir. Nedensel geçmişi, bilinç biçiminin *neden* uygun olmadığını açıklayabilir, ama nedensel geçmiş kendi içinde bilinç biçimini reddetmenin nedeni değildir; neden, bilinç biçiminin uygun olmamasıdır.

'Genetik hata (*fallacy*)' eleştirisinin artık uzunca bir geçmişi var: Bir inancın nasıl ortaya çıktığını göstermekle o inancın doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bir şey söylenmiş olmaz, 'keşif bağlamıyla' 'gerekçelendirme bağlamı'nı birbirinden açık olarak ayırmak gerekir. Eğer yerici anlamda ideolojiyi genetik

45. Mannheim, s. 271ff, 283ff, 286f, 291ff.

olarak yorumlayan yaklaşım yol almak istiyorsa 'genetik hata'nın, bilimsel önermeler için geçerli olsa da, bilinç biçimleri için bir hata olmasının zorunlu *olmadığını* göstermelidir.

Bu argümanın nasıl ilerleyebileceği konusunda ipucu verdim. Yukarıda psikanaliz ve toplumsal teori arasındaki analojiden söz ederken ideolojilerin, failler tarafından *bilemeyecekleri* nedenler ve güdüler dolayısıyla kabul edilen inanç ve tutum sistemleri olarak anlaşılabileceğini söyledim. Diyelim ki bilmediğim ve kabul edilemeyecek güdüler dolayısıyla benimsediğim bir inanç, tutum ya da davranma alışkanlığım var; belki, bilmediğim ve bilseydim kabul edilmez bulacağım tümüyle narsist nedenlerle bir tür erdemli davranma alışkanlığını benimsedim ve geliştiriyorum. Bu şekilde davranmak için sahip olduğum güdüler ve nedenler kabul edilemez olsa da davranma alışkanlığım erdemli bir davranma alışkanlığı olabilir, yani doğru şeyi tutarlı olarak yanlış nedenlerle yapıyor olabilirim. Bu durumda kendi güdülerimi bilecek ve tanıyacak duruma gelmek *beni* o davranma alışkanlığını geliştirmekten vazgeçmeye götürebilir, ama götürmeyebilir de ve her iki durumda da davranma alışkanlığı benim için geliştirilmesi doğru olan davranma alışkanlığı olarak kalabilir ve bunun doğru alışkanlık olduğunu (onu geliştirmeye devam etmek için daha önce sahip olduğum güçlü motivasyonu taşımaktan vazgeçsem de) görebilirim. Ancak 'ideolojiler' söz konusu olduğunda söylenen şey, sadece *bilinmeyen* güdüler ya da nedenlerle değil, failler tarafından bilinmesi *mümkün olmayan* güdülerle benimsendikleridir. Bunun anlamı muhtemelen şudur: *eğer* failler *bunların* kendi güdüleri olduğunu tanısa ve bilselerdi, yalnızca ideolojiyi kabul etmeye devam etmek için artık önceden olduğu kadar güçlü bir şekilde motive olmamakla kalmaz, aynı zamanda ideolojiyi kabul etmek için *hiç bir* nedenleri olmadığını görürlerdi.

Bu tür durumların –bir bilinç biçimini benimsemek için *tek* güdü ya da nedenin *bilinemeyecek* bir güdü olduğu durumların–

gerçekten var olup olmadığı sorulabilir ve bir güdünün hangi anlamda *bilinemeyeceği* konusunda da daha fazla açıklık getirilmesi meşru olarak istenebilir. Son olarak bu tür analizin, bir bilinç biçiminin 'nedensel geçmiş'i ya da 'kökeni ve ortaya çıkışı'nı ilgilendiren başka durumlara da uygulanıp uygulanamayacağı sorulabilir. Ama *eğer* bu potansiyel itirazların yönü değiştirilebilirse, genetik yaklaşımın ideoloji için bir vehim ya da yanlış bilinç anlamı getirdiğini gösterme şansı olabilir. Bilinç biçimi, faillerden onu kabul etmekteki hakiki güdüleri konusunda bilgisizlik ya da yanlış bilinç gerektirmesi anlamında yanlıştır.

Dolayısıyla 'ideoloji' terimi bir bilinç biçimini, yanlış olan inançlar barındırdığı veya suçlanabilir bir biçimde işlev gördüğü ya da lekeli bir kökeni olması nedeniyle eleştirmek için yerici anlamda kullanılır. Bu üç eleştiri türünü sırasıyla epistemik boyutta eleştiri, işlevsel boyutta eleştiri ve genetik boyutta eleştiri olarak adlandıracağım.[46] Bu üç eleştiri kipinden hangisinin bir ideoloji teorisine temel olduğunu belirlemek son derece önemlidir: Teori bir epistemolojiyle mi, toplumun doğru işleyişine ve hangi toplumsal örgütlenme biçimlerinin suçlanabilir olduğuna dair bir teoriyle mi, yoksa hangi bilinç biçimi 'kökenleri'nin kabul edilebilir ya da kabul edilemez olduğuna dair bir teoriyle mi başlamaktadır? Bu üç eleştiri kipinden biri ya da diğeri temel eleştiri kipi olabilse de, ilginç ideoloji teorileri bu üç kipten ikisi ya da daha çoğu arasında bir bağlantı öne süren te-

46. Niklas Luhmann ideoloji hakkındaki bazı standart görüşleri (her birini reddetmeden) şöyle özetler: 'Nicht in der kausalen Bewirktheit liegt das Wesen der Ideologie, auch nicht in der instrumentellen Verwendbarkeit bei der es nicht um Wahrheit, sondern um Wirkungen geht, und Schließlich auch nicht darin, daß sie die eigentlichen Motive verbirgt.' (s. 57) ['İdeolojinin özü ne nedensellikte ne doğruluk yerine işleyişin söz konusu olduğu araçsal kullanımında ne de, son olarak, gerçek güdüleri gizlemesinde yatar.'–ç.n.]. Bunlardan birincisi ve üçüncüsü 'genetik' boyuta, ikincisi 'işlevsel' boyuta gönderme yapar. Habermas Luhmann'ı eleştirir; çünkü Luhmann'ın işlevsel ideoloji eleştirisi, ideolojinin 'yanlış' olabileceği bir anlama yer bırakmaz, yani bu eleştiride 'epistemik boyut'un analizi eksiktir (TG 239ff). İlerleyen sayfalarda da açıklığa kavuşacağı gibi, Habermas'ın bir ideolojinin 'yanlış' olarak adlandırılabilmesi gerektiğinde ısrar etmesinin nedeni zararlı bir görececilikten kaçınmanın tek yolunun bu olduğunu düşünmesidir.

oriler olacaktır. Eleştirel Teoriyi savunanların bu teorinin 'diyalektik' (dolayısıyla da rakiplerine göre üstün) olduğunu söyledikleri anlamlardan biri, Eleştirel Teorinin tam da bir bilinç biçiminin 'içkin' doğruluğu ya da yanlışlığı konusundaki soruları bu bilinç biçiminin tarihi, kökeni ve toplumdaki işleviyle ilgili sorularla açık bir biçimde ilişkilendirmesinde yatar.

C. POZİTİF ANLAMDA İDEOLOJİ

Birinci bölümde genel hatları verilen betimsel ve açıklayıcı proje ile ikinci bölümde tartışılan eleştirel proje bir 'ideoloji' kavramının içinde yer alabileceği yegâne iki araştırma projesi değildir. İnsan gruplarının her birinin bir 'kültür'e veya 'toplumsal-kültürel sistem'e, bir karakteristik tutum, alışkanlık, inanç, sanatsal ifade kipleri kümesine, hatta belki bir karakteristik dünya görüşüne sahip olması insan grupları için nötr bir olgu değildir; bir kültüre katılmak çok derin kökleri olan belli insan ihtiyaçlarını tatmin etmenin bir yoludur. İnsanların, yalnızca bir kültürle ilişki içinde olan bir fail için mümkün olan 'anlamlı' yaşam ve kimlik türüne hayati ihtiyacı vardır.[47] Geleneksel dinsel dünya görüşleri kalıcılıklarını bu ihtiyaçların bazılarını karşılayabilmelerine borçludur. Bunu, faillere onaylanmış eylem modelleri, amaçlar, idealler ve değerler sağlayarak ve insan yaşamının doğum, ölüm, acı çekme, kötülük, vb. önemli varoluşsal özelliklerine yorum getirerek yaparlar. Böyle temel varoluşsal ihtiyaçlara ek olarak insan failler ve gruplarının verili bir alışkanlık, inanç ve tutum kümesi, verili bir 'kültür'ün az çok uygun bir biçimde karşılayabileceği daha dünyevi ihtiyaçları, istekleri ve çı-

47. Bkz. 'Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?' ['Karmaşık Toplumlar Makul Bir Kimlik Kurabilir mi?'-ç.n.] (ZR içinde), 'Bewußmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins'in ['Bilinçlendirici veya Kurtarıcı Eleştiri-Walter Benjamin'in Güncelliği'-ç.n.] V., VI. ve VII. bölümleri (KK içinde); LS'nin II. Bölümü 6 ve 7, III. Bölümü 4 ve TG s. 163f.

karları vardır. Öyleyse, istekler, ihtiyaçlar, çıkarlar ve verili bir insan grubunun nesnel durumundan yola çıkarak bu grup için ne tür toplumsal-kültürel sistem ya da dünya görüşünün en uygun olduğunu, yani (terimin betimsel bir anlamında) hangi 'ideoloji'nin grubun üyelerinin istek ve ihtiyaçlarını karşılamalarını ve çıkarlarını daha öteye götürmelerini sağlayabileceğini belirleme görevini üstlenebiliriz. Buna grup için 'pozitif ya da övücü anlamda bir ideoloji' üretme görevi diyeceğim. Bu anlamda ideoloji, hem betimsel hem de yerici anlamda ideolojiden oldukça farklıdır. Betimsel anlamların herhangi birinde ideoloji *bulunan* (ya da belki açıklama amacıyla hipotetik olarak postüle edilen) bir şey ve yerici anlamda ideoloji bulunan ve eleştirmek amacıyla soyutlanan bir şey iken iken, pozitif anlamda bir ideoloji 'dışarıda' olan ve en dikkatli empirik araştırmayla bile bulunabilecek olan bir şey değildir. Tikel bir toplum için, bu anlamda bir ideolojisi olması arzu edilir bir şey olabilir; ama ideoloji kurulması, yaratılması ya da icat edilmesi *gereken* bir şeydir; bir *vérité à faire*'dir.[48]

Bir insan grubu için pozitif anlamda bir ideoloji kurma programının ilk taslağının Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı kitabında yer aldığını söylemek mümkündür.[49] Burada Lenin işçi sınıfının üyelerinin bir çoğunun sahip olduğu inanç ve tutumların nesnel durumlarına uygun inanç ve tutumlar *olmadığını* öne sürer. Proletarya, temel ihtiyaçlarını karşılamasını ve hayati çıkarlarını daha öteye taşımasını sağlayacak bir inanç ve tutum kümesinden yoksun olduğu gibi, aynı zamanda kendi haline bırakıldığında ('kendiliğinden') hiç bir zaman uygun bir bilinç biçimi geliştirmeyecektir; en fazla 'burjuva ideolojisi'nin değersiz bir biçimi olan bir sendika bilincine özenebilir.[50] Proletaryanın doğru dünya görüşü, proletaryaya öncü bir partinin (birçoğu pekâlâ burju-

48. Terim Merleau-Ponty'den; bkz. TP 425ff.
49. Bkz. Selliger, s. 81ff.
50. Tucker, s.27ff, 32.

va kökenli olabilecek) üyeleri tarafından dışarıdan getirilmelidir. Lenin parti entelektüellerini, 'emekçi hareketinin ... kendisi için bağımsız bir ideoloji ... geliştirmesine'[51] yardım etmeye çağırdığında 'ideoloji' terimini betimsel anlamda kullanmadığı açıktır. Lenin entelektüellerden emekçi hareketi içindekilerin hangi inanç ve tutumlara fiilen sahip olduğunu bulup çıkarmaya çağırmaz: bu *inanç ve tutumları* geliştirmek sadece 'burjuva ideolojisi'nin daha öte bir biçimini sağlardı. Ancak Lenin terimi yerici anlamda da kullanmaz: parti entelektüellerinin emekçi sınıfı içinde bir yanlış bilinç biçimini yaymalarını önermez. 'Emekçi hareketi için bağımsız ideoloji', işçilerin toplumu kendi çıkarları doğrultusunda yapılandırmalarını en iyi biçimde sağlayabilecek tutum ve inançlar kümesidir.

'Pozitif ideoloji'yi yerici anlamda ideolojiden farklı, ayrı bir kategori yapacak bir karakterizasyon arıyorsak, bir pozitif ideolojinin faillerin bazı ihtiyaç ve arzularını etkin olarak tatmin etmelerini sağladığını söylemek yeterli değildir. İlk olarak bir pozitif ideolojinin karşılaması gereken istek, arzu ve çıkar türleri üzerinde birtakım sınırlandırmalar olmalıdır: Açık bir biçimde sadist arzuları, başkalarını köle edinmek, sömürmek veya tahakküm altına almak, vb. arzularını dışlamak isteyeceğizdir. Ardından grubun ihtiyaçları ve arzularının karşılanma biçimi üzerinde de birtakım sınırlandırmalar olmalıdır: Büyük bir olasılıkla bilinçli ya da empirik yanlışlıklara veya açıkça tutarsız inançlara, histerik ya da paranoyak tutumların telkinlerine izin vermemek isteyeceğizdir. Bir grubun üyelerinin çok güçlü saldırgan arzular taşıdığını ve düşmanlıklarını güçsüz bir azınlık üzerinde yoğunlaştıran bir açıkça yanlış inanç kümesine histerik bir biçimde sıkı sıkıya sarılmış olduğunu farzedelim. Bu inanç kümesi grubun üyelerinin saldırgan arzularını cezalandırılma korkusu olmadan tatmin etmelerini sağlamada oldukça etkili olabilir; ama aynı inanç kümesinin 'pozitif anlamda bir ideoloji' olarak

51. Tucker, s. 27.

sayılmasına izin verirsek, pozitif anlamda ideoloji ile yerici anlamda ideoloji arasındaki ayrım bulanıklaşacaktır.

Pozitif anlamda ideoloji nosyonu üzerindeki bu fazladan sınırlandırmaları zorunlu kılan sorunlar bazı durumlarda ortaya çıkmayabilir. Böylece Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*'da (*Tarih ve Sınıf Bilinci*-ç.n.), bir kapitalist toplumda proletaryanın çıkarlarını en etkili biçimde ileri taşımasını sağlayacak inançların, tam da kapitalist toplumun 'bilimsel olarak doğru' bir açıklamasını içerecek inançlar olduğunu ileri sürer.[52] Üstelik 'doğru' inançlar yalnızca proletaryaya genel anlamda 'faydalı' değil, eğer proletarya bütün toplumu kendi çıkarına göre yeniden düzenleyecekse kaçınılmazdır da:'hayati bir zorunluluk'. Bu iddianın ilk kısmı apaçık olanı tekrar etmek gibi görünebilir –eğer doğru inançlar taşıyorlarsa faillerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmede genel olarak daha etkili olacağından daha açık ne olabilir ki– ama Lukács için durum hiç de böyle değildir. Lukács'a göre, proletaryanın tersine burjuvazi kendi çıkarlarını 'bilinçdışı' olarak veya şu ya da bu yanlış bilinç biçiminin etkisi altında ileri götürmek için davranabilecek durumdadır ve davranabilir. İngiliz İç Savaşları'nda kapitalist üretim biçiminin maksimal gelişimine uygun bir politik düzen henüz ortaya çıkmakta olan burjuvazi tarafından çeşitli dinsel fanteziler peşinde koşarken yaratılmıştır. Burjuvazinin üyeleri kapitalist toplumun doğru doğası hakkında ne kadar çok şey bilirlerse sınıf mücadelesinde o kadar az etkili olacaktır, çünkü kendi durumlarının uzun vadede ne kadar ümitsiz olduğunu anlayacaklardır.[53] Dolayısıyla paradoksal olsa da burjuvazinin kendi kendini aldatmasında çıkarı vardır.

O halde, eğer pozitif anlamda ideoloji ile yerici anlamda ideoloji arasındaki fark umulduğu kadar keskin değilse; bu kısmen, insanın çıkarlarının karşılanması ile ezilme, bir kimlik duygusu

52. Lukács, s. 87, 151f, 357f.
53. Lukács, s. 87, 141, 148ff, 357f. Bkz. Aşağıda s. 129f.

peşinden gitme ile yanlış bilincin tarihsel olarak birbirlerinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçmiş olması olgusunun bir yansımasıdır. Böylece (yerici anlamda) ideolojilerin kendilerini muhafaza etmelerinin ana biçimi, örneğin bir kolektif kimlik duygusu arzusu gibi kendi içinde tümüyle meşru insan özlemlerini boyunduruk altına almak ve böylece faillerin meşru varoluşsal ihtiyaçlarını ancak ideolojik dünya görüşünün dayattığı baskıyı kabul etme koşuluyla tatmin edebildikleri bir durum yaratmaktır.[54]

Geride bıraktığımız tartışma, faillerin istekleri, ihtiyaçları, arzuları ve çıkarlarının görece sabit olduğu yolundaki zımni bir önkabul tarafından, sanki bu istek, ihtiyaç ve arzuları birbirinden ayırabilir ve sabit tutabilirmişiz ve aynı zamanda önerilen 'ideoloji'lerden hangisinin onların daha büyük bir kısmını daha büyük bir ölçüde tatmin ettiğini sorabilirmişiz gibi yapay olarak basitleştirildi. Belki yukarıda bahsedilen 'varoluşsal' ihtiyaçlar bütün insanların taşıdığı ihtiyaçlardır, ama gayet soyutturlar ve bu ihtiyaçların farklı insan toplumlarında alacağı somut biçimler bile kayda değer biçimde değişecektir. Kuşkusuz diğer insan arzu, istek ve ihtiyaçlarının büyük çoğunluğu değişkendir. Önerilen bir ideoloji yeni istekler ve çıkarlar üretebilir. Bunların bir kısmı ideolojinin bilinen bir parçası olabilir; diğerleri ideolojiyi benimsemenin dolaylı ve belki de niyetlenilmemiş sonuçları olabilir. Ama önerilen bir ideoloji, hitap ettiği faillerin aslında sahip olduğu belirli istek, arzu ve ihtiyaçlara uygun olduğunu da yadsıyabilir; bu ideolojiyi benimseyenleri bu arzuları tatmin etmekten vazgeçmeye, hatta onları bastırmaya ya da ortadan kaldırmaya zorlayabilir. Bu yüzden Hıristiyanlık, antik dünyaya girerken kendini yalnızca belirli insan ihtiyaç ve özlemlerini tatmin edecek bir inançlar ve pratikler kümesi olarak takdim etmez; aynı zamanda hem yepyeni bir arzu, istek ve ihtiyaç küme-

54. Habermas'ın bu konudaki en ayrıntılı tartışması TG 239-267'dir. Bkz. Aşağıda s. 131f.

sini dile getiririr ve bunların gelişimini besler hem de kendini ispat etme, onur, şan, şöhret gibi çeşitli kabul edilmiş ve değer verilen ihtiyaç ve arzuların tatmin edilmesi ve geliştirilmesini lanetler. Aziz Augustinus zamanındaki Roma İmparatorluğu'nda 'tipik' bir fail resmedilebileceğini, bu failin istek, ihtiyaç ve çıkarlarının belirlenebileceğini ve yurttaşlık hümanizması, Manikeizm, Platonculuk, çeşitli mistik dinler ve Hıristiyanlığın bu verili ihtiyaç ve arzuları sırayla 'tatmin etme' derecelerininin karşılaştırmalı olarak değerlendirilebileceğini kabul etmek yalnızca safdillik olacaktır. *İtiraflar*'ın tarif ettiği bireysel gelişme gayet karmaşıktır ve bir insan grubu için neyin 'uygun' ideoloji olacağını belirleme sürecinin bundan daha karmaşık olacağına inanmak için hiçbir neden yoktur. Bu soruya üçüncü bölümün sonunda geri dönmemiz gerekecek.

D. İDEOLOGİEKRİTİK

Frankfurt Okulu üyeleri İdeologiekritik hakkında üç tez savunur:

1. Radikal toplum eleştirisi ve toplumun hâkim ideolojisinin eleştirisi (İdeologiekritik) birbirinden ayrılamaz; tüm toplumsal araştırmaların nihai hedefi toplumun bir eleştirel teorisini geliştirmektir ve İdeologiekritik bu eleştirinin ayrılmaz bir parçasıdır.
2. İdeologiekritik yalnızca bir 'ahlâki eleştiri' biçimi değildir, yani ideolojik bir bilinç biçimini kötü, ahlâksız, nahoş, vb. olduğu için değil; yanlış olduğu, bir vehim biçimi olduğu için eleştirir. İdeologiekritik'in kendisi bilgisel bir girişim, bir bilgi biçimidir.
3. İdeologiekritik (ve böylece parçası olduğu toplumsal teori de) bilgisel yapısı bakımından önemli ölçüde doğa bilimle-

rinden farklıdır ve tam analizinin yapılabilmesi, (kendine doğa bilimlerinin çalışmasını model alan) geleneksel empirizmden devraldığımız epistemolojik görüşlerde temel değişimler gerektirir.

Bu bölümde İdeologiekritik'in yol alabileceği çeşitli biçimleri tartışacak. bunu yaparken de şu sorulara özel dikkat göstereceğim: (a) Tartışılmakta olan özel İdeologiekritik biçimi hangi anlamda bilgiseldir? (b) Tartışılmakta olan İdeologiekritik türünün tam bir açıklaması hangi anlamda devraldığımız epistemolojinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir? Bu bölümde tartışacağım İdeologiekritik biçimlerinin hepsi yoğun bir biçimde üç eleştiri kipinin biri üzerinde odaklanacak.

I. İlk İdeologiekritik kipiyle başlarsak –epistemik boyut üzerinden eleştiri– bu tür eleştiri ne ölçüde geleneksel bir empirist çerçeve içine yerleştirilebilir? Frankfurt Okulu üyeleri 'pozitivizm' olarak adlandırdıkları şeyi empirizmin en tutarlı, en akla yakın modern versiyonu olarak görürler.

Frankfurt Okulu'nun 'pozitivist'i işe şunları tanımlayarak başlar:

(a) potansiyel olarak doğru veya yanlış olan tümce veya önermeler;
(b) 'bilgisel içeriği' olan tümce ya da önermeler (yani eğer doğru olsaydı 'bilgi' olacak tümce ve önermeler);
(c) rasyonel olarak değerlendirilebilecek (yani dayanaklı (*warranted*) olarak kabul edilebilir veya reddedilebilir tümce veya önermeler).

'Bilgisel içerik' taşımayan tümceler doğru veya yanlış değil, ama (bilgisel olarak) anlamsızdır ve herhangi bir anlamda rasyo-

nel olarak tartışılıp değerlendirilemezler. Pozitivist program etkisini, yukarıda verdiğimiz (a), (b) ve (c) maddelerindeki tümce veya önermeleri aşağıdakilerle özdeşleştirdiği ikinci adımdan alır:

(d) bilimsel olarak test edilebilen tümce veya önermeler;
(e) gözlem içeriği olan tümce veya önermeler.[55]

(d)'nin (a), (b) ve (c) ile özdeşleştirilmesine 'bilimcilik' adını verebiliriz: kabaca söylersek bu, tek rasyonelliğin bilimsel rasyonellik olduğu görüşüdür;[56] (e)'nin (a), (b) ve (c) ile özdeşleştirilmesi ise, yalnızca gözlem içeriği olan tümcelerin potansiyel olarak dahi olsa 'bilgi' olduğu ve yalnızca onların rasyonel tartışma ve değerlendirmeye tabi olduğu anlamına gelir.

Dolayısıyla pozitivist, bir bilinç biçimiyle karşılaştığında onu iki tür eleştiriye tabi tutabilir:

(a) bilimsel eleştiri: bilinç biçimindeki empirik olarak yanlış veya iyi desteği olmayan inançları reddet;
(b) 'pozitivist İdeologiekritik': 'bilgisel' inançları 'bilgisel olmayan' inançlardan açık bir biçimde ayır; bilgisel olmayan inançlara bilgisel konum veren bütün (ikinci-düzey) inançları reddet.[57]

Nesneleştirme hataları ve kendi kendini gerçekleştiren inançlar yukarıdaki dört epistemik eleştiri kipinden[58] (a) şıkkına girecektir (diye iddia edecektir pozitivist): bir nesneleştirme yanlışı

55. 'Pozitivistler' derken, Frankfurt Okulu'nun üyelerinin aklında öncelikle Viyana Çevresi vardır. Ama metindeki tartışma onların görüşlerini tümüyle temsil etmiyor. Frankfurt Okulu üyelerinin mantık veya matematik üzerine bir görüşleri ya da bu konuya herhangi bir ilgileri yoktur. Dolayısıyla 'pozitivizm'i formüle ederken bunları dışarıda bırakacağım.
56. Bkz. EI 13 [T1 4f]
57. Bkz. KK241.
58. Bkz. Yukarıda s.26ff.

empirik olarak yanlış bir inançtır; aslında yalnızca tikel bir insan eylemine koşullu olarak geçerli olan bir durumu kendiliğinden geçerli geçerliymiş gibi görme yanlışına düşer. Öte yandan bir kendi kendini gerçekleştiren inanç iyi desteklenmemiştir: kanıtları hatalıdır, ama hata daha fazla empirik araştırmayla keşfedilebilir. Dört kipten üçüncüsü –epistemik statünün karıştırılması– açık bir biçimde yukarıdaki (b) şıkkına girer, ama dördüncüsü, yani tikel bir çıkarın genel bir çıkarla karıştırılması pozitivist eleştiri alanının oldukça dışında görünmektedir.

Frankfurt Okulu üyelerinin hiçbiri pozitivistin belirlediği bu görevlerin önemsiz olduğunu düşünmez –insanların olgusal olarak hatalı inançları kabul etmemeleri ve normatif tümceleri betimsel olarak görmemeleri önemlidir– ama pozitivistin 'rasyonellik' nosyonu çok dar ve sınırlıdır ve daha ilginç ideolojik vehim örneklerininin hiçbiriyle başa çıkamaz; normatif ve metafizik inanç, tercih, tutum, vb.'yi rasyonel tartışma ve değerlendirme alanından dışlayarak pozitivist bizi bilinç biçimimizin önemli bölümleri konusunda rehbersiz bırakır ve hayatımızın koskoca kısımlarını olumsal zevklere, keyfi kararlara ve düpedüz irrasyonelliğe teslim eder.[59] Ama zevk, tercih ve kararın han-

59. TP 316-21 [T4 263-8]. Bu Frankfurt Okulu üyelerinin eserlerinde bulunacak pozitivizmi eleştiren üç görüşten en zayıf (ve aynı zamanda en aklı yakın) olanıdır:
(a) en güçlü görüş: pozitivizm (ve empirizm) doğa bilimlerinin bile kabul edilebilir bir açıklamasını vermez;
(b) güçlü görüş: pozitivizm doğa bilimlerinin doğru bir açıklamasını verir, ama (konunun doğasına bakıldığında) doğru açıklama ve tam öndeyiyi hedefleyen bir insan toplumu teorisi olarak uygun değildir;
(c) zayıf görüş: pozitivizm doğa bilimlerinin ve toplum teorisinin 'empirik-analitik' kısmının (yani doğru açıklama ve öndeyi hedefleyen kısmının) doğru bir açıklamasını verir, ama toplumsal teorinin eleştirel bir kısmı –doğru açıklama ve öndeyiden farklı bir şey hedefleyen bir kısmı– *da* vardır ve pozitivizm bunun doğru bir açıklamasını veremez.
Marcuse (a)'yı benimser; Habermas (a)'yı açık bir biçimde reddeder (TW 50-60 [T5 82-91].) Doğa bilimlerini basitçe pozitiviste teslim eder. Ancak (b) ile (c)'yi birbirine karıştırır. Şunlardan hangisini iddia ettiği açık değildir:
(1) doğa ve toplum bilimleri aynı açıklama ve öndeyi amacını *paylaştıkları* ölçüde bile, toplum bilimlerinin konusunun kendine mahsus doğası, bu amaçlara an-

gi tutum, normatif inanç, vb.'yi benimsememiz konusunda bulabileceğimiz en iyi rehber olmadığını nereden biliyoruz? Bir tür normatif bilgi sahibi olabileceğimiz veya bir rasyonel tercih ve tutum kümesine ulaşabileceğimizi düşünmenin sadece bir iyi niyet olmadığını nereden biliyoruz?

Belki de normatif inanç, tutum ve tercihlere uygulanabilecek 'daha geniş rasyonellik nosyonu'nun ne olduğunu pozitif olarak söyleyebilecek durumda değiliz, ama Habermas'a göre pozitivist 'İdeologiekritik'in fiili pratiğinin incelenmesi, pozitivistlerin zımni olarak kendilerinin kabul edebileceklerinden daha kapsamlı bir 'rasyonellik' nosyonu kullandığını gösterecektir."[60] Hatırlanacağı gibi pozitivist İdeologiekritik bilgiselmiş gibi görünen ama bilgisel olmayan inançları (örneğin değer yargıları) ortaya çıkararak işler. Kendi içinde bu sürecin failleri kalıcı görüşlerinde bir değişikliğe götürmesi gerekmez. Eğer Haydn'ın Büyük Friedrich'den 'daha iyi' bir besteci olduğunu düşünür ve bu inancı bilgisel bir inanç olarak yanlış yorumlarsam pozitivist beni aydınlatabilir. O zaman tahminen başlangıçtaki inancımın aslında şunların bir bileşkesi olduğunu öğrenirim: (a) belli niteliklerin Haydn'ın eserlerinde Büyük Friedrich'in eserlerinde örneklendirildiğinden daha büyük bir ölçüde örneklendirildiği biçiminde bir inanç ve (b) bu niteliklerin bir müzik eserini 'iyi' yapan nitelikler olduğu biçiminde bir değer yargısı. Eğer (b)'nin *yalnızca* bir tercih olduğu ve hiçbir rasyonel konumu olmadığı iddiasını kabul edecek olsam bile Haydn'ın müziğini Büyük Friedrich'in müziğine tercih etmeye devam ederdim.

Ama bazı durumlarda bir inancın epistemik konumu konusunda bir hata yaptığımı öğrenmem o inançtan vazgeçmeme neden olur. Aslında bazı durumlarda bilgisel inançlarla karışıtırıl-

cak doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerden çok farklı yöntemlerin kullanımıyla başarılı bir biçimde ulaşılabileceği anlamına gelir;
(2) doğa bilimleri ve toplum teorisi bilgisel amaçları ve dolayısıyla karakteristik yöntemleri bakımından radikal olarak farklıdır;
ya da (a) ile (b)'nin bir bileşimini benimser. Metinde (c)'ye bağlı kalıyorum.
60. TP 321 [T4 268].

dıklarının kabul edilmesini *gerektiren* bilgisel olmayan inançlar, tercihler, vb. olabilir. Ama bir tercih veya normatif inanç, bu inancı kabul eden faillerin onu bilgisel bir inançla karıştırmasını hangi anlamda 'gerektirebilir'? Burada kastedilen, eyleme rehberlik edilmesi ya da gerekçelendirilmesi durumları olabilir; belli eylem biçimleri için tercih ifade eden inançların değil, yalnızca bilgisel inançların rehberlik ve meşruiyet kaynağı olduğunu düşünebiliriz. Ama inancı taşımamızın tek sebebi onun bilgisel bir inanç olduğunu (yanlış olarak) düşünmemiz ise, o zaman inancın epistemik konumu hakkında aydınlandığımızda inançtan vazgeçeriz. Sonuç olarak, inançta ifade edilen tercihe katılmayabilirim. Elbette insanların bir tercih ya da değer yargısını bir bilgisel inanç kisvesi altında sunmaya çalışmasının nedeni tam da budur: Faillerin kendilerini hissetme biçimi, söz konusu olan benim tercihlerimi kabul etmek olduğunda geçerli değildir.[61] Eğer aydınlanma sonucu inançtan (üzerinde temellendiği tercihi paylaşmadığım için) vazgeçersem, Habermas yalnızca inançlarımı değiştirdiğimi değil, daha rasyonel bir inançlar kümesine geçtiğimi söylemek isteyecektir.

Pozitivist İdeologiekritik'in etkisi ve önemi, insanların inançlarını yukarıda tarif edilen biçimde *gerçekten de* değiştirmelerinde yatar; pozitivistler bilgisel *olmadığı*, ama eylem tabanı olduğu kamusal olarak kabul edilemeyecek tercihlerin ifadesi olduğu gösterilen inançlardan vazgeçecekleri konusunda insanlara *güvenebilir*. O halde pozitivist İdeologiekritik doğru etkiyi yaratabilir, ama bu etkiyi yaratmada gerçekleştirdiği etkinliğin bir açıklamasını veremez. Programın motivasyonu failleri

61. Bu bir 'nesneleştirme hatası' gibi bir şey de olabilir. Tercihlerimiz, tutumlarımız, vb. bir şekilde daha da fazla bizim kendi etkinliğimizin sonucudur: Tercihler ve inançlar üzerinde, hangi inançların dünya hakkında 'nesnel olarak doğru' olacağı konusunda sahip olduğumuz denetimden daha fazlasına sahibizdir. Frankfurt Okulu'nun erken dönem üyelerinin faşizmden korkma nedeni özellikle faşizmin kendi politikasının keyfi iradeye dayalı çıplak bir iktidar uygulaması olduğunu *açıkça* kabul ettiğini görmeleriydi. Dolayısıyla, bu tür İdeologiekritik tarafından maskesi düşürülebilecek hiçbir şey olmayacaktı.

irrasyonel inanç ve eylemden kurtarmak; bunu da aynı faillerin kabul edemeyecekleri tercihlere dayanan inançlardan vazgeçmelerini sağlayarak yapmak olmalıdır. Ama pozitivistler ne programın motivasyonunun rasyonel olduğunu (çünkü hiçbir 'rasyonel motivasyon' yoktur) ne de etkisinin failleri daha rasyonel yapmak olduğunu kabul edemez. Dolayısıyla pozitivistler kendi yaptıkları ideolojileri eleştirme etkinliğini, kişisel bir tercih ya da keyfi bir karar olmanın dışında temellendiremezler.[62]

Pozitivistin buna cevabı şu olabilir: insanların inançlarını son paragrafta tarif edildiği gibi değiştiriyor olması, onların daha rasyonel oldukları, daha 'gerekçelendirilmiş' veya daha 'doğru' ya da daha 'dayanaklı' bir inanç kümesi edindiklerini söylemek için yeterli bir taban oluşturmaz. Onların yaptığı, inanç, tercih ve değer yargılarını bilgisel-olmayan inançlarıyla, yani hangi tercihlerini ifade etmeleri 'gerektiği' ya da hangi tercihlerle hareket etmeleri 'gerektiği' konusundaki inançlarıyla daha yakın uyum bir içine getirmektir. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan inanç, tercih, vb. kümesinin daha uyumlu ya da tutarlı olması, bu inançlar kümesinin 'bilgi' ya da 'doğru' olduğu anlamına gelmez. Dahası, pozitivistlerin kendi faaliyetlerini sadece bir 'keyfi' karar olarak görmeleri gerektiğini iddia etmek bir karalamadan ibarettir; bir faaliyetin belli bir 'tözsel insan rasyonalitesi kavramı' (bunun anlamı ne olursa olsun) üzerinde temellenmiş olmadığını söylemek, o faaliyetin *keyfi* bir karar üzerinde temellendiğini söylemek değildir. Eğer köklü insan ihtiyaçları tarafından motive edilmişse, insanların çektiği acı için duyulan bir kaygının ifadesiyse, vb. bu faaliyet 'keyfi' değildir. Ama bu durum kararı 'akıl tarafından motive edilmiş' bir karar yapmaz; karar bütünüyle anlaşılabilir ve itiraz edilemez insan arzuları tarafından motive edilmiştir. İnsanın açken verdiği yemek yeme kararı keyfi değildir –yemek yemek yerine yüzmeye gitme kararı alamazdım– ama bu durum yemek yemeyi bir bilgi biçimi yapmaz.

62. Bkz. TP 320f [T4 267f].

O halde Frankfurt Okulu üyeleri için yapılması gereken, faillerin belli güdüleri 'bilemeyeceklerini' söylemenin ne anlama geldiğini ve bunu söylemenin ne bakımdan faillerin genelde bu güdüleri bilmek istemediklerini söylemekten daha fazla bir şey söylemek olduğunu gösteren bir açıklama vermek ve bir inancın kendi epistemik konumuyla ilgili olarak hatalı inanç '*gerektirdiğini*' söylemenin ne anlama geldiğine dair bir açıklama vermektir; bu da, '*eğer* failler yanılgıları hakkında aydınlansalar, *gerçekten de* inançtan vazgeçerler' demekten daha fazla bir şey söylemek olacaktır. İnsanın 'bilemeyeceği' güdülerle hareket etmesi ya da epistemik konumları hakkında hata 'gerektiren' değer yargıları ya da tercihler taşıması hangi anlamda irrasyoneldir?

Bir bakıma bütün bu tartışmadaki en garip şey, Habermas'ın mücadele ettiği pozitivizmden bizzat kendisinin ne kadar zehirlenmiş olduğunu görmektir. Pozitivistlerin konumunu anlamaya çalışırken, pozitivistlerin potansiyel olarak doğru veya yanlış olan önermeleri (a), bilgisel içeriği olan önermeleri (b) ve üzerinde rasyonel bir konsensüs olabilecek önermeleri (c) zımni bir biçimde tanımladıklarını öne sürdüm.[63] Bunun ardından pozitivistler tüm rasyonelliğin bilimsel rasyonellik olduğunu (d) ve bilimsel olarak anlamlı bütün önermelerin gözlem içeriği taşıyan önermeler olduğunu (e) iddia ettiler. Tutumlar, tercihler, değer yargıları, normatif inançlar, vb. doğrudan gözlem içeriği taşımadıkları için doğru veya yanlış olamazlar, dolayısıyla bilgisel olarak anlamsızdırlar, bu yüzden rasyonel olarak tartışılabilmelerinin önünde güçlü sınırlar vardır ve nihai olarak insanların onları benimsemek ve onlarla hareket etmek için dayanakları olamaz; her tutarlı tercih, tutum, vb. kümesi herhangi bir diğeri kadar iyi, onun kadar 'rasyonel'dir.

Habermas'ın buna karşı çıkışı bariz yoldan olacaktır: her tutarlı tercih, tutum ve normatif inanç kümesinin herhangi bir diğeri kadar 'rasyonel' olmadığı açıktır. 'Rasyonel'in bu anlamı

63. Bkz. yukarıda s. 44f, aşağıda s. 133f.

açık olmayabilir ve kolay analiz edilemeyebilir, ama bu söz konusu inanç kümesinin kural dışı olduğu ya da var olmadığı anlamına gelmez ve eğer pozitivizm bu inanç kümesini açıklayamıyorsa bu pozitivizmin aleyhinedir. Ama Habermas pozitivistlerin görüşlerinin birinci bölümüne –(a)'dan (c)'ye önermelerin tanımlanması– saldırmak yerine onu kabul eder; öyleyse, eğer bazı normatif inançlar diğerlerine göre daha rasyonelse ortada bir tür normatif bilgi olması gerekir; bazı tercihler ve tutumlar diğerlerinden daha rasyonel olduğu için tercih ve tutum kümeleri 'doğru' veya 'yanlış' olabilirler. Bilimde kullanıldığı biçimiyle 'doğruluk' ve 'yanlışlık' derece kabul etmez; bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır ve *tertium non datur* [üçüncü bir yol yoktur-ç.n.]. Ama rasyonalite böyle değildir. Kararlar, tercihler, tutumlar, vb. az ya da çok rasyonel olabilir; faillerin eylemleri için daha güçlü daha zayıf dayanakları olabilir, güdülerinin daha çok ya da daha az farkında olabilirler, normatif inançlarında daha çok ya da daha az aydınlanmış olabilirler. Habermas'la mı pozitivistlerle mi aynı fikirde olduğum; yani tek, 'doğru', biricik anlamda rasyonel bir insan tercih, tutum ve normatif inançlar kümesi olduğuna mı, yoksa herhangi bir tutum, tercih ve normatif inançlar kümesinin *hiçbir* anlamda herhangi bir başka kümeden 'daha rasyonel' olmadığına mı inandığım sorulursa, makul tek cevap bu alternatifi yanlış konmuş bir alternatif olarak reddetmektir.

II. Bununla İdeologiekritik'e getirilen ikinci yaklaşıma, yani bilinç biçimlerinin işlevsel özellikleri bakımından getirilen yaklaşıma dönüyorum. Bir ideoloji tahakkümü kalımlı kılan ya da meşrulaştıran bir dünya resmidir.[64] Ama bilinç biçiminin 'yanlış-

64. Bkz. TG 245, 247, 257, 259, 279, 285f, 289f. İdeolojinin ikinci ve üçüncü işlevsel anlamlarını, yani 'bir ideoloji toplumsal çelişkileri maskeleyen bir bilinç biçimidir' anlamını ve 'bir ideoloji üretim güçlerinin maksimal gelişimini engelleyen bir bilinç biçimidir' anlamlarını tartışmayacağım (bkz. yukarıda, s. 33-34).

lığı' ile baskıyı desteklemek ya da meşrulaştırmak üzere işlev görmesi arasındaki ilişki nedir?[65] Bu konuda dört ayrı cevap mümkündür:

A. Dünya resmi yanlıştır ve baskıyı kalımlı kılar ya da meşrulaştırır, ama yanlışlığı ve baskıcı işlevi arasında içkin hiçbir bağ yoktur. Baskıcı olarak işlev görüp görmediğini bilmeden yanlış olduğunu bilebiliriz ve yanlış olup olmadığını bilmeden baskıcı olarak işlev gördüğünü bilebiliriz.[66]

B. Dünya resmi yanlıştır –bunu söylemek için zorunlu olan temellere sahip olduğumuzu en başta varsayıyoruz– ve dünya resminin ezici bir işlev gördüğü yargısı bu resmin yanlış olduğu yargımızdan beslenir. Şu örneği ele alalım: Diyelim ki bir dünya resmimiz var ve bu resmin temel bir parçası toplumun temel kurumlarına meşruiyet vermek için kullanılıyor. Toplumsal kurumların çoğu gibi bunların da büyük bir olasılıkla baskıcı yanları olacaktır; o zaman soru, bu zorunlu ya da meşru baskı mıdır

Bazı durumlarda 'toplumsal çelişkileri maskelemek' baskıcı bir toplumsal düzeni desteklemek ya da meşrulaştırmanın bir yolu olabilir, dolayısıyla toplumsal çelişkileri maskelediği için ideoloji olan bir bilinç biçimi 'Herrschaft'ı desteklediği ya da meşrulaştırdığı için de bir ideoloji olacaktır.

65. Bu bölümdeki II. kısmın gösterdiği gibi işlevsel anlamda bir ideolojinin neyi kalımlı kıldığı ya da meşrulaştırdığı konusunda oldukça farklı görüşler vardır: baskı, Herrschaft, gayri meşru baskı, Zwangsverhältnisse (TG 247), artık baskı, vb. Bundan sonra 'ezme' terimi ve türevlerini (örneğin 'ezici olarak işlev görür') toplumun güçlü bir biçimde eleştirilebilir olan ve ideolojinin kalımlı kıldığı ya da meşrulaştırdığı söylenen bütün özellikleri için bir sabit olarak kullanacağım.

66. TP 310 [T4 257]'de Habermas ideolojik yanlıştan ideolojiye üç yaklaşımı bir araya getirecek biçime söz eder: 'Der Irrtum, mit dem es die Aufklärung zu tun hatte, ist vielmehr das falsche Bewußtsein einer Epoche, das in den Institutionen einer falschen Gesellschaft verankert ist, und ihrerseits herrschende Interessen befestigt' ['Aydınlanmanın ilgili olduğu yanılsama aslında bir çağa özgü yanlış bilinçtir; bu bilinç yanlış bir toplumun kurumlarında demir atmış olan ve bu kurumların hakim çıkarlarını sağlamlaştıran bir bilinçtir'-ç.n.]. Dolayısıyla ideolojik bilinç:
(a) epistemik olarak yanlıştır (yani bir 'Irrtum'dur);
(b) işlevsel olarak eleştirilebilir (yani 'befestigt herrschende Interessen') ['hakim çıkarları sağlamlaştırmaktadır'-ç.n.];
(c) genetik olarak kabul edilemezdir (yani 'in den Institutionen einer falschen Gesellschaft verankert'tir) ['yanlış bir toplumun kurumlarında demir atmıştır'-ç.n.].
Emin olmak zor olsa da, Habermas burada bu üç şeyin birbirinden bağımsız olduğunu söylemek istiyormuş gibi durmaktadır.

yoksa ezme, tahakküm, Herrschaft, vb.'midir sorusu olacaktır. Bu soruya cevap vermenin bir yolu, söz konusu kurumun meşruiyeti için verilen argümanlara bakmak olurdu; eğer bu argümanlar doğruysa ve 'doğru' normatif inançlardan hareket ediyorsa kurum (ve onunla bir arada düşünülen baskı) gerekçelendirilmiştir; eğer mevcut argümanların 'en iyisi' yanlış normatif inançlardan hareket ediyorsa, kurum temellendirilmemiştir ve buna ek olarak verili insan tercihlerinin früstrüsyonunu dayatıyorsa bir ezme biçimidir. Dünya resminin desteklediği ve meşrulaştırdığı şeyin 'Herrschaft' ya da ezme olup olmadığını bilmek için dünya resminin kendisinin doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek gerekir.

Bu cevap elbette işe yaramaz ama doğru yönü gösterir. Toplumun üyelerinin verebileceği argümanların en iyilerinin geçerli olmaması, kurumun meşruiyeti için hiç geçerli argüman *olmadığı* anlamına gelmez. Dolayısıyla, *bu* dünya resminin ezici olduğu yargısı onun yanlış *olduğu* yolundaki bir yargıdan beslenmez, ama hiç bir doğru dünya resminin kurumların meşruiyeti için geçerli argüman sağlayamayacağı ya da –İdeologiekritik'in bir 'içkin eleştiri' türü olduğu ilkesine katı bir biçimde bağlı kalmak isteniyorsa– failler için 'kabul edilebilir' ya da 'ulaşılabilir' olan hiçbir doğru dünya resminin toplumsal kurumların meşruiyeti için geçerli argüman sağlayamayacağı yolundaki bir iddiaya bağımlı olabilir.[67]

C. B'yi tersine çevirebilir ve felsefi önceliği dünya resminin epistemik niteliklerine değil, işlevsel niteliklerine verebiliriz: Bir dünya resmi ya da bilinç biçimi, kalımlı kıldığı ya da meşrulaştırdığı şeyin Herrschaft ilişkileri olması dolayısıyla 'yanlış'tır.

Bu cevabın bu basit biçimiyle nasıl işe yarayacağını görmek zor. Bir bilinç biçimi (başka şeylerin yanı sıra) bazı basit betim-

67. 'Kabul edilebilir' ve 'ulaşılabilir' arasındaki bu terminolojik ayrım ile faillerin, eğer kendilerine sunulmuş olsaydı benimseyecekleri şey ile faillerden kendi tarihsel durumları içinde geliştirebilmelerinin beklenebileceği şey arasındaki farka işaret etmek istiyorum.

sel inançlar içerebilir: işlevsel nitelikleri ne olursa olsun, eğer bu betimsel inançlar gözlemsel olarak kati ise niye 'yanlış' olarak adlandırılsınlar? 'Yanlış'ı betimsel inançların bu 'işlevsel' anlamı için kullanmak sadece kafa karışıklığı yaratır; aynı inancın hem (gözlemsel olarak kati ve dolayısıyla) 'doğru' hem de (işlevsel olarak) 'yanlış' olduğu ortaya çıkabilir. Ama 'doğru' ya da 'yanlış' gibi sözcüklerin kullanımının bütün amacının, bu sözcüklerin bir inancın reddedilmesi ya da kabul edilmesi konusunda kesin bir yargıyı temsil ediyor olması gerekir,[68] dolayısıyla aynı inancın hem doğru hem de yanlış olduğunu söylediğimiz durumlardan kaçınmamız gerekir.

Yine de bir bütün olarak bir dünya resmi ya da bilinç biçimi için bu 'işlevsel' anlamı kurtarabiliriz. Eğer bir bilinç biçiminin karakteristik bileşenleri olarak tutumları, tercihleri ve normatif ve metafizik inançları düşünürsek, bu bileşenlerin bilince engel olacak hiçbir açık gözlemsel içeriği olmadığı öne sürülebilir. Bu bileşenleri, eğer 'Herrschaft' ilişkilerini kalımlı kılıyor ya da meşrulaştırıyorlarsa 'yanlış' olarak, aksi takdirde doğru olarak adlandırarak kabul edilebilirlikleri hakkında kesin bir yargı ifade edebiliriz. Bu yargının, aynı bileşenlerin betimsel olarak kati olmalarıyla ilgili yargımızla çatışmasından kaygı duymamız ge-

68. Bkz. yukarıda s. 51ff, aşağıda, s. 141ff. Frankfurt Okulu'nun bazı üyeleri, özellikle de Adorno (bkz. *Negative Dialektik* için yazdığım ve *Journal of Philosophy*'de yayımlanan kitap eleştirisi, 1975) bir önermenin hem doğru hem de yanlış olabileceği biçimindeki Hegel'ci görüşü benimseyebilir. Frankfurt Okulu'nun bazı üyeleri, bir bilinç biçiminin hem doğru hem de yanlış olabileceğini iddia etmek istemiş olabilir, ama Habermas bu görüşü benimsiyormuş gibi durmaz. Hegel'in izlerinin en belirgin olduğu erken dönem eserlerinde bile Habermas ideolojik bilincin hem *doğru* hem de *yanlış* olduğunu söylemekten kaçınır. Bu yüzden 1957'de yayımlanan (TP 387ff'de yeniden basım) 'Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus' ['Marks ve Marksizm çevresindeki felsefi tartışma literatürü üzerine'-ç.n.] kitap eleştirisinde ideolojik bilincin gerçekliğin 'doğru' ya da 'kati' bir temsili olabileceğini, ama 'yanlış' olduğunu söyler: 'Es selbst [scil. Das Bewußtsein] wird falsch durch die – sogar richtige – Spiegelung einer falschen Wirklichkeit ... [die Ideologie findet] ihre äußerste Grenze in der korrekten Abbildung des falschen Bestehenden' ['O [yani bilinç] yanlış bir gerçekliğin doğru bir yansıması olduğu için yanlıştır. İdeoloji en uç noktada yanlış bir varoluş durumunun, doğru betimlemesidir-ç.n.] (TP 437). Bkz. O'Neill, s. 236.

rekmez: böyle bir çatışma olmayacaktır. Dolayısıyla (bu görüşe göre) bir dünya resmi ya da bilinç biçiminin 'ideolojik olarak yanlış' olduğu yargısı; bilinç biçimine, onu oluşturan karakteristik tutum, tercih ve normatif ve metafizik inançların toplumda işlev görme biçimi bakımından getirilmiş bir yargıdır.[69]

Hangi bilinç biçimlerinin ideolojik olarak yanlış olduğunun zaman içinde değişecek olması ve tikel tarihsel koşulların ayrıntılarına bağlı olması, bu yaklaşımın büyük bir avantajı olarak görülebilir.[70] Böylece, 'o'υύια'nın doğası hakkında toplumsal işlevden yoksun 'boş' metafizik spekülasyon olmuş olan şey, farklı bir tarihsel bağlamda Hıristiyan teolojisiyle iç içe geçip baskıcı bir işlev edinebilir.

Ama bir dünya resminin ideolojik yanlışlığını tanımlamak için onun eleştirilebilir olarak işlev görmesini kullanacaksak, ne tür işlevlerin eleştirilebilir olduğu konusunda çok açık bir fikrimiz olması gerekir. Bu bizi önceki soruya geri götürür: eğer Herrschaft'ı, artık baskıyı, gayri meşru baskıyı, vb. kalımlı kılıyor ya da meşrulaştırıyorsa, bilinç biçimi eleştirilebilir (yani ideolojik) midir?[71]

Herrschaft faillerin istek ve tercihlerini früstre etme yeteneğine göreceli olarak tanımlanmıştı.[72] 'Macht' (iktidar) faillerin tercihlerini früstre etme yeteneğidir veya Habermas'ın *Theorie der Gesellschaft*'ta dediği gibi, başkalarının kendi çıkarlarını takip etmesini engellemektir.[73] Macht'ın uygulanışı baskıdır. Bu uygulama ya 'görünür'dür –açık güç kullanımı ya da güç kullanılacağına dair doğrudan tehdit– ya da 'normatif'tir. Eğer faillerin çıkarlarını takip etmeleri, kabul ettikleri bir normatif inanç

69. Bilinç biçiminin bazı basit betimsel inançlar içerebileceğini inkâr etmek gerekmez; bu inançlar, bir bütün olarak bilinç biçimine getirilen 'ideolojik' yargıdan bağımsız olarak normal empirik anlamda doğru veya yanlış kalabilir.

70. Aynı şey diğer 'işlevsel' yaklaşımlar, yani ideolojinin toplumsal çelişkileri gizlemeye hizmet eden şey olarak tanımı ile ideolojinin üretim biçimlerinin maksimal gelişimini engelleyen şey olarak tanımı için de geçerlidir.

71. Bkz. yukarıda s. 28-34.

72. Bkz. yukarıda, s. 30-31.

73. TG 254.

kümesi tarafından engelleniyorsa baskı 'normatif'tir. Eğer asimetrik olarak dağılmışsa 'normatif iktidar' 'Herrschaft'tır.

'Artık baskı' (ve 'artık Herrschaft') nosyonunun çekiciliği, bize toplumları ve onlarla birlikte düşünülen bilinç biçimlerini değerlendirmek için 'nesnel' bir standart sağlayacağı umudundan gelir: verili bir toplumdaki 'artık baskı'yı en azından yaklaşık ve mukayeseli olarak ölçebiliriz. Ama bir toplumdaki 'artık baskı'yı ölçmek için toplumun üyelerinin istek, ihtiyaç tercih ve arzularının ne olduğunu ve ekonominin kendini yeniden üretebilmek için ne 'gerektirdiğini' belirlememiz gerekirdi. Ne yazık ki her iki nosyon da –'faillerin istek, ihtiyaç ve arzuları' ve 'ekonominin gerekirlikleri'– gayet sorunsaldır.

'...ekonomi tarafından gerektirilir' veya 'eğer ekonomi işlevini yerine getirecekse ... gereklidir' demek en iyi şartla eksik konuşmaktır: 'ekonomi' 'işlevini görüyor' demek, gayet tikel bir türden insan istek ve ihtiyaçlarının, niteliksel olarak spesifik bir kümesinin belli bir düzeyde tatmin edilmesini sağlamak üzere belli bir verimlilik düzeyinde (yani belirli bir kaynak kullanımı düzeyinde) işlev gördüğünü söylemektir; bu muhtemelen fabrikanın bir mal kütlesi üretip hemen ardından çökmediği, aynı zamanda 'kendini yeniden ürettiği' anlamına da gelir'. Ekonominin *hangi* tikel insan arzu ve ihtiyaçlarını *hangi* düzeyde tatmin etmesi gerektiğini belirlemedikçe, toplumun kendi üyelerine artık baskı dayatıp dayatmadığını belirlemeye başlayamayız bile.

Her insan toplumuyla bir arada düşünülen bir 'kabul edilmiş' istekler, 'ihtiyaçlar' ve arzular kümesi ve bu ihtiyaç ve arzuların tatminine dair geleneksel bir beklenti düzeyi olacaktır.[74] Ama ekonominin faillerin kabul görmüş istek ve 'ihtiyaç'larını geleneksel düzeyde tatmin etmek üzere işlev görmesi için gerekenden fazla her baskı, artık baskı olarak tanımlanamaz. Sonuçta, 'kabul görmüş' istek, ihtiyaç ve arzular ve geleneksel tüketim düzeyinin kendisi eleştirmek istediğimiz 'ideoloji'nin parçası olabilir; oysa 'artık baskı'ya başvurmanın bize faillerin ihtiyaç-

74. Bkz. Sahlins (1976), Bölüm 2 ve 3.

larının verili toplumsal yorumu *dışında* ve bu yorumu eleştirmek için bir bakış açısı vermesi gerekiyordu. Öte yandan, hiçbir Frankfurt Okulu üyesi 'gerçek' istek ve ihtiyaçların biyolojik yaşamı minimal olarak sürdürebilmeyi sağlamak üzere tatmin edilmesi gereken istek ve ihtiyaçlar olduğunu ve dolayısıyla faillerin fiziksel olarak hayatta kalmasını sağlamak için ihtiyaç duyulanın ötesinde her baskının 'artık' olduğunu öne sürmek istemez. Toplumsal failler sofistike kültürel ihtiyaçlar edinmişlerdir ve bunların tatmin edilmesi faillerin yeteri kadar yiyecek ve barınak bulması kadar önemlidir.[75]

Bu, 'artık baskı'nın İdeologiekritik için bir çıkış noktası ve temel olamayacağını gösteriyor. Bunun yerine hangi ihtiyaç ve isteklerin meşru ve hangilerinin ideolojik olarak yanlış olduğuna dair bir teoriyle başlamak gerekli gibi görünüyor; dolayısıyla artık baskı miktarı, faillerin meşru istek ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için gerekenin ötesinde talep edilen baskı miktarıdır. '*Bu* baskı artıktır' önermesi eleştirel bir argümanı özetleyen bir sonuçtur; İdeologiekritik'in esas işi, meşru istek ve ihtiyaçları 'yanlış' olanlarından ayırmakla zaten yerine getirilmiş olacaktır.

Bir dünya resminin işlevsel özelliklerine felsefi öncelik vermenin bir yolunu belki yine de bulabiliriz, ama 'artık baskı' bize 'ezme'nin hızlı ve kısa bir tanımına götürecek bir yol sağlamaz.

D. Son olarak, ne dünya resminin yanlışlığının ne de işlev görme biçiminin ideolojinin analizinde hiçbir önceliği olmadığını, çünkü bunların içkin olarak birbiriyle ilintili olduğunu iddia edebiliriz. Bir dünya resminin yanlış olduğu, bu dünya resminin varlığı kabul edilmiş ezmeyi desteklediği ve meşrulaştırdığı olgusunu bir noktada temel alan bir argüman olmadan belirlenemez. Ne de dünya resminin desteklediği veya meşrulaştırdığı şeyin aslında ezme olduğu, o dünya resminin yanlışlığına başvurmadan gösterilebilir.

75. TW 162 [T1 312f].

III. İdeologiekritik'e üçüncü yaklaşım, bilinç biçimlerinin genetik özellikleri bakımından getirilen yaklaşımdır. Bir bilinç biçimi kökeni, tarihi ya da ortaya çıkışıyla (*genesis*) ilgili bir şey yüzünden nasıl 'yanlış' olabilir?

Genetik İdeologiekritik'in yaygın olarak uygulanan bir biçimi, benim 'toplumsal kökenler yaklaşımı' olarak adlandıracağım şeydir. Vülger Marksizmin belli biçimlerinde bir inancı 'burjuva inancı' ya da 'feodal inanç' olarak adlandırmak, onu toplumsal kökeni nedeniyle, yani tipik veya karakteristik olarak burjuvazinin hâkimiyeti altındaki toplumlarda ortaya çıktığı için ya da inancın ilk savunucularının kendileri burjuvazinin üyeleri olduğu için ideolojik bakımdan yanlış olarak eleştirmektir.

İlk bakışta bu pek de ümit verici bir argüman gibi durmamaktadır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl doğa bilimcilerinin çoğu burjuvazinin hâkimiyeti altındaki bir toplumda çalışıyordu ve belki bu bilimcilerin yaptığı fiziğin karakteristik olarak burjuva toplumlarında ortaya çıkan bir entelektüel girişim olduğu, çünkü doğal fenomenleri denetlemenin verimli ve güvenilir yöntemlerini saplantı haline getirmiş oldukları ileri sürülebilir. Bununla birlikte, tikel fizikçilerin niçin tikel bir yanlış teoriye inandıklarını onların toplumsal çevrelerine ve 'burjuva toplumunun gerekirlikleri'ne gönderme yaparak açıklasak da, teori bir burjuva toplumunda ortaya çıktığı *için* değil, kati olmadığı, kanıtlarla uyumsuz, vb. olduğu için yanlıştır. Durum 'bilinç biçimleri' için niye farklı olsun?

Toplumsal köken yaklaşımını savunanlar durumun bilinç biçimleri için farklı olduğunu düşünürler, çünkü bir bilinç biçiminin toplumsal kökenleri ve bu bilinç biçimine dair başka belirli olgular arasındaki ilintiye dair çok güçlü görüşleri vardır. Bir bilinç biçimi karakteristik olarak bir toplumsal sınıfın üyeleri arasında ortaya çıkıyorsa, o bilinç biçiminin o sınıfın (sınıf) konumu, duruş noktası ya da bakış açısının 'ifadesi' olacağına ya da alternatif olarak, eğer bir bilinç biçimi, karakteristik olarak tikel

bir toplumsal sınıfın hâkimiyeti altındaki bir toplumda ortaya çıkıyorsa, o hâkim sınıfın sınıf-konumunun, duruş noktasının ya da bakış açısının 'ifadesi' olacağına inanırlar.[76] Bir bilinç biçiminin bir toplumsal sınıfın toplum içindeki konumunun bir ifadesi ya da bakış açısı olduğunu söylemek:

(a) bilinç biçiminin o toplumsal sınıfın sınıf çıkarlarını formüle ettiğini,
veya
(b) bilinç biçiminin toplumsal gerçekliği, o sınıfın üyelerine göründüğü biçimiyle temsil ettiğini,
veya
(c) hem (a)'yı hem de (b)'yi
söylemektir.

Yukarıdaki şıklardan (a) ile ilgili olarak şunu belirtmek önemlidir: bir bilinç biçiminden sınıf-konumu olarak söz ederken, sadece, örneğin o bilinç biçimini benimsemek ve ona göre hareket etmenin belli bir sınıfın çıkarlarını daha öteye götüreceğini değil, bu bilinç biçiminin o toplumsal sınıfın sınıf çıkarlarını *'formüle'* etttiğini söylemek isteriz. Tikel bilinç biçimine göre hareket etmenin bir toplumsal sınıfın çıkarlarını daha öteye götüreceğini söylemek o bilinç biçimine 'işlevsel bir özellik' atfetmektir. Belki de aslında, eğer bir bilinç biçimi karakteristik olarak belli bir sınıfa mensup olanlar arasında ortaya çıkıyorsa, bu bilinç biçimine göre davranmanın gerçekten de genelde onların sınıf çıkarlarını besleyeceği görüşü savunmak istenebilir; ama bunun gizlenmiş bir 'işlevsel eleştiri' olduğu ortaya çıkabilir, yani bilinç biçimi şöyle şöyle ortaya çıktığından değil, ama şöyle şöyle ortaya çıktığından şu ve bu işlevsel özellikleri taşıyacağı için eleştiriliyor olabilir.

Ama bir sınıf çıkarını 'formüle etmek' ya da 'beslemek'te

76. Mannheim, 78ff, 84ff, 265ff; Lukács, 127ff.

yanlış olan nedir; bu, niye bir sınıf bilincini ideolojik diye reddetmeye temel oluşturur? Tersine, o sınıf bilincini gütmek için temel gibi görünebilir. Bir toplumsal sınıfın çıkarlarını tam olarak formüle eden bir bilinç biçimi, niye 'pozitif anlamda' bir ideoloji değildir?[77]

Bunun cevabı şudur: tikel bir toplumsal sınıfın sınıf çıkarı belli durumlarda toplumun 'genel çıkarı'yla özdeş olabilse de, çoğunlukla böyle olmayacaktır. Ama sınıfların kendi tikel sınıf çıkarlarını genel çıkarla özdeşleştirmeye yönelik doğal bir eğilimi vardır. Bir bilinç biçimi, eğer tikel bir sınıf çıkarını yanlış bir biçimde toplumun genel çıkarı olarak temsil ediyorsa veya genel çıkarı beslediğini iddia etmesine rağmen aslında bir toplumsal sınıfın tikel çıkarını besliyorsa reddedilmelidir.[78]

Eğer bir bilinç biçimini 'tikel bir sınıfın toplum içindeki konumunun ifadesi' olduğu, yani bu bilinç biçimi bu tikel sınıfın çıkarını yanlış bir biçimde genel çıkar olarak temsil ettiği için eleştirenlerin kafasındaki şey yukarıda sözü edilen veya benzeri bir şeyse, bu bir genetik İdeologiekritik biçimi *değildir*. Söz konusu bilinç biçimi kökeni bakımından değil, kökeninin sonucu olarak taşıması muhtemel olan 'yanlışlık' bakımından eleştiriliyordur. O zaman bilinç biçiminin tikel bir toplumsal sınıfın tikel deneyimlerindeki kökeni en iyi şartla, aynı bilinç biçiminin tikel bir sınıf çıkarını genel çıkar olarak temsil ettiğine dair az çok güvenilir bir işaret olacaktır. Dolayısıyla genetik olduğu iddia edilen bu İdeologiekritik aslında fiilen bir epistemik İdeologiekritik'tir.

Eğer 'Bu bilinç biçimi şu tikel toplumsal sınıfın bakış açısının bir ifadesidir' önermesi 'Bu bilinç biçimi toplumsal gerçekliği o sınıfın mensuplarına göründüğü biçimiyle temsil etmektedir' biçiminde (yukarıdaki (b) şıkkında olduğu gibi) yorumlanırsa da benzer sonuçlar takip edecektir. Bir bilinç biçiminin top-

77. Bkz. yukarıda, s. 39-44.
78. LS 38f, 153ff [T2 22f, 111ff].

lumsal gerçekliği bir toplumsal sınıfın mensuplarına göründüğü biçimiyle temsil etmesi, o bilinç biçimini reddetmek için temel teşkil etmez. Ama diyelim ki birisi toplum hakkındaki hakikatin, o topluma dair 'bütünsel' bir görüş, yani toplumun onu oluşturan *bütün* grupların perspektiflerinden görünüşünün bir bileşkesi ya da bütünleşmesi olduğuna inanıyor. O zaman toplumsal gerçekliği tikel bir toplumsal sınıfa mensup olanlara göründüğü biçimiyle temsil eden bir bilinç biçimi sadece kısmi bir toplum görüşüdür, yani toplum hakkındaki 'hakikat' değildir, yani yanlış bilinçtir.[79] Neyse ki, bu kuşkulu toplumsal bilgi teorisinin metaforlarıyla hesaplaşmak gerekmiyor; söz konusu olan, genetik değil epistemik bir İdeologiekritik biçimi. İdeolojik bilinç biçimleriyle ilgili sorun, kökenleri değil toplumsal gerçekliği yanlış olarak temsil etmeleridir.

Şu ana kadar hakiki bir İdeologiekritik biçimi bulamadık. Belki İdeologiekritik ile psikanaliz ve ideolojik olarak yanlış bilinç ile bireysel nevroz arasındaki analojiyi ciddiye alırsak daha fazla yol alırız.[80]

Die Zukunft einer Illusion'da [*Bir Yanılsamanın Geleceği* –ç.n.] Freud 'yanılgı' (Irrtum'), 'vehim' ('Wahnidee') ve 'yanılsama'yı ('Illusion') birbirinden ayırır.[81] Bir 'Irrtum' normal, günlük, yanlış bir olgusal inançtan ibarettir, örneğin Freud'un Viyana'da doğmuş olduğu inancı bir 'Irrtum'dur. Bir 'Wahnidee' yanlış bir inançtır, ama bir failin bu inancı taşımasının *nedeni*, inancı taşımanın failin sahip olduğu bir dileği tatmin etmesidir: örneğin önemli bir tarihsel kişilik olma arzusunu tatmin ettiği için yanlış olarak kendisinin Charlemagne olduğuna inanan bir insan bir vehim, bir Wahnidee kurbanıdır. Bir 'yanılsama' yanlış da doğru da olabilen, ama bir fail tarafından bir dileği tatmin ettiği için taşınan bir inançtır. Freud'un verdiği 'yanılsama'

79. Mannheim, 282ff, 103ff.
80. TW 159f [T1 311f]
81. Freud IX, s.164f.

örneği, orta sınıfa mensup bir kızın bir gün bir prensin gelip kendisiyle evleneceği inancıdır. Gerçekten de bir prens gelip kızla evlenebilir, ama kızın prensle evleneceğine inanmasının nedeni bu inancın bir dileği tatmin etmesidir.

Freud'un eserinin başlığında sözü edilen 'yanılsama' dinsel inançtır, ama konunun tartışması olabildiğince açık ve kesin değildir. Bazı dinsel inançlar 'Wahnidee'ler gibidir –açıkça yanlış olmakla birlikte bazı derin ihtiyaçları tatmin ettiği için faillerin sarıldığı inançlar– ama dinsel inançların çoğu sadece 'yanılsama'dır: doğruluk değeri belirsiz olan, faillerin dileklerini tatmin ettiği için kabul edilen inançlar.

Ama dinsel inançların 'yanılsama' olması, orta sınıfa mensup kızın 'prensi' için taşıdığı inanç gibi bir yanılsama mıdır? Orta sınıfa mensup kızın inancının doğruluk değeri, sadece kızın elinde hiçbir kanıt olmaması anlamında belirsizdir – inanç doğru olabilir de olmayabilir de. Ama inanç kendi içinde ya doğru*dur* ya da yanlış – prens ya gelecektir ya da gelmeyecektir. Freud'un kendisi dinsel inançlarda bunun pek geçerli olmadığını telkin eder: "Über den Realitätswert der meisten von ihnen kann man gar nicht urteilen. So wie sie unbeweisbar sind, sind sie auch unwiderlegbar.' ['Çoğunun gerçeklik değeri hakkında yargıda bulunulamaz. Kanıtlanamaz oldukları gibi çürütülemezler de.'-ç.n.]"[82] Bu, şu anlamda yorumlanabilir: Dinsel inançları ne *kanıtlayabiliriz* ne de çürütebiliriz, ama *ilkesel olarak* onlar için kanıt bulabiliriz –kendi içlerinde ya doğrudurlar ya da yanlış– sadece *şu anda* her iki yönde de kanıtımız yoktur, tıpkı kızın kendi inancı için elinde hiçbir kanıt olmaması gibi. Ama şu anlama da gelebilir: Bu inançlar hakkında gerçekliğin temsilleri olarak *hiçbir* yargıda bulunamayız; o kadar muğlak ve spesifik olmaktan uzaktırlar ki onlar için neyi kanıt sayacağımızı bilemeyiz: belki de bu inançların bazıları hakkında gerçekliği temsil ettiklerini düşünmek yanlıştır, sadece belli tutumları ifade ederler.

82. Freud IX, s. 165.

'Ne kadar kaba olsa da akıbetimizi şekillendiren bir kader vardır' inancı için ne gibi bir kanıt olabilir? Ya da 'Var olan her şey ya tözdür ya da öznitelik ve tek töz Tanrı'dır' inancı için? Bunun bir adım ötesi, bu tür şeyleri 'doğru' ya da 'yanlış' olarak adlandırmanın hiçbir anlamı olmadığı sonucuna varmaktır. Kanıtın üstünlüğü, orta sınıfa mensup kızın bir prensle evleneceğini düşünmesinin nedeni *olabilir* (ama muhtemelen neden bu değildir), fakat hiç kimse bu dinsel inançları varolmayan ya da hiç uygun olmayan kanıtların bir sonucu olarak taşımaz, dolayısıyla bu inançların kendilerini binlerce yıldır devam ettirmesinin nedeni, faillerin ihtiyaç ve dileklerini tatmin etmesi olmalıdır.

Dolayısıyla (en azından) şu ayrımları yapmalıyız:

(a) vehim (delusion) durumları: İnancın yanlış olduğuna dair ezici kanıt olmasına rağmen fail inancı taşımaya devam eder, çünkü inanç bir dileği tatmin etmektedir;
(b) inancın, failin uygun kanıt sahibi *olabileceği*, ama fail tarafından bir dileği tatmin ettiği *için* kabul edilen bir inanç olduğu yanılsama durumları;
(c) uygun hiçbir kanıt olamayacak (ve dolayısıyla bir dileği tatmin ettiği için kabul edilmesi gereken) inançlar içeren yanılsama durumları.

O halde yerici anlamda ideoloji için ne demeliyiz? Bir vehim türü müdür, yoksa yanılsama türü mü? Genelleştirilmiş 'hüsnükuruntu (*wishful thinking*) modeli' olarak adlandıracağım İdeologiekritik modeliyle başlayalım. Bu modele göre İdeologiekritik:

(a) belirli faillerin karakteristik bir hata yaptıklarını,
(b) bu hatayı niye yaptıklarının nihai olarak çıkarlara gönderme yaparak açıklanabileceğini
göstererek yol alır.

Bu modelin, normal 'hüsnükuruntu' durumlarından ve Freud'un tartıştığı durumlardan ayrıldığı nokta, (b)'deki açıklamanın bireysel psikoloji terimleriyle verilmesinin gerekmemesidir. Dolayısıyla failler hatayı içinde hareket ettikleri kurumsal bağlam yüzünden yapıyor olabilirler ve biz bu kurumsal bağlamın o hatayı üretmek için taşıması gereken karakteristik özellikleri niçin taşıdığını bazı faillerin çıkarlarına gönderme yaparak açıklayabiliriz; ama hatayı yapanlar birey olarak, hatayı açıklamak için gönderme yapılan çıkarı tatmin etmek üzere motive olmuş olmayabilirler. Hatta, hatayı açıklamak için gönderme yapılan çıkar, hatayı yapanlara *ait* bir çıkar bile olmayabilir. Örneğin, bir devlet dairesinde işsizlik istatisliklerini toplamak ve analiz etmek üzere işe alınmış bir mahrumiyet içindekiler grubunun üyelerini ele alalım. Toplum içindeki işsizlik oranının sistematik olarak düşük gösterildiğini ve bu olgunun nihai açıklamasının da söz konusu düşük göstermenin toplum içinde güçlü bir grubun çıkarına olması olduğunu farz edelim. Devlet dairesinde hatayı 'yapanların' işsizlik oranına dair yanlış bir inanç taşımakla tatmin edilecek hiçbir çıkarı olmayabilir; hatta aslında işsizlik oranının düşük gösterilmesi doğrudan doğruya onların çıkarlarının tersine olabilir. 'Çıkar'ın kendini yanlışlığa dönüştürme biçimi, *faillere* hatayı yapmaları için doğrudan bireysel saik ya da güdü sağlamak değil; istatistiklerin toplanma ve değerlendirilme koşullarını, bu koşullarda çalışan rasyonel failleri genelde bu tür sistematik yanılgı yapmaya itecek biçimde düzenlemektir.

Yukarıda betimlenen 'genelleştirilmiş hüsnükuruntu modeli' ideolojiyi bir 'vehim,' bir 'Wahnidee' yapar. Söz konusu inanç açıkça yanlıştır, rasyonel faillerin inancın yanlış olduğunu görmesi için yeterince kanıt vardır, ama yanlış olduğunu görmezler ve görmemelerinin nedeni güçlü çıkarların bu faillere standart dışı koşulları sağlamak üzere faaliyet göstermesidir.

Güçlü toplumsal grupların yanlış bilgi üretilmesine ve bu bilginin toplum içinde yayılmasına nasıl neden olduğunu göster-

mek empirik toplumsal araştırma için kuşkusuz çok önemli bir görevdir, ama İdeologiekritik'in görevi değildir. Yukarıda betimlenen durumda –Freud'un vehim olarak adlandırdığı tipik durumlarda olduğu gibi– söz konusu hata ya da yanılgı doğrudan doğruya bir olgusal yanılgıydı. Ama hiçbir olgusal hata miktarı kendi içinde bir bilinç biçimini ideolojik olarak yanlış yapmaya yetmez. Eğer bir bilinç biçimi ideolojik *ise* bunun bir *sonucu* bazı hakikat türlerinin sistematik olarak göz ardı edilmesi ya da bazı yanılgı türlerinin sistematik olarak yapılması olabilir. Bazı yanılgı türlerinin karakteristik olarak yapılıyor *olması* bizi bilinç biçimindeki bir 'ideolojik' öğenin doğru inanç tarafından tehdit edildiğinden kuşkulanmaya götürebilir; ama bu, ideolojik yanlışlığın olgusal cehalet ya da yanlış olgusal bilgiden *ibaret* olduğu anlamına gelmez. Bu bölümde ele aldığımız 'genetik' görüşe göre, bir bilinç biçiminin ideolojik yanlışlığının, o bilinç biçiminin kökeni ya da ortaya çıkışıyla ilgili bir şey olması gerekir; İdeologiekritik bu özel ve empirik olmayan yanlışlığı bulup çıkartacaktı. Ama hüsnükuruntu modeli üzerinden yapılan eleştirinin her iki iki kısmı da –(a) ve (b)– normal empirik araştırma yöntemlerinden başka bir şey gerektirmiyor gibi durmaktadır ve işsizlik oranının düşük gösterilmesiyle ilgili sorun, bunun tikel bir kökeni olması değil, bir düşük gösterme olması, yani olgusal olarak yanılgı içinde olmasıdır.

Öyle görünüyor ki, ideolojik yanılgı Freud'un kullandığı anlamda 'vehim' ise ya da yukarıda sunulduğu spesifik olmayan biçimiyle 'hüsnükuruntu' modeli çerçevesinde gerektiği gibi analiz edildiğinde, İdeologiekritik epistemoloji konusunda yerleşik görüşlerin yeniden gözden geçirilmesini gerektiren bir etkinlik değildir.

İdeolojik yanılgı, Freud'un örneğindeki orta sınıfa mensup kızın mustarip olduğu yanılsama gibi düşünüldüğü zaman da aynı argüman geçerli olacak gibidir. Kızın inancı dileklerinden birini tatmin ettiği için taşıdığını göstermekle inancın yanlış oldu-

ğu gösterilmez. İnancı eleştirmenin yolu, kızın inancın doğru olmasını dilediğini göstermek değil, inancın içkin olarak ne kadar akla aykırı olduğunu göstermektir ve bunu 'normal empirik araçlar' yoluyla yaparız. Buna itiraz olarak, burada önemli olanın, inancın yanlış olduğunu göstermek değil; hiç bir kanıtı olmadığı halde içkin olarak akla aykırı bir inancı benimsediği için *faili* eleştirmek olduğu söylenebilir. Ama buna benzer durumlarla başa çıkmak da epistemolojimizi önemli ölçüde yeniden gözden geçirmeyi gerektirmez; niye pozitivistin failleri akla aykırı, empirik olarak desteği olmayan inançlar taşıdığı için eleştirmesi hakkı bile olmasın?

O halde ideolojiler ikinci türden yanılsamalar, yani benim yukarıda verdiğim şemadaki (c) gibi midir?[83] Yani ideolojiler çok az ya da hiç gözlem içeriği olmayan bilinç biçimleri midirler ve dolayısıyla eğer benimsenmişlerse faillerin bir dilek, arzu ya da çıkarını tatmin ettikleri için mi benimsenmiş olmalıdırlar? Bir dileği ya da arzuyu tatmin ediyor olması, hatta bir dilek ya da arzuyu tatmin ettiği için kabul edilmiş olması bir inanca *kendi içinde* itiraz olamaz. Geçerli kanıt sahibi olduğum doğru inançlar, geçerli kanıt sahibi olduğum doğru inançları kabul etme arzumu tatmin edeceklerdir ve bu dileği tatmin etmeleri, benim onları kabul etmemin nedenidir. 'Hüsnükuruntu' ile ilgili sorun, dileklerimizi tatmin ettikleri için inançları kabul etmemiz değil; bu inançları yanlış, yani uygun olmayan arzuları tatmin ettikleri için kabul etmemizdir. Empirik inançlar, iyi belgelenmiş empirik inançları kabul etme dileğimizi tatmin ettikleri için kabul edilebilirler; onları *başka* bir dileği tatmin ettikleri için kabul ediyorsak, 'hüsnükuruntu' içine giriyoruz demektir. Bu durum, farklı inanç sınıfları için uygun olan ve uygun olmayan motivasyonları ayırt edebileceğimizi telkin eder. Empirik inançları kabul etmek için tek uygun ve kabul edilebilir motivasyon, yalnızca iyi belgelenmiş inançları kabul etme arzusu olsa bile, bu normatif ve metafizik inançları kabul etmek veya tutumlar,

83. Bkz. yukarıda, s. 64

tercihler, vb. benimsemek için uygun bir motivasyon *olamaz*; çünkü ilkesel olarak bu şeylerin empirik olarak belgelemenin hiç bir yolu yoktur.

Belli tutum, tercih ve normatif inançlara sahip olmamak, insan olarak bizler için mümkün değildir. O halde tutum, tercih ve empirik olmayan inançlar için uygun ve kabul edilebilir güdülerle uygun ve kabul edilebilir olmayanlar arasında ayrım yapmanın bir yolu var mıdır? Tercihler, tutumlar, vb. kabul edilemez güdülerle benimsenmişlerse, reddedilmeli midirler? O zaman 'yanlış' diye mi reddedilmelidirler? Hüsnükuruntu sonucu olarak benimsenmiş empirik inançların yanlış olması gerekmez: aslında genellikle 'hüsnükuruntu'dan yalnızca inancın yanlış veya çok akla aykırı olduğu durumlarda söz ederiz. Ama 'hüsnükuruntu', bir inancı (bizim yorumladığımız gibi) sadece (iyi desteklenmiş inançları kabul etme dileğinden başka) bir dileği tatmin ettiği *için* kabul etmek anlamına geliyorsa; 'hüsnükuruntu' yüzünden kabul edilmiş bir inançla ilgili kanıt sahibi olmamamız için bir neden yoktur: bu kanıt inancı kabul etmemizin nedeni olmadığı sürece. Dolayısıyla failleri hüsnükuruntuya kapılmakla eleştirmek, ille de inançlarının yanlış diye reddedilmesi gerektiğini göstermek değildir. Bu argüman çizgisi tercihlere, tutumlara ve empirik olmayan inançlara taşınamaz; çünkü bunların doğruluğu ya da yanlışlığı faillerin bunları kabul etmek için sahip oldukları güdülerden ayırt edilemez. Yine de, bütün bunlar emprik olmayan inançların ('gözlemsel olarak' doğru ya da yanlış olmadıkları için) hiç doğru ya da yanlış olmamasından fazla bir anlam taşımayabilir; ama kesinlikle empirik olmayan tutumlar, tercihler, vb.'nin, onları benimseyenlerin güdülerini tekzip ederek *yanlış* olduklarını gösterdiğimizi içerimlemez.

İdeolojieleştiri'ye genetik yaklaşımın önde gelen bir örneği Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisidir.[84] Bu eleştiri genetiktir. Hıristiyanlığın 'kökeni'ne dair öne sürülen bir olguya –Hıristiyanlığın nefret, haset, hınç ile zayıflık ve uygunsuzluk hissinden

84. Bkz. Nietzsche (1969).

ortaya çıktığı– başvurur. Hıristiyanlığın nefret ve hasetten 'ortaya çıktığını' söylemek muhtemelen tarihsel bir önermede bulunmak değil –böyle bir önermenin ne gibi bir eleştirel getirisi olabilirdi açık değil– Hıristiyanların tipik motivasyonları hakkında bir önermede bulunmaktır. Bu güdülerin kabul edilemez olduğunu nereden biliyoruz? Bu eleştiriyi sunarken Nietzsche'nin kendisinin, nefretin eylem için genelde veya hep ya da hatta her zaman kabul edilemez bir güdü olduğu görüşüne bağlanmış olması gerekmez. Hıristiyanların nefreti inanç, tercih ve tutumlar için kabul edilebilir bir güdü olarak tanıyamaması eleştiri için yeterlidir. Faillerin nefret, hınç, haset, vb. ile değil, sevgiyle motive olması Hıristiyanlık için merkezi bir doktrin olduğundan, Hıristiyanlığın kendisi, kendisinin eleştirilmesinde kullanılacak güdüler için kabul edilebilirlik standardını verir. Eğer Nietzsche'nin Hıristiyanlığın kökenleri için verdiği açıklama doğruysa, Hıristiyanlık kendisine katılanların katılmalarına neden olan güdüleri tanımamalarını 'gerektirmektedir'. Eğer doğruysa, bu eleştirinin Hıristiyanlığın 'yanlış' ya da 'sadece' başka bir şey –çelişkili, radikal olarak irrasyonel, dengesiz, vb.– gösterdiğini söylemeyi isteyip istememek çok önemli değildir. Önemli olan, Nietzsche'nin argümanını kabul eden ve Hıristiyanlıktan vazgeçen Hıristiyanın, bir kapris yüzünden hareket etme, sadece bir tercih ifade etme ya da keyfi bir karar almaya benzer bir şey yapmıyor olmasıdır; bu hareket rasyonel olarak temellendirilmiştir.

Bu örnek, en azından bazı durumlarda bir bilinç biçimini, failleri onu benimsemeye götüren güdüler yüzünden 'eleştirebileceğimiz'i telkin eder. Ama bir bilinç biçiminin 'kökeni, ortaya çıkışı ve tarihi' sadece ona katılan faillerin güdülerinden daha fazlasını içerir. Üçüncü bölüm, bir bilinç biçiminin, faillerin onu edinebilecekleri koşulların motivasyona dair olmayan yanları yüzünden eleştirildiği bir genetik İdeolojiekritik türünü ele alacak.

II

Çıkarlar

A. GERÇEK ÇIKARLAR

Birinci bölümde 'ideoloji' teriminin çeşitli kullanım biçimlerini tartıştım; şu andaki amaçlarımız açısından bu biçimlerden en önemlisi 'ideoloji'nin 'yanlış bilinç'e gönderme yapmak için kullanılmasıydı. Birinci bölümün dördüncü kısmında ideolojik bilincin 'yanlış' olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini belirlemeye çalıştık. Ama birinci bölümün büyük bölümü boyunca ideolojik yanılgının önemli bir spesifikasyonu olarak görülebilecek olan bir şeyi, yani ideolojik olarak yanlış bilince maruz ka-

lanların kendi doğru çıkarları konusunda vehim içinde olmaları gerektiğini hesaba katmadık. İdeologiekritik'in failleri kendi doğru çıkarları konusunda 'aydınlattığı' farzedilir. Bu bölümde faillerin 'doğru' veya 'gerçek' ya da 'nesnel' çıkarlarını 'sırf görünüşte' veya 'sırf fenomenal' ya da 'algılanan' çıkarlarından ayırt etmenin ne anlama gelebileceğini ve bir fail grubunun kendi doğru çıkarları konusunda vehim içinde olduğu iddiasıyla ne kastedildiğini belirlemeye çalışacağım.

Şu ana kadar bir fail grubunun istekleri, çıkarları, ihtiyaçları, arzuları ve tercihlerinden sanki aşağı yukarı aynı şeymiş gibi bahsettim. Bir istek, tercih ve arzu kümesini bir fail grubuna, açık beyanları temelinde –yani istedikleri şeyi *söylemeleri* temelinde– ve açık fiili davranışları temelinde atfederiz. Ama beyanlar karışık, bölük pörçük ve çelişkili olabilir ve eşit ölçüde karışık ve çelişkili bir davranış bütünüyle olabildiğince zayıf bir ilişki içinde olabilir. Ne *hiçbir zaman* faillerin beyan ettikleri 'arzuları'yla hareket etmediklerine dair ezici kanıtlar karşısında *söylediklerini* tam olarak söylendiği gibi kabul etmek isteriz, ne de insan zayıflığı olgusunu bütünüyle görmezden gelmek ve *her zaman* samimi iddialarına göre hareket etmiyorlarsa yalancı olduklarını düşünmek isteriz. Dolayısıyla gruba atfettiğimiz arzu ve tercihler, bölük pörçük kanıtları tamamlayan, beyanlarla davranışlar arasındaki bazı çelişkileri ortadan kaldıran ve sonuçta fiili davranışı temelinde gruba hiçbir bireysel üyesinin farkında olmadığı istek ve arzular atfetmeye götürebilecek teorik bir kurgudur. Bu teorik kurguyu yaparken gruba çok fazla belirlenmiş ve tutarlı bir arzu kümesi dayatmamak oldukça güç olacaktır; görünür çelişkilerin durmasına ne zaman izin verilmeli ve bunları tasviye derken ne tür rasyonalite önkabulleri yapılmalıdır? O halde, birey ve gruplar bazen kendi arzu ve tercihlerinin farkında olmayabilirler; yani açık davranışlarından hareketle, onlara sadece kendilerinin hiçbir zaman telaffuz etmedikleri ama hiçbir zaman sözel olarak inkâr etmeyecekleri tercih ve arzuları

atfetmek için nedenimiz olabilir.

'İhtiyaçlar' bir birey veya toplumsal organizmanın başarılı işleyişine göreceli olarak tanımlanır; eğer organizmanın 'ihtiyaçları' karşılanmamışsa, organizma işlevini yerine getirmeyecektir. Bir insanın belirli minimal miktarda kalori, protein, vitamin, vb. almaya ihtiyacı vardır. Bu, bir insan eğer uzun bir süre bu minimal beslenme düzeyini elde *etmezse* işlevini yerine getirmeyeceği, bitap düşeceği, hastalığa karşı daha düşük direnç taşıyacağı, belki de öleceği anlamına gelir. 'İşlevini başarılı olarak yerine getirme' nosyonu gayet esnektir. Besleyici bir şey yer de hemen ardından ölürsem işlevimi yerine getirmediğim açıktır, ama ya marjinal ölçüde uygunsuz bir diyet sonucu hafif bitap düşersem?

Bu açıklamayı toplumsal 'organizma'ları da kapsayacak şekilde genişletmek zor olacaktır; 'işlevini başarılı olarak yerine getirme' nosyonunun toplumsal sistemler için, biyolojik organizmalar için olduğundan çok daha az 'iyi tanımlanmış' olduğu açıktır.[85] Bir toplum ne zaman 'sağlıklı,' ne zaman 'patolojik'tir'?

Failler ve toplumlar ihtiyaçlarının farkında olmayabilir. Diyet örneğini kullanmaya devam edersek, altı aylık bir süre boyunca belirli bir miktarda C vitaminine ihtiyacım olduğunu, yoksa iskorbüt illetine yakalanacağımı biliyorum, ama işlevini yerine getirmek için vücudumun ihtiyaç duyduğu çok sayıda başka diyet maddesi var ve asla bunların hepsini bildiğimi düşünmüyorum.

Faillerin dilek ve arzularının tatmin edilmesinden bir 'çıkar'ları olabilir ya da olmayabilir. Kısmen tedavi olmuş alkolikler hâlâ güçlü bir içme arzusu taşıyabilir, ama aynı zamanda bu arzunun tatmin edilmemesinde bir çıkarları vardır. Bazı arzularımın tatmin olmasında bir çıkarım olabilir, ama aynı zamanda bu arzuların şu anda (ya da hiçbir zaman) tatmin olmamasında,

85. ZL 176ff, EI 350 [T1 288f], TW 162 [T1 312f], TG 146ff, özellikle 151f, 163ff.

şimdi sahip olmadığım yeni arzular edinmede veya onaylamadığım arzulardan kurtulmada bir çıkarım olabilir. Bütün bu durumlar, bir yanda dilek/arzu ve öte yanda başka bir şey ('çıkar') arasında[86] bir çatışkıdan çok iki arzu –belki bir 'birinci-düzey arzu' ile bir 'ikinci-düzey arzu'[87]– arasında bir çatışkı deneyimlediğim durumlar olarak yorumlanabilir. Bu stratejiyi şu nedenle benimsememeyi tercih ederdim: Kendimi bütünüyle özdeşleştirdiğim bir arzum olabilir, ama bu arzuyu tatmin etmemek için *hiçbir* ikinci-düzey arzum olmasa bile onu tatmin etmemekte bir çıkarım olabilir. Kısmen ıslah olmuş alkoliklerin içmek için güçlü bir birinci-düzey arzusu ve bu birinci-düzey arzunun tatmin olmaması için güçlü bir ikinci-düzey arzusu vardır; bu iki arzu çatışır. Islah olmamış bir alkoliğin içmek için aşırı bir arzusu ve bu aşırı arzunun tatmin olmaması için *hiçbir* uygun ikinci-düzey arzusu yoktur. Belki de ıslah olmamış alkolikler daha rasyonel olsalar, uygun ikinci-düzey arzular edilmeyi *denerlerdi*, ama bu arzuları başka koşullarda edinmeyi deneyecek olmalarından, onlara bir anlamda şimdi 'sahip oldukları' sonucu çıkmaz. Ayrıca istek/arzu nosyonunu beyan ve davranışla yakından ilintili tutmak istediğime dikkatinizi çekerim; kısmen ıslah olmuş alkolikler hem içmek için güçlü bir arzuları olduğunu hem de bu arzunun tatmin olmaması için bir arzuları olduğunu ve bu iki arzunun çatıştığını söylerler ve davranışları bu durumu teyit eder. Islah olmamış alkolikler içmek için güçlü bir arzuları olduğunu söyler ve içmemek için herhangi bir arzuları olduğunu reddederler ve davranışları bunu teyit eder. Yine de ıslah olmamış alkoliğin içmemekte (ve uygun ikinci-düzey arzuyu geliştirmekte) bir çıkarı vardır. Ama alkoliklerin içmeyi sınırlandırmakta bir çıkarları vardır ama bu yönde hiçbir arzuları yoktur demek, dışarıdan bakan gözlemciler olarak *bizim* onların içmeme arzusu taşımalarının onlar için daha iyi olacağını düşünmemizden

86. Çıkar konusunu ele alırken Hirschman (1977)'den fazlasıyla etkilendim.
87. Bkz. Frankfurt (1971).

başka ne anlama gelir? Bundan başka bir anlama gelmiyor olsaydı da bu bir itiraz olmazdı, ama alkolikler onların çıkarları konusundaki yargılarımızı paylaşabilirler. İçmemenin kendi çıkarları doğrultusunda olduğuna katılabilirler: yalnızca onları bu arzuya göre davrandıracak bir arzuları yoktur.

'Çıkar' kavramının anlaşılmasını kısmen de olsa güç kılan şey, 'neden'i 'arzu yetisi' ile ilintilendirmesi veya 'dolayımlandırması'dır.[88] Çıkarlar arzulardan doğar –şimdi çaldığımdan daha iyi flüt çalma arzum olduğu için akciğer kapasitemi geliştirmede bir çıkarım olabilir– ama bir arzumun olması kendi başına, ona tekabül eden bu arzunun tatmin edileceği veya tatmin edilebileceği koşulları oluşturmada çıkarım olduğu anlamına gelmez; alkolik örneğinin gösterdiği gibi söz konusu arzunun tatmin edilmesi 'gerektiği' ya da onu tatmin etmemek için herşeyin önüne geçen bir nedenim olmadığı yolunda bir tür yargıda bulunmadıysam bu çıkarım yoktur. Ama çıkarların kabul edilmesi yeni arzular da meydan çıkarabilir. Islah olmamış alkoliklerin içkiyi bırakmak için hiçbir arzusu olmayabilir, ama içkiyi bırakmanın kendi çıkarlarına olduğunu kabul ederlerse böyle bir arzu geliştirebilir ve bunda başarılı olabilirler, ama kabul etselêr de etmeseler de içkiyi bırakmak onların *çıkarınadır*.

Bir failin 'çıkarları'ndan bahsetmek, o failin tikel arzularının tutarlı bir 'iyi yaşam'la[89] rasyonel olarak bütünleştirilebilme biçiminden bahsetmektir. Kendileri kabul etmese de alkoliklerin içkiyi bırakmakta bir 'çıkar'ları olduğu söylenebilir, çünkü sağlığın (ve uç noktalarda yaşamın kendisinin) onların 'iyi yaşam'

88. EI 244ff [T1 198ff], özellikle [250 T1 201].

89. Kuşkusuz failler ve gruplar tam anlamıyla biyolojik olarak hayatta kalmayı değil, daha çok bir 'iyi' yaşama ulaşmayı ve tikel bir kültürel yaşam biçiminin yeniden üretimini amaçlar. Bkz. ZL 176ff, EI 350 [T1 288f], TW 162 [T1 312f], TG 146ff, WL41 [T6 40f]. Çıkar teriminin Hirschman'ın (s. 32) aktardığı on yedinci yüzyıl kullanımına dikkatinizi çekerim: "Çıkar insan özlemlerinin bütününü kapsıyordu, ama bu özlemlerin peşinde koşma biçimiyle ilgili düşünme ve hesaplama öğesini adlandırıyordu." En uç noktada –alkolik örneğinde– 'bu özlemlerin peşinde koşma biçimi' 'hiç mevcut' olmayabilir.

anlayışında temel bir yer tuttuğunu ve aşırı içmenin böyle bir yaşamla *bütünleştirilemeyeceğini* biliriz.

Tıpkı farkında olmadığım istek ve arzularım –davranışlarımla açığa vurduğum, ama kabullenip itiraf etmediğim istek ve arzularım– ve farkında olmadığım ihtiyaçlarım olabileceği gibi, farkında olmadığım çıkarlarım da olabilir. Belirli bir ihtiyacım olmasından bu ihtiyacı tatmin etme arzum da olduğu sonucu çıkmaz. Eğer ihtiyacın farkında değilsem, bu ihtiyacı tatmin etmeye çalışmak biçiminde yorumlanabilecek bir biçimde davranmayabilirim.[90] Bununla birlikte, makul bir biçimde 'ihtiyaç' olarak adlandırılabilecek her şeyin tatmininde bir 'çıkar'ım olduğunu söylemek istiyorum.

Dolayısıyla, faillerin istekleri ve arzuları ya da çıkarları konusunda yanıldıkları ya da hata yaptıkları iddiasında esrarengiz hiçbir şey yoktur. Davranışlarımın yalancı çıkardığı bir arzuyu samimi olarak itiraf edebilir ya da davranışlarımın da ele verdiği gibi açıkça sahip olduğum bir arzuyu hararetle inkâr edebilirim. Eğer failler bazı ihtiyaçlarının farkında değilse, bu ihtiyaçlarının tatminiyle uyuşmaz olan bir çıkar kümesi oluşturmuş olabilirler veya tutarsız ya da kendi kendini yalanlayan bir çıkar kümesi oluşturmuş olabilirler; veya mevcut çıkar kümelerinin peşinden gitmenin, onları sandıkları gibi mutluluk, huzur ve memnuniyete değil; acı, sefalet ve früstrasyona götüreceğini düşünmek için çok iyi 'empirik' temellerim olabilir. Eğer failler çıkarları hakkında yanılmış veya hata yapmışsa 'gerçek' veya 'doğru' çıkarlarının değil, 'sadece görüntüdeki' çıkarlarının peşinde olduklarını söyleyeceğiz demektir.

Bir fail grubunun 'gerçek', 'doğru' ya da 'nesnel' çıkarları nedir ve failler bunları nasıl bilebilir? Bir grubun 'doğru' çıkar-

90. Elbette, faillerin sistematik olarak hiçbir zaman farkına varmadıkları ihtiyaçlarını tatmin etmek üzere davranabildikleri birçok durum vardır. Toplum bilimlerindeki en ilginç çalışmalardan bazıları, toplumsal kurumların nasıl tam da bu sonucu sağlamak için düzenlendiğini göstermeye ayrılmıştır. Harris (1974) bunun iyi bir örneğidir.

larının tanımına getirilen iki farklı yaklaşımı birbirinden ayıracağım: 'eksiksiz-bilgi yaklaşımı' ile 'optimal koşullar' yaklaşımı.

Tartıştığımız örneklerin bazılarının dikkate alınmasıyla 'eksiksiz-bilgi' yaklaşımının nasıl ortaya çıkabileceğini görmek kolay. Eğer John ıslah olmamış bir alkolikse içmek için birinci-düzey bir arzusu vardır ve bu arzunun tatmin olmaması için hiçbir ikinci-düzey arzusu yoktur. Bu durumun, John'un içmemenin kendi çıkarına olduğunu kabul etmesiyle uyumlu olduğunu söylemiştik. John bunu kabul edebilir; ama bu kabulün kendisi onu uygun ikinci-düzey arzuyu edinmeye ve geliştirmeye götürebilecek olsa da, John bu arzuya sahip olmayabilir. Ama elbette John içmeyi bırakmanın kendi çıkarına olduğunu *anlamayabilir*. Çok cahil veya yanlış görüşler taşıyor olabilir. İçmenin dolaşım sistemine iyi geldiğini düşünebilir, siroz hastalığını hiç duymamış olabilir, vb. Bu durumda John'un çıkarları konusunda hatalı olduğunu söyleriz ve bununla şunu kastederiz: *eğer* şu anda bildiklerinden daha fazlasını bilmiş olsaydı –örneğin eğer içmenin sağlığı üzerindeki etkisi hakkında doğru görüşleri olsaydı– içmeye devam etmenin kendi çıkarına olmadığını kabul ederdi. Uygun bilgiyi vererek John'u kendi çıkarları konusunda daha açık ve doğru bir görüşe getirmemiz mümkündür. Bu noktadan sonra atılacak tek bir adım, John'un 'gerçek' veya 'doğru' ya da 'nesnel' çıkarlarının 'eksiksiz' bilgi sahibi olduğu sınır durumunda sahip olacağı çıkarlar olduğu iddiasına götürecektir.

Bu 'eksiksiz bilgi' neyi kapsar? Muhtemelen en azından bilimlerin sağlayabileceği türden tüm empirik bilgiyi içermelidir, ama insanın psikanalizde kendisi hakkında edindiği türden bilgiyi ya da beni neyin tatmin edeceği bilgisini içerir mi? 'Eksiksiz' empirik bilgim varsa, ama bu bilgiyi mevcut istek ve çıkarlarım üzerinde, doğru olarak düşünüp tutarlı hale getirmek için kullanmadıysam gerçek çıkarlarımı biliyor muyumdur? Eğer Marquis de Sade'ın elinin altında *Encyclopaedia Britannica*'nın

galaksiler arası nihai basımı olmuş olsaydı, peşinden gittiği şey 'doğru' çıkarları olmuş olur muydu?

'Optimal koşullar' yaklaşımı, insan faillerin arzuları ve dolayısıyla çıkarlarının aşırı değişken olduğu ve faillerin oluşturacağı arzu ve çıkarların geniş ölçüde kendilerini içinde buldukları koşullara bağlı olduğu gözleminden yola çıkar. Özellikle aşırı yoksunluk koşullarındaki faillerin patolojik arzu ve çıkarlar geliştirdiği durumlar biliyoruz. Uganda, Kenya ve Sudan arasındaki sınır bölgesinde yaşayan İk'lerin dolu bir mideyi tek iyi şey olarak gördükleri söylenir –çok gençlerden, yaşlılardan ve hastalardan rutin olarak yiyecek çalıp, onları ölüme terk ederler– ve hayattaki en büyük zevkleri Schadenfreude [başkalarının gördüğü zarara sevinme –ç.n.] gibi durmaktadır.[91] Bu kabileyi ilk betimleyen antropolog, bu değer sisteminin bir iki kuşak süren bir kıtlığa cevap olarak ortaya çıktığını, ama şimdi 'kalımlı' olduğunu ve yiyecek ikmali düzeldiğinde bile değişmediğini düşünüyor,

> çünkü başından beri belliydi ki ani yiyecek bolluğu, kişilerarası ilişkileri mümkünse daha da bozmanın ve İk bireyselciliğini ancak İk'lerin götürebileceğini düşündüğümden bile daha ileri götürmenin dışında hiçbir şeyi değiştirmemişti. Daha önce ellerinde kötü niyetli, açgözlü ve bencil olmalarını gerektirecek bir şeyleri yokken kötü niyetli, açgözlü ve bencil oldularsa, şimdi ellerine gerçekten bir şey geçtiğinde hayvanlık olarak adlandırılması hayvanlara hakaret olacak şeyde gerçekten de mükemmel hale gelmişlerdi.[92]

Bu değer sistemi İk'lerin içinde yaşadığı korkunç koşullara anlaşılabilir ve hatta bir anlamda 'rasyonel' bir adaptasyonudur; ama tipik hain davranışlarını gösterdiklerinde, hilekârlıklarını daha da geliştirdiklerinde, kendilerini diğerlerine mümkün olduğu kadar az bağıntı ya da sempati beslemeye alıştırdıklarında, grubun yaşlı ve zayıf üyelerine eziyet etmekten zevk aldıkların-

91. Turnbull (1972).
92. Turnbull, s. 280.

da, özgecilik (*altruism*) kırıntıları gösterenlerle alay ettiklerinde İk'lerin 'gerçek' veya 'doğru' çıkarlarının peşinden gittiklerini söyleyecek miyiz? Doğru çıkarlarına göre hareket etmediklerini söyleyebiliriz, çünkü nesnel olarak korkunç olan koşullarda yaşamamış olsalardı bu arzu ve çıkarları *oluşturmamış* olacaklarına inanmak için temellerimiz olduğunu düşünürüz. Arzu ve çıkarları patolojiktir, çünkü içinde oluşturuldukları koşullar korkunçtur. 'Optimal koşullar' yaklaşımı bu sezgiye yeni bir yön verip faillerin 'gerçek' çıkarlarının 'optimal' (yani iyi) koşullarda oluşturmuş olacakları çıkarlar olduğunu söylemeyi dener. Ama çıkar oluşturmak için 'optimal koşullar' nedir? Hangi koşulların açıkça optimal olmadığını, yani 'doğru' çıkarlar oluşturmaya kesin engel olduğunu söylemek hangi koşulların optimal olduğunu belirlemekten daha kolaydır. Aşırı maddi yoksunluk koşullarında, kötü davranışa maruz kaldıkları veya gereksiz yere zorlandıkları, baskı gördükleri ya da etkilendikleri durumlarda ya da kaba cehalet veya yanlış inanç koşullarında faillerin çıkarlarını 'doğru olarak' oluşturmaları muhtemel değildir.

İlk bakışta 'gerçek çıkarlar'ın iki anlamı birbirinden epey ayrımış gibi görünebilir. Eğer eksiksiz bilgi sahibi olsalardı, bu tikel faillerin başlangıçtaki bu tikel bilinç biçimiyle bu spesifik nesnel koşullarda oluşturmuş olacakları çıkarların; eğer istek ve çıkarlarını optimal koşullarda oluşturabilmiş olsalardı oluşturacakları çıkarlar olması gerekmez. Aynı şeyi başka bir biçimde söylersek, birinin *fiilen* sahip olduğu istek ve çıkarların tamamen farkına varması işi, 'doğru' insan çıkarlarını –fevkalade olumlu koşullarda yaşasaydı edinebileceği çıkarları– edinmek işinden farklıdır. Bunlardan birincisi, bir grubun pozitif anlamdaki 'ideoloji'sini bulup çıkarmaya, yani faillerin gerçek durumuna ve verili başlangıç bilinç biçimine en uygun inanç, istek ve çıkar kümesini işlemeye çok benzer.[93]

'Gerçek çıkarlar'ın iki anlamı arasındaki fark İk'ler örneğin-

93. Bkz. yukarıda s. 39-44

de özellikle açıktır. İk'lere istediğiz *her* miktarda fazladan empirik bilgi ya 'kendileri hakkında bilgi'(yani üzerinde düşünerek kendi isteklerinin farkına varma) verin, aynı durumda kaldıkları sürece muhtemelen en iyi şartla şimdiki patolojik bilinç biçimlerinin daha sofistike versiyonlarını geliştireceklerdir.[94]

'Gerçek çıkar'ların bu iki anlamı arasındaki ayrılık görüntüsü yine de aldatıcı olabilir. 'Optimal koşullar'ın sadece kaba cehalet ve yanlış inanç yokluğunu değil; aynı zamanda 'eksiksiz' bilgi de içermesi gerektiğininin nasıl iddia edilebileceğini görmek kolay. Yine de İk örneği, iki anlamdaki 'gerçek çıkarlar'ın tam bir özdeşleştirilmesine karşı direnirmiş gibi duruyor. Ama gerçekten de öyle mi?

Eğer dünya, içinde bulundukları durum ve kendileri hakkında eksiksiz bilgi edinecek olsalardı da İk'lerin büyük bir ihtimalle tiksindirici ve patolojik olarak karakterize edeceğimiz bir çıkar kümesi oluşturacaklarını –kısmen İk'lerin nesnel durumu itici olduğu için, kısmen de İk'ler zaten iğrenç karakterler olduğu için– teslim ediyoruz. Ayrıca, eğer eksiksiz bilgi sahibi olsalar İk'lerin oluşturacağı çıkarların 'doğru' ya da 'gerçek' çıkarları olmayacağını, çünkü bu çıkarların optimal koşullarda oluşturacakları çıkarlarla özdeş olmayacağını iddia ediyorduk. Ama bunların İk'lerin 'doğru' çıkarları olacağını reddetmek için ne gibi gerçek temellerimiz var? *Bizim* bu çıkarları çekici bulmamamız bir argüman getirmez. Eğer İk'ler eksiksiz bilgi sahibi olsalardı getirecekleri şeyin bu olduğu konusunda anlaştık, hatta bu tiksindirici çıkarların bir biçimde İk'lerin içinde yaşamak zorunda olduğu koşullarda hayatta kalmak için uygun olduğunu da teslim ettik. Bundan başka ne istenebilir?

94. 'Gerçek çıkar'ın bu ilk anlamını psikanalitik modelle –dönüşlü olarak düşünülerek varılmış kendilik bilgisi faillerin doğru çıkarlarını gerçekleştirmelerine yardım etmelidir– birlikte düşünmek, ikinci anlamı da Marksist toplum teorisi –insan gruplarının istek ve çıkarlarının değişken sosyo-ekonomik koşullarda nasıl oluştuğuna (ve değiştiğine) dair sistematik bir görüş– ile birlikte düşünmek çekici geliyor.

İk'lerin eksiksiz bilgi koşulları altında oluşturacağı çıkarların onların 'doğru çıkarlar'ı olması gerekmediğini öne sürenlerin motivasyonu, herhangi bir insan grubunun 'gerçek' veya 'doğru' çıkarlarının etik olarak şiddetle kınayacağımız çıkarlar olamayacağı önkabulü olabilir. 'Gerçek' çıkarların bizim kendimizin benimseyeceği veya paylaşacağı çıkarlar olması gerekmez –bu konuda çoğulcu olabiliriz– ama ahlâki olarak kabul edilemez olmamalıdırlar. Bunun içerimi şudur: 'gerçek çıkarlar'ın faillerin optimal koşullar altında edineceği çıkarlar olması şartı uygulanırsa, bu söz konusu çıkarların ahlâki olarak kabul edilebilir olmalarını güvence altına alacaktır.

'Gerçek çıkarlar'ın burada tartışma konusu olmasının nedeni, ideolojinin faillerin kendi gerçek çıkarları konusunda yaptıkları (ve İdeologiekritik sayesinde kurtulabilecekleri) bir tür hata olmasıdır. Ama bilebildiğimiz kadarıyla İk'ler ideolojik olarak vehim içinde değildir; onların sorunu açlıktan ölüyor olmalarıdır. İk'lerin sahip olduğu bilinç biçimini ahlâki olarak onaylamıyor olmamızın ve eğer eksiksiz bilgi sahibi olsalardı oluşturacakları çıkarları onaylamayacak olmamızın İdeologiekritik işi ve onunla birlikte düşünülen 'gerçek çıkarlar' nosyonuyla bir ilgisi yoktur. İdeologiekritik'in ahlâki içerimleri olması gerekir, ama ahlakçı bir eleştiri biçimi değildir ve *etik* kabullerden yola çıkmaz. İdeologiekritik'in failleri doğru çıkarları hakkında aydınlatması ve bunu da onları dünyadaki gerçek durumları konusundaki yanılgı ve vehimlerden kurtararak yapması beklenir. 'Gerçek çıkarlar'ın başka anlamları da olabilir, ama bu anlamların İdeologiekritik ile ilgisi yoktur; İdeologiekritik için 'gerçek çıkarlar' faillerin, eksiksiz bilgi sahibi olsalardı oluşturacakları çıkarlardır.

Ama eğer eksiksiz bilgi sahibi olsalardı İk'lerin oluşturacağı 'gerçek çıkarlar'a itiraz etmek için tek temelimiz bu çıkarlardan hoşlanmamamız veya ahlâki olarak onay vermememiz midir? Şurası kesin ki, İk'lerin nesnel koşullarının korkunç olması dı-

şarıdan bakan gözlemciler olarak sadece *bizim* vardığımız bir yargı değildir. İk'lerin bile şimdi nesnel durumlarının kasvetli olduğunu anladığına ve başka türlü yaşamayı tercih edeceklerine inanmak için nedenimiz var. Eğer İk'ler şimdiki aşırı kötü beslenme durumunda *yaşamayı* tercih etmeyeceklerse, muhtemelen arzu ve çıkarlarını bu koşullarda oluşturmak zorunda kalmamayı da tercih ederlerdi. Şimdi, eğer İk'lerin 'eksiksiz bilgi' sahibi olduğu varsayılırsa, bilecekleri şeyin içinde arzu ve çıkar oluşturmak için 'optimal koşullar'ın ne olduğu bilgisi de vardır. Bu koşulların yoksun olmama, zorlama altında olmama ve minimal olarak doğru bilgi koşulları olduğu hatırlanacaktır. Eksiksiz bilgiyle İk'ler, eğer 'optimal koşullar' içinde yaşayacak olsalardı *kendilerinin* hangi çıkarları oluşturacaklarını bileceklerdir ve İk'lerin 'optimal koşullar' içinde yaşamayı *tercih edeceklerini* emin bir şekilde varsayabiliriz. O halde, eksiksiz bilgi sahibi olsalardı İk'lerin sadece şimdiki hayvansı bilinç biçimlerinin daha sofistike bir versiyonunu edineceklerini hâlâ varsayabilir miyiz?

Eğer bu sorunun cevabı açık ve güçlü ve bir 'evet' ise argümanın nasıl yol alacağını tahmin edebiliriz: Kuşkusuz, eğer İk'lerin varlık koşulları radikal olarak farklı olsaydı, İk'ler çok farklı bir çıkar kümesinin sahibi olurdu –kendileri de bunu anlıyor– ama bundan hiçbir biçimde, tümüyle farklı bir durumda sahip *olacakları* çıkarların onların şimdiki doğru veya 'gerçek' çıkarları olduğu sonucu çıkmaz. İk'ler radikal olarak değişik koşullarda yaşama özlemi duyabilir ve böyle bir durumda neyi arzularlardı konusunda spekülasyon yapabilir, ama bu tür bulanık özlemler ve bu tür ütopyacı spekülasyonlar boş ve etkisizdir ve İk'lerin gerçek yaşamdaki çıkarlarıyla bir ilgisi yoktur; eksiksiz bilgi sahibi olduklarında fiilen nasıl davrandıklarına bakın.

Bununla birlikte ıslah olmamış alkolikler örneğini hatırlayalım; içkiyi bırakmak için fiili hiçbir arzuları yok: ama sırf içkiyi bırakmanın kendi çıkarlarına olduğunu kabul edebilecek olma-

ları, bu çıkarı onlara atfetmek için yeterli temel olarak görülmüştü; 'çıkarlar' sadece (fiili) arzularla değil, aynı zamanda yargıyla da ilgilidir. Benzeri biçimde, bizim varsaydığımız gibi, İk'ler sahip olmayı tercih edecekleri bir başka çıkar kümesi, yani içinde yaşamayı tercih edecekleri koşullarda edineceklerini anladıkları çıkarlar bulunduğunu kabul ederlerse; o zaman bu çıkarlar onların gerçek *çıkarlarıdır* (yoksa şimdi peşinden gittiklerini gördüğümüz sofistike olmayan ve hayvansı çıkarlar değil). İk'lerin optimal koşullarda şimdi sahip olduklarından çok farklı çıkarlara sahip olacaklarını algılamasının, korkunç bilinç biçimlerini değiştirmede çok etkili olması mevcut koşullarda muhtemel değildir; ama bu, optimal koşullarda sahip olacaklarını bildikleri çıkarların, onların 'gerçek' çıkarları olmadığını içerimlemez. Alkoliklerin içmemenin kendi çıkarlarına olduğunu algılaması da çoğunlukla çok etkili değildir.

Bu örnek 'gerçek çıkarlar'ın iki anlamı arasında bir birleşme noktası olduğunu telkin ediyor. Eğer failler istenen 'eksiksiz bilgi'ye sahipse 'gerçek çıkarlar'i olarak bilecekleri çıkarlar, yoksul ve zorlama altında olmadıkları optimal koşullarda oluşturacaklarını bildikleri çıkarlar olacaktır.

Bu, Frankfurt Okulu üyelerinin muhtemelen savunmak isteyecekleri bir sonuçtur, ama biraz farklı nedenlerle. 'Eksiksiz bilgi'den söz etmek zaten bilimkurgunun alanına girmektir; ama İk'ler örneğinde emin olabiliriz ki yaşamları, hem kendileri hem de doğal ve toplumsal çevreleri hakkında hiçbir zaman 'eksiksiz bilgi'nin yakınından bile geçemeyecekleri kadar fakir, ket vurulmuş ve dardır. *Bütün* üyeleri on yıllarca açlıktan ölmenin sınırında yaşamış bir toplumun sofistike bilgi biçimleri geliştirmesi muhtemel değildir. Bilgi edinmek yalnızca bir minimal ekonomik artık değil, deney yapma, alternatifler deneme gücü, deneyim ve deneyimin sonuçlarını tartışma özgürlüğü gerektirir.

Kuşkusuz, Frankfurt Okulu üyelerinin 'eksiksiz bilgi'nin parçası olarak düşündükleri kendilik bilgisi –insanın kendi istek,

ihtiyaç, güdülerinin hangi tür yaşamı kabul edilebilir ve tatmin edici bulacağının bilgisi– özgür tartışma ve insan tahayyülünün alternatif yaşam biçimleriyle serbestçe oynayabilmesi için geniş bir alanın olmadığı bir toplumda, faillerce ulaşılması pek muhtemel olmayan bir şeydir. Bunların hiçbiri, İk'lerin toplumu kadar fakir, daralmış ve ezici bir toplumda mümkün değildir. İk'lerin motivasyonu şeffaftır: mümkün olduğu kadar çok yiyecek ele geçir ve tüm gereksiz gayretten kaçın. Böyle koşullarda istek, güdü, vb.'den söz etmenin bir anlamı yoktur. İdeal anlamda özgür bir toplumdaki failler –'ütopya'da yaşayanlar– gibi İk'lerin motivasyonu da bütünüyle şeffaftır, ama kendileri hakkında yüksek düzey bilgileri yoktur. İnsan olarak sahip oldukları imkânların bilgisine sahip değildirler ve kendi yaşam biçimlerini zihinde canlandırılmış alternatiflerin oluşturduğu bir arka planda göremezler.

Bu argüman çizgisi, 'gerçek çıkarlar'ın iki anlamının nasıl bir araya gelebileceğini gösterir, ama ikili bir çıkmaz ortaya çıkarma pahasına: eksiksiz bilgi olduğunda faillerin oluşturacak oldukları çıkarlar optimal koşullarda oluşturacak oldukları çıkarlarla çakışır, çünkü 'optimal koşullar'da olmadıkları sürece failler 'eksiksiz bilgi' edinemezler. Ama 'optimal koşullar'da olmak sadece özgürlük koşullarında olmak değil, aynı zamanda konuyla ilgili hiçbir bilgiden de mahrum olmamaktır. Ne eksiksiz bilgi sahibi olmadan tümüyle özgür olabiliriz, ne de tam özgürlük koşullarında yaşamadıkça eksiksiz bilgi edinebiliriz. 'Gerçek çıkarlar'ımız böyle mükemmel bilgi ve özgürlük koşullarında oluşturacak olduğumuz çıkarlardır. 'Gerçek çıkarlar'ımızı ancak toplumumuz mükemmel özgürlüğün ütopyacı koşullarını karşılarsa görebilecek durumda olsak da, mustarip olduğumuz zorlamanın bir kısmını ortadan kaldırmak ve 'optimal' özgürlük ve bilgi koşullarına yaklaşmak için nasıl davranacağımızı görecek kadar özgür olabiliriz. Eleştirel teorinin görevi ne yönde gideceğimizi göstermektir.

III

Eleştirel teori

A. BİLGİSEL YAPI

Frankfurt Okulu üyeleri bilimsel teoriler ile eleştirel teoriler arasında keskin bir ayrım yapar. Bu iki tür teorinin üç önemli boyutta farklı olduğu söylenir.

İlk olarak, amaçları ya da hedeflerinde ve dolayısıyla faillerin bu teorileri kullanması ya da uygulamasında farklıdırlar. Bilimsel teorilerin amacı ya da hedefi dünyanın başarılı bir biçimde manipüle edilmesidir; 'araçsal' bir kullanımları vardır. Doğru iseler, bu teorileri öğrenmiş faillerin çevreyle başarılı bir şe-

kilde baş etmesini ve dolayısıyla seçtikleri hedefleri izlemesini sağlarlar. Eleştirel teoriler ise özgürleşmeyi ve aydınlanmayı, failerin gizli zorlamaların farkına varmasını sağlamayı ve böylece onları bu zorlamalardan kurtarıp, doğru çıkarlarının nerede olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir yere getirmeyi hedeflerler.

İkinci olarak, eleştirel teoriler ile bilimsel teoriler 'mantıksal' ya da 'bilgisel' yapıları bakımından farklıdırlar. Bilimsel teoriler 'nesneleştirici'dir. Bu ise, en azından tipik durumlarda teori ile teorinin gönderme yaptığı 'nesneler' arasında bir ayrım yapılabileceği anlamına gelir; teorinin kendisi betimlediği nesne alanının parçası değildir. Newton'un teorisinin kendisi hareket halindeki bir parçacık değildir. Öte yandan, eleştirel teorilerin 'dönüşlü' oldukları ya da 'kendi kendilerine gönderme yaptıkları' iddiası vardır: bir eleştirel teorinin kendisi de her zaman betimlediği nesne alanının bir parçasıdır; eleştirel teoriler her zaman kısmi olarak kendileri hakkında teorilerdir.

Son olarak, eleştirel teoriler ve bilimsel teoriler birbirlerinden, bilgisel olarak kabul edilir olup olmadıklarını belirlemede kullanılabilecek kanıt türü konusunda farklıdırlar, yani farklı belgeleme (*confirmation*) türlerine izin verir ve gerektirirler. Bilimsel teoriler gözlem ve deney yoluyla empirik doğrulama gerektirir; eleştirel teorilerse ancak daha karmaşık bir değerlendirme sürecini başarıyla tamamlarsa bilgisel açıdan kabul edilebilirdirler. Bu değerlendirme sürecinin temel noktası teorilerin 'dönüşlü anlamda kabul edilebilir' olduğunun gösterilmesidir..

Bu ve bundan sonraki bölümlerde eleştirel teorilerin ayırt edici bir amaç ya da kullanımı, ayırt edici bir bilgisel yapısı ve ayırt edici bir belgeleme kipi olduğu iddiasını inceleyeceğim.

Herhangi bir zamanda her toplum, üyeleri arasındaki belli bir inanç dağılımı tarafından karakterize edilecektir. Bu dağılım

toplumun yapısı, kurumları ve mevcut durumuyla ilgili inançları içerecektir. Kastedilen şeyin yalnızca toplumun çeşitli üyeleri arasındaki çok sayıda ve muhtemelen çok farklı inançların dağılımı olduğu açıkça belirtildiği sürece, bu durumu bireysel bir insan öznesiyle analoji kurarak, toplumun kendisi üzerine 'dönüşlü olarak düşündüğü' ya da kendisi hakkında 'dönüşlü inançlar' taşıdığı bir durum olarak düşünmekte hiçbir hatalı yan yoktur. Toplum teorisi, faillerin kendi toplumları hakkında sahip oldukları 'naif' inançlarla süreklilik gösterir. Her toplum teorisi bir failin –en azından bu teoriyi öne süren toplum teorisyeninin– toplum hakkında sahip olduğu bir inançlar kümesidir ve dolayısıyla toplumun bir 'kendisi üzerine dönüşlü olarak düşünme' yolu olarak betimlenebilir.

Her eksiksiz toplum teorisinin temel bir görevi, yalnızca toplumsal kurumlar ile pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları araştırmaktır: en dar anlamıyla yalnızca 'toplumsal gerçekliği' değil, aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçası olan 'toplumsal bilgi'yi de araştırmak. Dolayısıyla eksiksiz bir toplum teorisi, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacaktır. Yani, bir toplum teorisi (başka şeylerin yanı sıra) faillerin toplum hakkında taşıdıkları inançlar *hakkında* bir teoridir, ama *kendisi* de böyle bir inançtır. Dolayısıyla bir toplum teorisi toplum içindeki faillerin taşıdıkları inançların tümünü açıklayacaksa kendisinin de böyle bir inanç olarak açıklamasını vermek zorunda olacaktır.

Bir toplum teorisi eğer kendi 'köken bağlamı ile uygulama bağlamını' belirtik bir şekilde açıklıyorsa bu teorinin 'dönüşlü bir bilgisel yapısı' olduğu söylenir.[95] Dolayısıyla, Marksist toplum teorisi eksiksiz bir toplum teorisidir, çünkü hem toplumun 'nesnel' toplumsal ve ekonomik kurumlarının hem de toplumdaki faillerinin sahip olduğu ana inanç türlerinin bir açıklamasını

95. TP 9f, 17 [T4 1f, 10]; KK 392f.

verme iddiasındadır. Marksizmin belirtik bir dönüşlü bilgisel yapısı vardır:

(a) kendi doğuşu ve kökeninin bir açıklamasını içerir, yani on dokuzuncu yüzyıl ortası Avrupa kapitalist toplumunun kendisinin, Marksizmde vücut bulmuş doğru bilgisini nasıl geliştirebildiğini açıklama iddiasındadır. Marksizm kendisinin nasıl o zamanda ve o yerde ortaya çıktığını açıklama iddiasındadır;

(b) Marksizm, kendisinin toplumun üyeleri tarafından kullanılacağını ya da uygulanacağını önceler (*anticipate*).

Bilimin doğasıyla ilgili olarak, açıklama ile öndeyi (*prediction*) arasında yapısal bir özdeşlik olduğunu vurgulayan görüşlerden biriyle yetişmiş olanlarımız, yukarıda söylenenleri fazlasıyla yanlış anlayabilir ve Marksizmin büyük bir açıklama ve öndeyi gücüne sahip bir teori olduğu anlamına geldiğini düşünebilir. Marksizm kendi kökenini bile açıklayabilir –yani (a)– ve toplumun üyeleri (proletarya) tarafından belli toplumsal değişiklikler getirmek üzere kullanılacağını öndeyiler –yani (b)–. Bunun, bir eleştirel teoriyi bilimsel teoriden ayırt etmek için yeterli olduğu düşünülebilir. Bilimsel teoriler Güneş tutulması gibi doğal olayları öndeyilemek için veya failler bu teorileri belli biçimlerde kullanmaya karar verdikleri *takdirde* ne olacağını öndeyilemek için kullanılabilseler de genelde faillerin onları kullanmaya karar verip vermeyeceğini öndeyilemek için kullanılamazlar.

Durum ne olursa olsun, 'öncelemek' Habermas için 'öndeyilemek' anlamına gelmez. Bu, Habermas'ın Benjamin üzerine yazdığı ve Benjamin'in 'burjuva sanatı'nın sonuyla ilgili tutumunu Marcuse'ninkiyle karşılaştırdığı denemesinde çok açık olarak görünür.[96] Benjamin sanatın ruhunu (*aura*) kaybettiği süreci 'betimler'; öte yandan Marcuse aynı gelişmeyi öncelemiş-

96. Bewußtmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins', KK 302ff içinde.

tir. 'Önceleme' daha sonra 'Forderung' ('talep' ya da 'gerektirme') olarak açıklanır.[97] Marcuse 'burjuva sanatının' sona ereceğini *öndeyilemez*, sona ermesinin rasyonalitenin bir talebi ya da şartı olduğunu gösterir.

Dolayısıyla bir eleştirel teori, toplumdaki faillerin kendilerini anlamak ve toplumlarını değiştirmek için teoriyi benimseyip kullanacaklarını öndeyilemez, onun yerine eleştirel teoriyi benimsemelerini 'talep eder;' yani bu faillerin eleştirel teoriyi benimsemek ve ona göre hareket etmek 'zorunda' olduğunu öne sürer. Buradaki 'zorunda' olma rasyonelliğin getirdiği bir 'zorunda' olmadır. Toplum içindeki faillerin eleştirel teoriyi benimsemelerinin rasyonel olması, faillerin teoriyi benimseyeceklerinin öndeyilebileceği sonucunu getirmez.[98]

Bilimsel teoriler kendilerinin 'önceleme'nin bu teknik anlamında kullanılacaklarını 'öncelemezler.' Teoriyi kullanmak failler için rasyonel olsa bile, bilimsel teoriler bu anlama gelen iddialar içermezler. Hiçbir bilimsel teori kendisi için, failler beni kullanmak üzere benimsemek zorundadır, demez. Üstelik, Frankfurt Okulu üyeleri ilke olarak bilimsel teorilerin daima teknolojilere dönüştürülebileceğini ve bunun da onları etkili insan eylemine rehber yapacağını kabul etse de,[99] faillerin verili bir bilimsel teknolojiyi benimsemesinin her zaman ancak koşullu olarak rasyonel olduğunu düşünürler. Bir teknoloji, faillere spesifik bir durumu gerçekleştirmek için araçlar sağlar. *Eğer* şu tür bir durumda çıkarım varsa, o zaman benim için teknolojiyi kullanmak rasyoneldir. Ama böyle bir çıkarım olmayabilir ve o zaman teknolojinin dayalı olduğu bilimsel teoride, bu çıkara sahip olmak *zorunda* olduğumu ya da bu çıkara sahip olmanın benim için rasyonel olduğunu ileri sürecek hiçbir şey olmayacak-

97. KK 309, 312.

98. Bir eleştirel teori kendisinin bir parçası olarak, bu tür bir öndeyiye izin verecek empirik bir toplum teorisi içerebilir ve genelde içerecektir. Ama teorinin *eleştirel* olmasını sağlayan şey bu tür bir öndeyi değildir.

99. N2 400, TP 26f [T4 19f].

tır. Eğer teknoloji benim kaygılarımla ilgisiz konulardaysa, bu teknolojiyi benimsemem rasyonel değildir ve teknolojinin dayalı olduğu bilimsel teori de aynı şekilde benim için bir önem taşımamalıdır.

Öte yandan, bir eleştirel teori, kendisiyle ilgili olarak, belli bir fail grubu tarafından benimsenip benimsenmemesinin önemsiz bir şey olmadığını ileri sürer. Yalnızca faillerin, *eğer* belirli çıkarları varsa nasıl hareket etmelerinin rasyonel olacağı konusunda bilgi vermekle kalmaz; failleri, hangi çıkarlara sahip olmanın rasyonel olduğu konusunda bilgilendirdiğini de iddia eder.

Başarılı bir eleştirel teorinin *etkisinin* özgürleşme ve aydınlanma olması gerekir. Daha doğrusu, bir eleştirel teorinin içkin amacı başarılı bir aydınlanma ve özgürleşme sürecinin kendi kendisinin bilinci olmaktır.[100] Şimdilik teorinin sürecin 'kendi kendisinin bilinci' olması gerektiğini söyleyen garip cümleyi bir kenara bıraksak da, 'özgürleşme ve aydınlanma' ile kastedilen nedir? Çeşitli metinler bizi, 'özgürleşme ve aydınlanma'nın bir başlangıç durumundan bir nihai duruma yapılan toplumsal bir geçişe gönderme yaptığı ve bu toplumsal geçişin şu nitelikleri taşıdığı konusunda bilgilendiriyor:

(a) Başlangıç durumu *hem* yanlış bilinç ve yanılgı *hem de* 'özgür olmayan varoluş' durumudur.[101]
(b) Başlangıç durumunda yanlış bilinç ve özgür olmayan varoluş içkin bir biçimde birbirine bağlıdır, öyle ki faillerin birinden kurtulması ancak ötekinden özgürleşmesiyle mümkündür.[102]
(c) Başlangıç durumunda faillerin maruz kaldığı 'özgür olmayan varoluş' bir tür faillerin *kendi kendine dayattığı* zorlamadır; yanlış bilinçleri bir tür *kendi kendini vehme kaptırmadır*.[103]

100. Bkz. WL 7, 9 [T6 9, 11]; PS 191, 261 [T3 162, 221].
101. EI 256, 348f [T1 208, 286f], TP 16f [T4 9f].
102. TP 315 [T4 262], EI 362f [T1 298f].
103. N2 412, 400ff.

(d) Başlangıç durumunda faillerin maruz kaldığı zorlamanın, 'gücü'[104] ya da 'nesnelliği'[105] *yalnızca* faillerin bu zorlamayı kendi kendilerine dayattıklarını anlamamalarından kaynaklanır.

(e) Nihai durum faillerin yanlış bilinçten kurtuldukları –aydınlanmış oldukları– ve kendi kendine dayatılmış zorlamadan kurtuldukları –özgürleşmiş oldukları– bir durumdur.

Bu şemayı takip ederek ilk önce, faillerin kurtulması gereken başlangıçtaki esaret ve vehim durumunu daha ayrıntılı olarak betimlemeye çalışacağım. Ardından faillerin aydınlanma ve özgürleşme sürecini betimlemeye çalışacağım.

Belli bir örgütsel karmaşıklık düzeyine erişmiş toplumlar –kuşkusuz 'devlet' olarak örgütlenmiş tüm toplumlar– kolektif kararlar almak için kurumsal mekanizmalara sahiptir. Sağlıklı, iyi işleyen toplumlarda insanlar, kendi dolaysız, algıladıkları istek ve tercihlerine açıkça engel olan toplumsal kararları bile, bu kararların meşru olduğuna inanmaları koşuluyla, genellikle kabul ederler.[106-107] Failler *bireysel* kararları şu koşullarda meşru olarak kabul ederler:

(a) bu kararların 'biçimsel olarak' ya da 'usul bakımından' doğru olduğunu varsaydıklarında, yani temel karar alma kurumlarının âdet olduğu biçimde, bu kararı almak için kabul edilmiş usul kurallarına göre işlediğini varsaydıklarında;

(b) temel karar alma kurumlarının (ve uydukları kuralların) meşru olduğunu varsaydıklarında.[108]

104. EI 348 [T1 286].
105. TP 307 [T4 253f].
106. Faillerin kararları "kabul ettiklerini" söylemekle ne demek istendiği bütünüyle açık değildir; kararın "kabul" edilmediğini söylemek için ne düzeyde atalet, engelleme ya da pasif direniş gerekir?
107. TG 120, 244, 247; özellikle TG 244'teki 'auch gegen das Interesse der Betroffenen' ['ilgili tarafların çıkarlarına aykırı olsa da'-ç.n.] cümlesine dikkat çekerim.
108. T6 265 ff.

Toplumun üyelerinin temel bir toplumsal kurumu 'meşru' olarak gördüklerini söylemek, bu kurumun toplumun tüm üyelerinin kabul ettiği bir normlar sisteminin sonucu olduğunu söylemektir. Failler norm sisteminin meşruluk getirdiğine inanırlar, çünkü toplumun tüm üyelerinin paylaştığı dünya resmi biçiminde örgütlenmiş bir genel inançlar (normatif inançlar ve başka tür inançlar) kümesini kabul ederler. Dolayısıyla bir toplumsal kurumun meşru olarak değerlendirilmesi, grubun temel dünya resmiyle doğru ilişkide olduğunun gösterilmesine bağlıdır. Bir toplumsal kurum veya pratik aşırı ölçüde baskıcı olabilir –faillerin birçok güçlü arzularını gerçekleştirme çabalarını engelleyebilir– ama yine de toplumun üyeleri tarafından meşru kabul edilebilir ve toplumun üyeleri bu kurum veya pratiği dünya görüşlerine derinlemesine nüfuz etmiş belli normatif inançlar yüzünden kabul edebilir.

Şimdi bir grubun dünya resminin ideolojik olarak yanlış olduğunu ve aşırı derecede baskıcı bir temel toplumsal kurum kümesini meşru kılmak için kullanıldığını farz edelim. Ayrıca, faillerin bu ideolojik olarak yanlış dünya resmine sahip olma nedeninin bu özel zorlayıcı toplumsal kurumlara sahip bir toplumda yaşıyor olmaları olduğunu varsayalım. Eğer temel toplumsal kurumlar çok zorlayıcıysa bunun bir sonucu toplumun içindeki iletişim yapısının 'çarpıtılmış' hale gelmesi olabilir; ama eğer toplumdaki temel iletişim yapısı çarpıtılmışsa dünya resmi hiçbir zaman özgür bir tartışmanın konusu olmayabilir ve böylece eleştiriden muaf kalabilir.[109]

Bu durumda şemanın (a) ve (b) koşulları yerine gelmektedir.[110] Failler yanlış bilinç taşımaktadır –dünya resimleri ideolojik olarak yanlıştır– ve 'varoluşları özgür değildir': temel toplumsal kurumları aşırı derecede zorlayıcıdır. Ayrıca, yanlış bilinç ile 'özgür olmayan varoluş' arasında içkin bir bağlantı var-

109. LS 34 [T2 19], TG 258f, 246f, TP 19 [T4 11f].
110. Bkz. yukarıda s. 89.

dır; failler birinden kurtulmadan diğerinden de kurtulamazlar. Zorlayıcı toplumsal kurumlardan, bu kurumları meşru kılan ideolojik dünya görüşünü muhafaza ettikleri sürece kurtulamazlar. Öte yandan ideolojik dünya resminden de, temel zorlayıcı toplumsal kurumlar bu dünya resmini özgür tartışma ve eleştiriden muaf hale getirdiği sürece kurtulmaları mümkün değildir.

Faillerin maruz kaldıkları 'özgür olmayan varoluşun' hangi anlamda bir *kendi kendine dayatılmış* zorlama biçimi olduğunu görmek de zor değildir. Toplumsal kurumlar doğal fenomenler değildir; kendiliklerinden ortaya çıkıp varolmazlar. Bir toplumdaki failler zorlayıcı kurumları, onlara katılarak, protesto etmeden kabul ederek, vb. kendi kendilerine dayatırlar. Failler, sırf dünya resimlerinin emirlerine göre görünüşte 'özgür' olan bir biçimde davranarak zorlama ilişkilerini yeniden üretirler.

Toplumdaki failler, yanlış bilinç biçimlerini, ideolojik dünya görüşlerini taşıyarak kendilerini aldatmaktadır. İdeolojik yanılgı faillerin tesadüfi bir nedenle yaptıkları bir hata (uzun bir bölme işleminde dikkatsizlikten yapılan bir hata gibi) değildir, ne de failler bir *başkası* tarafından (bilinçli olarak) aldatılmaktadır (rahipler bir komplo kurup birini bizim başımıza geçirmeyi başarmış değildir). Eylemde bulunurken failler temel toplumsal kurumlarını 'üretirler' ve dünya görüşünü muhafaza eden de bu toplumsal kurumların normal işleyişidir. Bu dünya görüşündeki 'yanılsama', faillerin kendi etkinliklerinin faillere gösterdiği tepkinin sonucudur.

Failler *içine* düştüklerinde bu durumdan nasıl çıkabilirler? Dünya görüşleri hangi anlamda ideolojik olarak yanlıştır ve yanlış olduğunu nasıl anlayabilirler? Bu kendi kendini güçlendiren esaret ve vehim durumundan aydınlanma ve özgürleşmeye geçiş nasıl meydana gelebilir?

Bu soruya genellikle verilen cevap faillerin bir eleştirel teori tarafından aydınlatıldıkları ve özgürleştirildikleridir. Eleştirel teori failleri kendi kendileri üzerine dönüşlü olarak düşünmeye

sevk eder; bu şekilde düşünerek failler bilinç biçimlerinin ideolojik olarak yanlış olduğunu ve maruz kaldıkları zorlamayı kendi kendilerine dayattıklarını anlarlar. Ama şemanın (d) şıkkı yoluyla, failler bunu anladığında, zorlama sahip olduğu 'gücü' ya da 'nesnelliği' kaybeder ve failler özgürleşir.[111]

Bu 'kendi kendisi üzerine düşünme' nedir? Ne yapar? Nasıl çalışır? Habermas'ın çeşitli yazılarında 'kendi kendisi üzerine düşünme' konusunda üç tür önerme bulunabilir:

1. Kendi kendisi üzerine düşünme (a) 'kendi kendine ortaya çıkmış nesnelliği', ve (b) 'nesnel yanılsamayı 'ortadan kaldırır'.[112]
2. Kendi kendisi üzerine düşünme özneyi kendi ortaya çıkışı veya kökeninin farkına vardırır.[113]
3. Kendi kendisi üzerine düşünme, eylemin bilinçdışı belirleyenlerini bilince taşıyarak veya bilinç yoluyla işler.[114]

Böylece bir eleştirel teori faillere bilinç biçimlerinin (ya da dünya resimlerinin) ideolojik olarak yanlış olduğunu, onları bu bilinç biçiminin bazı bilinçdışı belirleyenlerinin farkına vardırarak gösterir. Ama bu, failleri ideolojik vehme maruz olduklarına ikna etme konusunda niçin yeterli olsun? Failler, inançlarının farkında olmadıkları etkenler tarafından 'belirlendiklerini' keşfettiklerinde *genellikle* bu inançların yanlış olduğunu düşünmezler.

Şu bilgi öznesi insan tablosuna bakalım: İnsan failler yalnızca inanç edinmez ve taşımazlar, bunun yanı sıra kendi inançlarını eleştirme ve değerlendirme yollarına da sahiptirler. Her failin bir epistemik ilkeler kümesi, yani hangi tür inançların kabul

111. Bkz. yukarıda s. 90
112. N2 400f, 412f, EI 362f [T1 298f], TG 264f. 'Nesnel yanılsama' nosyonu konusunda bkz. aşağıda s. 106
113. TG 230f, EI 27, 29f, 317, vb. [T1 17f, 19, 260].
114. N2 412f, TP 29 [T4 22f].

edilebilir olduğu ya da olmadığı ve inançların nasıl kabul edilebilir ya da edilemez olduklarının gösterilebileceği gibi konularda en azından temel bir ikinci-düzey inançlar kümesi vardır. Failler epistemik ilkelerini çoğunlukla kendi gruplarının diğer üyeleriyle paylaşacaktır ve faillerin tıpkı istek ve çıkar oluşturmak için hangi koşulların iyi, hangilerinin kötü olduğu konusunda görüşleri olduğu gibi, farklı türlerden inançlar oluşturmak ve edinmek için hangi koşulların iyi, hangilerinin kötü olduğu konusunda da görüşleri olabilir. Eğer böyle görüşleri varsa, bu görüşleri de faillerin epistemik ilke kümesi içinde saymak isteriz.

Özellikle, failler belli türden inançlar oluşturmak konusunda *bazı* koşulların yalnızca umut verici olmamakla kalmadığını, ama kesinlikle zararlı olduğunu, dolayısıyla *sadece* bu koşullarda edinilebilecek inançların *ipso facto* yanlış olduğunu düşünebilirler.

Toplum içindeki faillerin kullandıkları epistemik ilkelerin çok açık bir biçimde farkında olması ve kuşkusuz bu ilkelerin soyut terimlerle genel bir doğru ifadesini verebilmesi gerekmez. Fiili eleştiri pratiklerini –hangi inançları kabul ettikleri ve hangi koşullarda hangi inançları reddettiklerini– gözlemleyerek onlara kendilerinin hiç bir zaman belirlemedikleri bu tür bir ilkeler kümesi atfedebiliriz.[115]

Bu tablo akılda tutularak şu söylenebilir. Eğer bir grup fail, sahip olduğu bir inanç hakkında, onu edinebildiği koşullarla ilgili bilgi ışığında dönüşlü olarak düşünseydi o inançtan vazgeçerdi diyebiliyorsak, o zaman o inancı o fail grubu için 'dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez' olarak adlandırabiliriz. Şimdi bir toplumdaki faillerin, toplumda meşrulaştırma kaynakları olarak görev yapacak inançları değerlendirmek için bir

115. Bunu söylemekle 'gözlem'den uygun bir epistemik ilkeler kümesine gitmenin barındırdığı güçlükleri –özellikle 'radikal çeviri' koşullarına yaklaşan koşullarda– en aza indirgemiş olmuyoruz. Burada karşımıza çıkan merkezi felsefi sorunların çoğu, Quine (1960)'ın II. bölümünde ele alındığından beri analitik literatür geniş kapsamlı tartışmaların konusu olmuştur. Şu anki soru için bkz. Davidson'un Denemeleri 11-14.

epistemik ilkeler kümesine sahip olduğunu, ancak bunun da şu koşula bağlı olduğunu farz edelim: Meşrulaştırıcı inançlar, yalnızca failler tarafından toplumun bütün üyelerinin katıldığı bir özgür ve zorlamasız tartışma içinde *edinilebilmişse* kabul edilebilirler.[116]

Eğer failler bu tür normatif epistemolojiye sahipse, İdeologiekritik işleyebilir. Faillerin dünya resmi toplumdaki nihai meşrulaştırma kaynağıdır, ama özgür bir tartışmada bu dünya resmi kabul edilebilir bulunmayacaktır; faillerin bu dünya resmini taşımaya devam etmesinin nedeni, zorlayıcı toplumsal kurumlarının onların dünya resmini özgür tartışmaya tabi tutmalarını daima engellemesidir. İdeologiekritik faillere bu dünya görüşünün yanlış bilinç olduğunu gösterir; bunu ise o görüşün dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğunu göstererek, yani onu *ancak* zorlama koşullarında edinebilmiş olacaklarını göstererek yapar.

Bu argümanda bir epistemik ilkeler kümesi nosyonunun büyük bir ağırlık taşıması gerektiği açık. Ama epistemik ilkeleri nasıl seçeriz –nihayetinde, bu ilkeler sadece zımni olabilir– ve onları doğru betimlediğimizi nasıl bilebiliriz? Her iyi tanımlanmış toplumsal insan grubu için tek bir iyi tanımlanmış epistemik ilke kümesi mi vardır? (Bu pek mümkün görünmüyor.) Bunu nasıl bilebiliriz? Epistemik ilkeler basitçe insan grubundan insan grubuna ve çağdan çağa değişecek midir? Yoksa böyle bütün epistemik ilke kümelerinin paylaştığı değişmez ya da evrensel bazı özellikler var mıdır? Epistemik ilke kümeleri yalnızca karşılaştırılması ya da değerlendirilmesi anlam taşımayan tarihsel veriler midir, yoksa birinin öbüründen 'daha iyi' olduğu sonucuna varmak için başvurabileceğimiz bir standart var mıdır? Hatta inançları değerlendirmek ve kabul etmek ya da reddetmek için kullanılan *her* ilke toplamı bir *epistemik* ilkeler kümesi sayılabilir mi? Toplumdaki meşrulaştırıcı inançları değerlendir-

116. Bkz. LS 125, 148.

mek için kullanılan bir ilke hangi hakla bir epistemik ilkedir?

Bu sorulara verilen cevapların İdeologiekritik'in ve eleştirel teorinin statüsü için geniş etkileri olan içerimleri olacaktır. Faillerin epistemik ilkeleri eleştirel girişim açısından merkezi bir önem taşır; eleştirel teori bir bilinç biçimi ya da dünya görüşünün *faillerin epistemik ilkeleri veri olarak alındığında* o failler için dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğunu gösterek yanlış olduğunu gösterir.

Eleştirel teoriyi savunanlar arasında dönüşlü olarak düşünme ve epistemik ilkelerin konumu konusunda gayet farklı iki görüş bulunabilir.[117] Bu görüşlerden ilkini Adorno ile birlikte düşüneceğim.[118] Adorno genelde dönüşlü olarak düşünme ve özelde ideoloji eleştirisine bağlamsalcı veya tarihselci yaklaşımın en tutarlı savunucusuydu. Faillerin epistemik ilkeleri ve dönüşlü olarak düşünülmüş kabul edilebilirlik standartları tarihsel olarak değişir. Dönüşlü olarak düşünülmüş kabul edilebilirlik standartlarımız ile toplumları ve ideolojileri eleştirmekte kullandığımız toplumsal ve kültürel idealler yalnızca geleneğimizin bir parçasıdır ve hiçbir mutlak temelleri ya da aşkın teminatları yoktur. Adorno'ya göre tarihsel ve kültürel olarak bulunduğumuz yerden, faillerin tarihsel olarak spesifik bir 'iyi yaşam' projesini gerçekleştirme girişiminde deneyimledikleri bir engel ya da acıdan başlamamız gerekir. Bu çabada savunduğumuz eleştirel teoriler olağanüstü kırılgan tarihsel şeylerdir; etkili ve 'doğru' olsalar bile hiçbir mutlak kalıcılık iddiası taşıyamazlar: sadece bu tikel tarihsel duruma göreceli olarak etkili ve 'doğru'durlar ve aşılmaları kaçınılmazdır.

Adorno'nun bu bağlamsalcı görüşü, Frankfurt Okulu'nun güçlü bir biçimde savunduğu ve bir eleştirel teorinin tikel bir fail grubuna 'yönelik olduğu' ya da ona 'hitap ettiği' ve bu faille-

117. Bundan sonra söyleyeceklerimde Theunissen'in güçlü bir etkisi var.

118. Bkz. Habermas'ın Adorno üzerine denemesi "Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung" ['Öznellik ve Kendini İfade Etmede Karışıklığın Kökensel Tarihi'-ç.n.] PP içinde.

rin kendileri hakkındaki bilgilerine özel bir biçimde katkıda bulunduğu görüşüyle iyi bir uyum gösterir.[119] Bir eleştirel teori grubun üyelerine kendileri hakkında bilgi edinmeleri için yardım eder; bunu ise halihazırda kullanmakta oldukları (ama belki de tümüyle farkında olmadıkları) epistemik ilkeleri belirtik hale getirerek ve onlara bu epistemik ilkelerin diğer inançları için taşıdığı içerimler hakkında bilgi vererek yapar. Yani, bir eleştirel teori faillere, eğer tutarlı ve eksiksiz bir biçimde zımnen kabul ettikleri rasyonellik standartlarını tüm inançlarının oluşturduğu bütüne uygularlarsa ortaya ne sonuç çıkacağı konusunda bilgi verir. Bir eleştirel teori *bu* tikel gruba şu anlamda hitap eder: *bu grubun* epistemik ilkeleri ve *bu grubun* 'iyi yaşam' idealini betimler ve taşıdıkları bir inancın, onların epistemik ilkelerine sahip failler için, dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğunu ve o tikel 'iyi yaşam' türünü gerçekleştirmeye çalışan failler için bir früstrasyon kaynağı oluşturduğunu kanıtlar. Dolayısıyla genelde bir eleştirel kuram *bu* failler için, *kendi* rasyonel, tatmin edici varoluş ideallerine ulaşmak üzere inançlarını nasıl değiştireceklerini spesifik olarak belirler.

Frankfurt Okulu üyeleri arasında dönüşlü olarak düşünme üzerine bulunacak iki görüşten ikincisini geç dönem Habermas'la birlikte düşünüyorum. Bazı erken dönem denemelerinde Habermas Adorno'yu izler ve bağlamsalcı bir dönüşlü olarak düşünme görüşünü benimser. Daha sonra 1960'ların ortalarında görecelilikten korkmuş gibi görünmektedir ve bir tür aşkıncılığa (*transcendentalism*) doğru geri atmıştır.[120] Tüm eleştirel girişi-

119. Bkz. TP 9f, 37f [T4 1f, 22f,32].

120. Habermas'ın erken dönem görüşü için bkz. TP 303f ve aynı zamanda ana metindeki iddiayı geri çekmek için ikinci baskıya eklediği 305. sayfadaki 25 no.'lu dipnot. PS 254'te Habermas 'eleştiri'nin tanımlanamayacağını iddia ettiğinde, bunu bir bağlamsalcılık göstergesi olarak alıyorum; Habermas'ın daha sonraki aşkıncı yaklaşımında geliştirdiği 'ideal konuşma durumu' teorisi tam da 'eleştiri'yi tanımlama girişimidir. Bu bağlamdaki tek ve en önemli belge Habermas'ın Adorno üzerine yazısı, PP 184ff'deki "Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung"dur.

min dayandığı varsayım, eleştirel teorinin hitap ettiği faillerin ideolojik olarak vehim içinde oldukları, yani yanlış bilince maruz kaldıklarıdır. Bu yanlış bilinçten kurtulmalarının yolu, bilinç biçimlerinin bir kısmının dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğunu anlamalarını sağlamaktır. Ancak dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemezlik için kullanılan argüman, faillerin epistemik ilkelerine yapılacak bir başvuruya bağımlıdır. Ama eğer faillerin epistemik ilkelerinin kendileri, faillerin geleneksel bilinç biçimlerinin bir parçasıysa, bu ilkelerin kendilerinin 'ideolojik olarak çarpıtılmış' olmadıklarını nasıl bilebiliriz?[121] Faillerin yanlış bilinci ne kadar derine kök salmışsa o kadar özgürleşmeye ihtiyaçları vardır; ama epistemik ilkelerinin bir çözüm değil, sorunun parçası olma ihtimali de bir o kadar yüksektir. Dolayısıyla Habermas'a göre eğer bir bilinç biçiminin bir parçası, failler tarafından yalnızca zorlama koşulları dışında edinilebiliyorsa dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemezdir. Ama faillerin içinde yaşadıkları toplum olağanüstü zorlamacıysa ve bilinç biçimleri çok 'çarpıtılmışsa', bu faillerin neyin 'zorlama koşulları' olarak sayılması gerektiği konusundaki inançlarının ideolojik çarpıtılmadan muaf kalacağını niçin varsayalım? Fakat eğer faillerin neyin zorlama ve neyin özgürlük ya da özerklik sayıldığı konusunda radikal anlamda 'yanlış' görüşleri varsa, o zaman da yalnızca onların zorlama olarak *gördükleri şey* altında edinmiş olabilecekleri bilinç biçiminin bütün parçalarını fırlatıp atmaları onları daha derin bir yanılgıya götürme sonucunu verebilir.

Yukarıdaki paragrafta yer alan değerlendirmelere karşı bağlamsalcılık bunun, eğer bir sorunsa, eleştirel teorinin sorunu değil yaşamla ilgili bir sorun olduğu cevabını verecektir. Eleştirel teori kendini 'içsel eleştiri' ilkesine bağlamıştır. Nasıl bir eleşti-

121. Bu değerlendirme Habermas'ın daha erken dönemki konumuna karşı H. Pilot tarafından PS 307ff [T3 258ff]'deki "Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie" ['Jürgen Habermas'ın Empirik Olarak Yanlışlanabilir Tarih Felsefesi'-ç.n.] adlı yazısında öne çıkarılmıştır.

rel teori faillerin kendilerine dair bilgilerine katkıda bulunmak durumundaysa; eleştirel teorinin taraftarları da, ilkesel olarak yalnızca teorinin hitap ettiği faillerin kendi kendilerini eleştirmelerinin bir parçası olabilecek olan şeyleri 'geçerli eleştiri' olarak tanır. Eğer bir eleştirel teorinin taraftarları bir grup faili aydınlatmak ve özgürleştirmek istiyorsa, özgürleşme ve aydınlanmanın araçlarını *bu* faillerin deneyimi, bilinç biçimi ve inancında bulmalıdır. Eğer uygun acı ve früstrasyon deneyimlerini ve bu faillerin yaşamı ile bilinç biçiminde uygun dönüşlü kabul edilebilirlik ilkelerini bulamazsak İdeologiekritik başlayamaz ve faillerin 'vehim' içinde olduklarını söylemeye hakkımız yoktur. Bu faillerin yaşam biçimine fazlasıyla karşı çıkabiliriz, ama sonunda ya onların ya da bizim vehim içinde olduğunun ortaya çıkacağı konusunda ve onların durumunda ya da bizim durumumuzda İdeologiekritik'in kendine işleyecek bir alan bulacağı konusunda elimizde hiçbir *a priori* ya da aşkın garanti yoktur.

Habermas bu bağlamsalcı görüşü reddeder. *Tüm* faillerin, bilinç biçimlerinin yalnızca zorlama koşulları altında edinilebilecek olan her parçasını dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez bulma konusunda anlaşmaları gerektiği sonucuna götüren bir tür aşkın argüman verebileceğine inanır. Habermas daha da ileri giderek, *tüm* faillerin hangi koşulların zorlayıcı olduğu konusunda *aynı* görüşlere kendini zımnene bağlamış olduğunu gösterebileceğini düşünür.

Habermas'ın 'aşkın (*transandental*) argümanının' çıkış noktası dil kullanımı ve bu kullanımın önkoşulları konusunda taşıdığı bir görüş kümesidir.[122] Bir insan fail olmak, Habermas'a göre, an azından potansiyel olarak bir konuşma cematine katılmaktır ve *bizim* bir insan fail olarak kabul edebileceğimiz bir şey olmak an azından potansiyel olarak bizim *konuşma* cemaatimize katılmaktır. Ama doğru önermelerle yanlış önermeler arasındaki farkı genel bir biçimde tanıyamayan ya da bir önermenin doğru

122. TG 101ff bu teorinin bu parçasının en açık sunumunu verir.

olmasının ne anlama geldiğini bir biçimde bilmeyen hiçbir fail, potansiyel olarak bile bir konuşma cemaatinin üyesi olamaz.[123] Ama bir önermenin doğru olması demek; eğer tüm insan deneyimini sınırsız bir zaman boyunca zorlamasız koşullar altında tartışabilselerdi, tüm faillerin üzerinde anlaşacağı önerme bu önerme olurdu, demektir. Dolayısıyla insan fail olarak gördüğümüz herkes böylelikle neyin 'özgür ve zorlamasız tartışma' koşulları sayılacağı konusunda bizimle anlaşma göstermek durumunda kalacaktır ve neyin özgürlük koşulları neyin de zorlama koşulları olduğu konusunda bizim görüşlerimizi bir biçimde paylaşmak zorundadır. Habermas, bütünüyle özgür ve eşit insan failler arasındaki mutlak anlamda zorlamasız ve sınırsız tartışma durumuna gönderme yapmak için 'ideal konuşma durumu' terimini kullanır.

'İdeal konuşma durumu'nu Habermas aşkın bir hakikat, özgürlük ve rasyonellik kriteri olarak kullanacaktır.[124] Faillerin ideal konuşma durumunda üzerinde anlaştıkları inançlar *ipso facto* 'doğru inançlar', üzerinde anlaştıkları tercihler 'rasyonel tercihler', üzerinde anlaştıkları çıkarlar 'gerçek çıkarlar'dır. Eğer gerçek durumları, 'ideal konuşma durumu'nun koşullarını yerine getiren bir durumsa failler 'özgür'dür.

Habermas *tüm* faillerin gerçekleştirdikleri *her* eylemde (ve özellikle her konuşma ediminde) ideal konuşma durumunu 'önden kabul etmeleri' gerektiğini veya bu durumu 'olgukarşıtı' (*counterfactual*) olarak varmış gibi görmeleri', yani fiili durumlarının ideal olduğunu hiçbir zaman *bilemeyecek* olsalar ve genelde ideal olmadığına inanmak için nedenleri olacak olsa da sanki durumları 'ideal'*miş* 'gibi davranmaları' gerektiğini iddia eder.[125] Habermas'ın teknik jargonunda faillerin edimde bulunduğu her durumda ideal konuşma durumunu 'önceledikleri' söylenir; yani edimde bulunurken ideal konuşma durumundaki ka-

123. TG 113f, 135.
124. TG 139, 224.
125. TG 122, 128, 136, 140; WT 258f.

bul edilebilirliği, (önermeler için) doğruluk ölçütü ve (normlar için) 'ahlâki' kabul edilebilirlik ölçütü olarak kullanmaya kendilerini bağladıkları söylenir. Bunun anlamı, özellikle, faillerin kendi eylemlerinin her eleştirisini, eğer bu eleştiri o eylemin ideal konuşma durumunda özgürce üzerinde anlaşmaya varılabilir olan normlara dayanmadığını gösteriyorsa, geçerli bir eleştiri olarak kabul etmeye bağlı olduklarıdır.

Açıktır ki eğer failler bir ideal konuşma durumunun ne olduğunu bilmeselerdi ideal konuşma durumundaki kabul edilebilirliği bir doğruluk kriteri olarak kullanamazlar ve böyle bir ideal konuşma durumunun hangi özellikleri taşır olacağını söyleyemezlerdi. Dolayısıyla her fail, ideal konuşma durumunu 'kurmak' için doğuştan bir kapasiteye sahip olmalıdır, yani uygun koşullar ve belki de doğru rehberlik ve teşvik altında her fail ideal bir konuşma durumunun sahip olacağı özellikleri tanıyabilecek durumda olmalıdır.

Açık ki eğer failler ideal bir konuşma durumunun ne olduğunu bilmeseler ve böyle ideal konuşma durumunun hangi özellikleri taşıyacağını söyleyemeseler, ideal bir konuşma durumundaki kabul edilebilirliği bir doğruluk ölçütü olarak kullanamazlardı.

Bir insan fail olmanın 'doğru' ile 'yanlış' arasında bir ayrım yapabilmeyi içerimlediği kabul edilse bile, bundan insan fail olmak için Habermas'ın 'konsensüs doğruluk teorisi'ne inanmak gerektiği, yani doğruluğun ideal konuşma durumundaki konsensüs olduğu görüşünü taşımak gerektiği çıkmaz. Eğer eylemleri, ideal bir konuşma durumunda, üzerinde konsensüs olacak bir norma dayanıyorsa doğru hareket ediyorlardır görüşünü hanedanlık öncesi Mısırlılara, on dokuzuncu yüzyıl Fransız serflerine ve yirminci yüzyıl başı Yanomamö yerlilerine yüklemeyi çok güç buluyorum. Toplumsal kurumların o kurumlardan etkilenenlerin özgür onayına dayanması gerektiği fikri yakın zamanda ortaya çıkmış ama şimdi geniş kabul gören bir Batı icadıdır. Eğer ideal koşullarda evrensel konsensüs nesnesi oluyorsa bir

eylem ahlâki olarak kabul edilebilirdir fikri ve eğer ideal koşullarda evrensel konsensüs nesnesi oluyorsa bir inanç 'doğrudur' fikri belki de Almanya ve ABD'de birkaç profesyonel felsefeci tarafından savunulan daha da yeni bir icattır. Burada Chomsky örneğine başvurmak gayet yanıltıcı görünmektedir.[126] Bir dili konuşan herkes ne o dilin doğru bir üretici dilbilgisinin farkındadır ne de bu dilbilgisini formüle edebilir, ama üretici dilbilgisinin kurallarının zımni bilgisi, faillerin dilbilgisellik sezgilerini açıklamak için getirilir. Eğer dilbilgisi faillerin hangi önermeleri dilbilgisel olarak kabul edeceklerini ve hangilerini dilbilgisel olmadığı için reddedeceğini doğru olarak öndeyiliyorsa bu dilbilgisinin faillerde olduğunu düşünmek için temelimiz var demektir. Mesele hanedanlık öncesi Mısırlıların 'konsensüs doğruluk teorisi'ni formüle edemeyecek olmaları değil; Mısırlıların meşru kurumlar olarak, üzerinde yalnızca ideal koşullarda evrensel konsensüs olacağını düşündükleri kurumları kabul etmeye eğilimleri olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz olmamasıdır. Üstelik onlarla bizim neyin zorlama ve neyin özgürlük sayılacağı konusunda anlaşacağımızı düşünmek gerçekten akla yakın mıdır? Habermas bir dizi olmayan şeyin aşkın dedüksiyonunu vermeye çalışıyor gibi görünüyor.

Elbette Habermas'a karşı çıkan 'bağlamsalcılar', pratik olarak Habermas'ın tözsel analizinin tamamını, (bu analizin aşkıncı ayaklarını reddettikleri sürece) benimseme özgürlüğüne sahiptir. Tabii ki, *bizim* gerçek çıkarlarımız, eksiksiz tartışma özgürlüğü koşullarında oluşturacağımız çıkarlardır ve yalnızca zorlama koşulları altında edinebilmiş olacağımız inançları kabul edilemez bulacağızdır, ama bunlar yalnızca bizimle ve bizim bilinç biçimimizle ilgili olgular, tikel tarihimiz ve geleneklerimizin karmaşık sonuçlarıdır ve aşkın bir konum taşımazlar.

Habermas toplumsal meşrulaştırma biçimlerinin tarihiyle ilgili zaman zaman yaptığı saptamalarda bu sorunların bazılarının

126. TG 101.

dağınık bir biçimde de olsa farkında olduğunu gösterir.[127] Birkaç tarihsel aşamayı birbirinden ayırıyor gibidir:

(a) faillerin, toplumsal dünyaları ve kurumlarının anlatısal bir açıklamasını vermek üzere tikel mitoslar kullandığı arkaik bir aşama;[128]

(b) faillerin, toplumsal kurumlarını meşrulaştırmak üzere bir bütün olarak gerçeklik hakkında mitosçu, dinsel ya da metafizik dünya resimleri ya da dünya görüşleri kullandıkları 'geleneksel' bir aşama. Bu dünya görüşleri yalnızca belli anlatıların parçaları olmasalar ve 'argüman biçiminde yapılanmış' olsalar da kendileri hiçbir zaman sorgulanmazlar ve meşrulaştırma kaynağı olarak kendi geçerliliklerini kanıtlamaları bile gerekmez;[129]

(c) 'dar anlamda ideolojiler'in ortaya çıkmasıyla karakterize olan bir 'modern' aşama. Bu ideolojiler 'bilimsel' olduklarını; yani kendilerinin eksiksiz bir argümantatif açıklamasını verebilecek ve toplumsal düzeni evrensel normlar ve ilkelere, evrenselleştirilebilir çıkarlara ve 'iyi yaşam' yorumlarına başvurarak meşrulaştırabilecek olduklarını iddia edebilirler;[130]

(d) toplumsal düzeni yalnızca teknik verimine gönderme yaparak haklı çıkaran ve ahlâki ilkelere, normlara ya da 'iyi yaşam' ideallerine her tür başvuruyu (olumsuz anlamda) 'ideolojik' oldukları için reddeden (iddiaya göre) 'ideoloji sonrası' toplumsal meşrulaştırma biçimleri.[131]

'Arkaik toplumlar'daki faillere örtük olarak atfedilen karakteristiklere –toplumsal düzenlemeleri için henüz *argüman* verme *iddası* bile taşımadıkları, tikel anlatılarla yetindikleri, evren-

127. Bkz. özellikle ZR 329f.
128. ZR 18f, 97.
129. TW 65f [T5 94f], LS 33f [T2 18f]
130. TW 78, 72 [T5 103, 98f], LS 38f [T2 22f], TP 31 [T4 25f].
131. TW 88ff [T5 110ff], KK 79

sel ahlâki ilkeleri akıllarına bile getirmedikleri, 'aşiret-ahlâkı'nı izledikleri, vb.– daha yakından bakıldığında; bu *faillerin* kendilerini, toplumsal kurumlar ancak bir ideal konuşma durumunda bütün failler tarafından kabul edileceklerse meşru olurlar ilkesine bağlamış olduklarını akla yakın bir biçimde nasıl savunabiliriz, görmek zor.

Eleştirel teorinin epistemik statüsü ve nihai tabanı konusundaki bu anlaşmazlıkların İdeologiekritik'in fiili pratiğini doğrudan etkilemesi gerekmez. Anlaşmazlığın her iki tarafı da –hem bağlamsalcılar hem de aşkıncılar– baskıcı bir toplumsal pratik ya da kurumun istekleri ve tercihleri tam da bu pratik ya da kurum tarafından früstre edilen failler tarafından meşru olarak kabul edilebileceği, çünkü bu faillerin yalnızca zorlama koşulları altında edinmiş olabilecekleri bir dünya resmi ya da normatif inançlar kümesi taşıdığı konusunda anlaşabilir. Dolayısıyla böyle bir durumda bir eleştirel teori bir inanç kümesi ya da dünya resmini şunları göstererek ideolojik olduğu için eleştirir:

(a) toplumdaki faillerin bir epistemik ilkeler kümesi vardır ve bu kümenin içerdiği bir koşula göre, toplumda meşrulaştırma kaynağı olacak inançlar, *ancak* failler tarafından özgür ve zorlamasız koşullarda edinilebilmişlerse kabul edilebilirdir;
(b) faillerin tikel bir baskıcı toplumsal kurumu kabul etmelerinin *tek* nedeni, bu kurumun kendi-dünya resimlerinde yer alan bir inanç kümesi tarafından meşrulaştırıldığını düşünmeleridir;
(c) bu inançlar bu failler tarafından *sadece* zorlama koşullarında edinilmiş olabilir.

Bundan doğrudan doğruya, söz konusu inançların dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğu ve bu inançların meşrulaştırdığı baskıcı toplumsal kurumun meşru olmadığı sonucu çıkar.

Aşkıncılar ve bağlamsalcılar bu model üzerinde anlaşabilir. Bağlamsalcılar, '(a)'nın *her* eleştirel teorinin bütünsel bir parçası olduğunu iddia edecektir; '(a)'nın geçerli olması otomatik olarak önden kabul edebileceğimiz bir şey değil, bir eleştirel teorinin yöneltilebileceği *her* grup için tespit edilmesi gereken bir şeydir. Aşkıncılar, her insan grubunun '(a)'yı yerine getireceğini a priori olarak bildiğimizi düşünür, ama yine de '(a)'yı her eleştirel teoride ayrı olarak formüle etmenin önemli olduğu fikrine katılabilir, çünkü *biz* her fail grubunun '(a)'yı yerine getiren epistemik ilkeleri olduğunu bilsek de *onlar* başlangıçta bunu bilmeyebilir ve eleştirel teorinin görevinin bir parçası tam da onların bunun farkına varmasını sağlamaktır.

Kitabımızın birinci bölümü, ideolojiye getirilen üç yaklaşım arasındaki ilişki sorusunu açık bırakmıştı: epistemik yaklaşım, işlevsel yaklaşım ve genetik yaklaşım. Habermas için ideoloji temelde *yanlış* bilinçtir, epistemik boyut temel olandır, ancak söz konusu 'yanlışlık' 'dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemezlik'tir ve bir bilinç biçiminin dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğunu söylemek, ona bir 'genetik' özellik atfetmektir: yalnızca zorlama koşulları altında edinilebilir olması. İdeolojik bir bilinç biçimi, kökeni veya ortaya çıkışı hakkında cehalet ya da yanlış inanç 'gerektirir'; eğer failler bu bilinç biçiminin ortaya çıkışı hakkında bir şey bilselerdi –yani özgür tartışma koşullarında ortaya çıkamayacağını bilmiş olsalardı– sahip oldukları epistemik ilkeler *gereği* ona bağlı olmaya devam etmezlerdi.

O halde ideolojiye getirilen işlevsel yaklaşım Habermas için bütünüyle ikincilmiş gibi duracaktır. Muhakkak ki bir bilinç biçimi, bazı insan arzuları, istekleri ya da tercihlerine engel olmadığı sürece ideolojik olamaz. Ayrıca şu da doğrudur ki *eğer* bir bilinç biçimi ideolojik ise bu onun Herrschaft'ı, artık baskıyı, vb. meşrulaştıracağı ve kalımlı kılacağı anlamına gelir; ama bir bilinç biçimini ideoloji *yapan* şey, *yanlış* meşrulaştırma sağla-

ması, yani faillerin eğer mükemmelen özgür ve tümüyle bilgilendirilmiş olsalardı meşru olarak kabul etmeyecekleri şeyi meşru olarak kabul etmelerine neden olmasıdır. İdeolojik bir bilinç biçiminin Herrschaft'ı meşrulaştıracak olması, ideal konuşma durumunda oluşturulmuş bir bilinç biçiminin Herrschaft'ı meşrulaştıracak bir bilinç biçimi *olmayacağı* olgusundan türetilmiş gibi durmaktadır. Yine de Habermas açıkça, insanların artık baskı, zorunlu olmayan eşitsizlik, vb.'yi özgürce ve bilerek kabul etmeyecek olmasının onlar hakkında sadece rastlantısal ya da olumsal bir *olgu* olmadığını düşünür.[132] Habermas açıkça, rasyonel faillerin kendi rasyonelliklerini geliştirme ve uygulama için zorunlu koşulları gereksiz yere yok etmemelerinin aklın kendisinin bir emri olduğunu düşünür; ama *artık* baskı ya da *zorunlu olmayan* eşitsizliği kabul etmek, ideal konuşma durumunun gerçekleştirilmesine karşı gereksiz engeller kabul etmektir. Ama ideal konuşma durumu insan rasyonelliğinin gelişimi ve uygulanması için sadece ideal koşuldur; *rasyonel* insan faillerin toplumu, kendilerini olabildiğince rasyonel olmaktan alıkoyacak bir biçimde *özgürce* ve *bilerek* düzenlemeyeceklerini *a priori* öndeyileyemeyiz.

Bir eleştirel teorinin insanları kendileri üzerine dönüşlü olarak düşünmeye sevk etmesi ve böylece aydınlanma ve özgürleşme getirmesi gerekiyordu. Şimdi bunun nasıl meydana geldiğini daha açık olarak görebilecek durumda olabiliriz. Okuyucu hatırlayacaktır ki[133] kendi üzerine dönüşlü olarak düşünme,

(a) sözde-nesnellik ile 'nesnel yanılsama'yı yok eder;
(b) öznenin kendi kökeninin farkına varmasını sağlar;
(c) bilinç ve davranışın bilinçdışı belirleyicilerini farkına vardırır.

132. Bkz. yukarıda, s. 30-34. Faillerin zorunlu olmayan eşitsizliği özgürce kabul etmeyeceğinin bir olgu *olduğunu* varsaydım.
133. Bkz. yukarıda s. 93

Eleştirel teorinin bu tür kendi üzerine dönüşlü olarak düşünmeyi teşvik ederek, faillerin maruz kaldıkları zorlamayı kendi kendilerine dayattıklarını anlamasını sağlaması, böylece zorlamanın 'gücü' ya 'nesnelliğini' ortadan kaldırması ve failleri daha büyük bir özgürlük durumu ve doğru çıkarlarının daha fazla bilgisine sahip oldukları bir duruma getirmesi gerekiyordu.

Bir eleştirel teori, failleri bilinçlerinin ve davranışlarının bilinçdışı belirleyenlerinin farkına vardırır; bunu yapmak için de faillerin kendi zorlayıcı toplumsal kurumlarının onları (toplumdaki iletişim yapılarını çarpıtarak) ideolojik dünya resimlerine sıkıca sarılmaya 'yönlendirdiğini' gösteririr. Başlangıç durumunda failler yanlış olarak, dünya resmini kabul edip ona göre davranmakla özgür olarak davrandıklarını düşünür; eleştirel teori, faillere bilinçleri ve eylemlerinin farkında olmadıkları toplumsal belirleyenlerini göstererek durumun bu olmadığını gösterir.

Tam da bu yolla bir eleştirel teori toplumdaki özneleri kendi *kökenlerinin* farkına da vardırır.[134] Özneleri kendi ortaya çıkışları ya da *kökenleri* hakkında aydınlatmak, onlara nasıl olup da taşıdıkları inanç, tutum, norm, vb.'yi taşıyan özneler haline geldiklerini açıklamaktır. Eleştirel teori onlara hangi koşullarda, hangi 'bağlam'da bu inanç, tutum ve normları edindiklerini, temel dünya resimlerini nasıl elde ettiklerini, yani toplumsal özneler olarak nasıl varlığa geldiklerini gösterir.

Ama bir eleştirel teorinin insanları kendileri üzerine dönüşlü olarak düşünmeye teşvik etmekle sözde nesnellikleri ve 'nesnel yanılsama'yı[135] ortadan kaldırdığı iddiası hâlâ ortadadır. Bu ne anlama gelebilir? *x*'in bir 'nesnel yanılsama' örneği olduğunu söylemek aşağıdaki *her iki* anlama da gelir:

(a) *x* nesnelmiş *gibi görünür*, ama değildir, yani *x* sözde nesnelliktir;

134. Bkz. TG 230, TP 9f [T4 1f], EI 16, 25ff [T1 8, 15ff].
135. 'Objektiver Schein' TG 259, 289, N2 412, EI 81ff [T1 59ff]de ele alınmıştır.

(b) (öyle olmasa da) x'in nesnelmiş gibi görünmesinin kendisi nesnel bir olgudur.

Eğer öyle görünmesine rağmen x 'nesnel' değilse, o zaman büyük bir ihtimalle 'öznel'dir. Kendi (öznel) etkinliklerini ya da o etkinliğin sonuçlarını 'yabancı,' bağımsız olarak var olan, doğal ya da 'nesnel' bir fenomen olarak gören failler bir 'nesneleştirme hata'sı yapmaktadırlar. Sözde bir nesnelliği göründüğü şey olarak görmek bir nesneleştirme hatası yapmaktır. Bazı nesneleştirme hataları sadece faillerin birçok nedenle yaptığı rastlantısal yanlışlıklar olabilir. Ama nesneleştirme hataları toplumun işleyiş biçiminde kök salmış da olabilir, yani bu toplumdaki faillerin bu tikel nesneleştirme hatasını yapması sadece bir rastlantı değildir. Özellikle toplum, hemen tüm faillerin tikel bir nesneleştirme hatası yapmaya eğilimli olması için düzenlenmiş olabilir, çünkü faillerin çoğunun bu hatayı yapması toplumsal yeniden üretim için *zorunludur*. Bu anlamda tikel bir 'görünüm'ün 'nesnel' olduğunu söylemek şeylerin toplumda o şekilde görünmesinin bir rastlantı olmadığını söylemektir; şeylerin o şekilde görünmesi temel toplumsal kurumların normal işleyişinin bir sonucudur ve belki de o kurumların işlemesi ve kendilerini yeniden üretmesi için gereklidir.

Bir toplumun 'nesnel yanılsama' ile dolu olması, faillerin hareket ederken kendi etkinliklerinin sonucu olarak tanımadıkları bir 'nesneler' alanı yaratması demektir ve eğer toplum kendini yeniden üretecekse içindeki faillerin çoğunun bu hatayı yapması nesnel bir zorunluluktur. Ama sadece görünüşe özgü böyle bir (ama yine de faillerin etkinliğinin sonucu olan) 'nesneler' alanı ne olabilir? Akla ilk olarak toplumsal pratikler ve kurumlar gelebilir. Nitekim, çeşitli Marksistler 'burjuva' ekonomistleri ve toplum teorisyenlerini aslında kapitalist toplumun tikel bir insan etkinliği türü ve biçimi sonucu ortaya çıkan tikel düzenlemelerini sabit, değişmez doğal olgular ya da 'nesnel doğa yasala-

rı'nın işleyişinin bir sonucu olarak gördükleri için eleştirmişlerdir. Ama bunun kesinlikle daha önce tartıştığımız ideolojik vehim durumlarında meydana gelen şey olmadığına dikkatinizi çekerim. Bu bölümdeki ideoloji tartışmasının temel varsayımı, ideolojik bir bilinç biçiminin bir toplumsal pratik ya da kurumu *meşrulaştıran* bilinç biçimi olduğu varsayımı oldu. Bir doğal fenomen ya da salt anlamda 'nesnel' olgu sanılan bir toplumsal düzenleme ise meşrulaştırma gerektirmez, hatta meşrulaştırmaya izin dahi vermez. Hortumlar, seller ya da başka doğal olaylar için meşrulaştırıcı argümanlar aramam. Yalnızca kendi eylemimle değiştirebilme gücüm dahilinde olduğunu *gördüğüm* türden şeyler için meşrulaştırmayı şart koşarım gerektiririm. Dolayısıyla bir eleştirel teori dönüşlü olarak düşünmeyi başlatarak, faillerin maruz kaldıkları baskıcı toplumsal kurumların sadece nesnel olgular olmadığını; ama onları değiştirmenin kendi ellerinde olduğunu anlamalarını sağlıyor olamaz. Faillerin bu kurumlar için meşrulaştırıcı argümanlar talep ediyor olması, *bunu* zaten bildiklerini gösterir. Öyleyse faillerin nesneleştirdiği ve hakkında nesneleştirme hatası yaptığı şey nedir?

Habermas'ın 'nesnellik' için verdiği genel açıklamayı hatırlayalım.[136] Eğer sınırlandırılmamış bir rasyonel failler cemaati belli bir durumu tam özgürlük koşullarında araştırır ve ardından kalıcı bir konsensüse ulaşırsa, bu konsensüsü ifade eden yargı o durum hakkındaki 'nesnel doğruluk'tur. Dolayısıyla doğal fenomenler, 'doğa olguları' 'nesnel'dir; çünkü onlar hakkında bir 'nesnel doğruluk' vardır; yani bir rasyonel failler grubunun, eğer fenomeni tam özgürlük koşullarında araştırsaydı oluşturmuş olacağı konsensüsü ifade eden bir yargı vardır. O zaman, kalıcı bir konsensüse ulaştığı haliyle böyle bir grubu düşünelim. Bu grubun içindeki faillerin görünürde birbiriyle çelişen iki betimlemesi verilebilir. Bilinç biçimleri 'özerk'tir, yani failler bu bilinç biçimini tam özgürlük koşullarında oluşturmuştur. Öte yan-

136. Bkz. yukarıda s. 99f.

dan, üzerinde anlaşmaya 'yazgılı' oldukları bir görüş ya da yargı vardır. Sanki nihai olarak hangi görüşü (rasyonel kalmaya devam etmek istedikleri sürece) oluşturacakları konusunda gerçek bir seçimleri varmış gibi değildir. Maruz kaldıkları tek zorlama, Habermas'ın 'daha iyi argümanın garip zorlayıcılığı' dediği şeydir,[137] ama bu yine de bir tür zorlama olarak betimlenebilir.

İdeolojik bir dünya resmi, tam da yukarıda betimlenen yapıyı taşıdığını yanlış olarak iddia etmesi ve bu yapıyı taşıyormuş gibi görünmesi anlamında 'nesnel yanılsama'dır; yani tümüyle rasyonel faillerin ideal koşullarda ve sınırlandırılmamış bir tartışmaya girselerdi kendilerini ('daha iyi argümanın gücüyle') benimsemeye 'zorlanmış' bulacakları dünya resmi olduğunu iddia eder.[138] Ayrıca, eğer toplum kendini yeniden üretecekse, en azından üyelerinin çoğunun temel toplumsal kurumların meşru olduğunu düşünmesinin zorunlu olması bakımından bu 'görüntü' 'nesnel'dir; bu ise yalnızca toplumun üyelerinin çoğu, dünya resminin 'nesnel geçerlilik' iddiasını –'görüntü'sün – olduğu gibi kabul ederse söz konusu olabilir.[139] Kendi üzerine dönüşlü olarak düşünmenin 'ortadan kaldıracağı' 'kendi kendini üretmiş sözde-nesnellikler' doğal haklar, doğal yasa, 'insanın özü,' 'meta biçimi,' 'insan doğası,' vb. gibi 'şeyler'dir; yani bunlar, dünya resminin hakkında nesnel olarak geçerli önermeler vermek iddiasında olduğu 'şeyler'dir.

Toplumdaki faillere, eğer ideal koşullarda tartışsalardı dünya resimlerini özgürce kabul etmeyeceklerini göstererek eleştirel teori 'nesnel yanılsama'yı 'ortadan kaldırır,' yani dünya resminin nesnel olarak geçerli olma iddiasını çürütür. Eğer onları betimleme iddiasmda olan önermelerin 'nesnel bilgi' konumu taşımadığı gösterilirse, yani ideal koşullardaki rasyonel faillerin katılmayacağı önermeler oldukları gösterilirse, ideolojik bilinç biçiminin içeriğinin bir parçası olan sözde-nesneler de ortadan

137. WT 240; N2 386.
138. TW 159f [T1 311f], TP 43 [T4 37f].
139. TG 246f.

kaldırılmış olur. Eğer doğal haklar hakkındaki tüm söylem tikel bir toplumsal sınıfın tercihlerinin ifadesi olmaktan *ibaretse*, doğal haklar yalnızca bir hüsnükuruntu 'nesnesi'dir.

Son olarak, faillerin maruz kaldıkları zorlamayı kendi kendilerine dayattıklarını anlamalarını sağlayarak, eleştirel teorinin bu zorlamanın 'gücünü' ya da 'nesnelliğini' kırması, özgürleşme ve aydınlanma üretmesi gerekiyordu.

Eğer durumları, bir ideolojik vehim 'başlangıç durumu'nu tanımlayan dehşetli koşulları yerine getiriyorsa, failler bir eleştirel teorinin başlattığı 'kendi üzerine dönüşlü olarak düşünme' tarafından açıkça aydınlatılabilirler. Başlangıç durumunda istek ve arzuları, muhafaza etmenin çıkarlarına olduğunu düşündükleri bir toplumsal kurum tarafından ciddi olarak früstre edilmişti. Dönüşlü olarak düşünme onlara bunun bir hata olduğunu ve aslında sadece tümüyle meşru istek ve tercihleri früstre etmekle kalmayan, ama aynı zamanda özgür iletişim ve tartışmayı da engelleyen söz konusu kurumu yok etmekte gerçek bir çıkarları olduğunu gösterir.

Toplumdaki failler, bu yoldan aydınlansalar bile tümüyle özgürleşmeyebilirler. Faillerin baskıcı toplumsal kurumu kabul etmelerinin *tek* nedeninin, bu kurumun faillerin ideolojik dünya resmi tarafından meşrulaştırılması olduğunu varsayageldik. Failler bu dünya resminin yanlış olduğunu görünce toplumsal kurumun sırf baskıcı ve kabul edilemez olduğunu anlar; ama bu durum baskıcı toplumsal kurumun hemen ve kendiliğinden ortadan kalkacağı anlamına *gelmez*; giderek büyüyen bir failler sayısı pratik ya da kurumun meşru olmadığını anlasa bile iktidar sahibi toplumsal güçler o pratik ya da kurumu var kılmaya devam edebilir. Aslında, baskıcı toplumsal kurum sadece bir tür toplumsal atalet tarafından değil, tikel bir toplumsal grubun gerçek ve belli çıkarlarını beslediği ve ilerlettiği için var kılınmaya devam edecektir; bu grubun kurumun ortadan kaldırılmasına direnmek için her nedeni vardır. Şimdiye kadar sürdürdüğümüz

tartışma İdeologiekritik'in zorunlu olduğu durumun bir önemli yanını görmezden geldi: çatışan çıkarlar taşıyan gruplara bölünmüş bir toplumun durumu.

Bir ideoloji sadece baskıyı meşrulaştıran değil, normatif iktidarın *eşitliksiz* dağılımını meşrulaştıran bir bilinç biçimidir. İdeolojiler, yalnızca artık olanın eşitliksiz dağılımının meşrulaştırılmasının gerektiği durumlarda ortaya çıkar.[140] Normatif iktidarın dağılımının 'eşitliksiz' olması, iktidarın grup *A*'ya bir başka grup *B*'den daha fazla dağıtıldığı anlamına gelir. Eğer toplumsal kurumlar *A*'ya *B*'ye dağıttıklarından daha fazla normatif iktidar dağıtıyorsa, üyelerinin elinde olan iktidarı muhafaza etmek genelde *A*'nın (doğru ya da gerçek) çıkarına olacak; *B* ise eleştirel teorinin 'hitap ettiği' grup olacaktır. Bu, Habermas'ın ideolojinin görünürde özerk ama aslında 'tikel bir çıkar bağlı' bir bilinç biçimi olduğu iddiasını[141] açıklıyor. Diyelim ki, bir toplumsal kurum *A* grubu üyelerine *B* grubu üyelerine dağıttığından daha fazla normatif iktidar dağıtarak *B* grubunun üyelerine baskı uyguluyor olsun. Bu kurumu meşrulaştıran bir ideoloji tanıdık bir biçim taşıyacaktır: Özerk olduğunu iddia edecek, ama aslında faillerin ancak zorlama koşulları altında edinebileceği bir bilinç biçimi olacaktır. Bu durumda bilinç biçimlerinin bilinçdışı zorlayıcı belirleyicisi (nihai olarak) tam da *A* grubunun üyelerine *B* grubunun üyelerinden daha fazla normatif iktidar dağıtan toplumsal kurumdur. Böylece bu bilinç biçimi, baskıcı bir durumdan ortaya çıktığı ve bu durumu meşrulaştırdığı, ama bu durumda baskı grup *A*'nın tikel yararına işlediği için 'tikel bir çıkara bağlı' olacaktır.

İdeologiekritik'in diğer ana eleştirel teori türü olan psikanalizden ayrılma biçimlerinden biri, nevroz durumlarında çoğu zaman gizemselleştirme ve baskıdan kârlı çıkan ve bunların devam etmesinde bir çıkarı olan 'başka' failin olmamasıdır.[142] Nev-

140. TW 66 [T5 94f], LS 131f [T2 95f], TG 286, 289.
141. TW 160 [T1 311f], TP 43 (T4 37].
142. Ama bkz. Freud I, s. 440ff ve Laing ve Esterson. Psikanaliz ve toplum teorisi arasındaki bazı farkların açıklaması için bkz. TP 34f.

rotik bastırma çok güçlü bir anlamda insanın kendi kendine dayattığı bir şeydir; nevrotik bastırmayla baş etme mücadelesi insanın dışsal –fiziksel ya da toplumsal– bir gerçekliğe karşı değil, kendi kendine karşı verdiği bir mücadeledir ve başarı dünyada bir değişiklik yapmaktan çok tutum, alışkanlık, duygu ve arzularda tatmin edici bir yeniden düzenleme bulmada yatar. İnsanın kendi kendisi hakkındaki bilgisi doğal bir biçimde insanı kendi kendine dayattığı zorlamadan kurtarıp özgürlüğe götürür ve bu durum früstrasyon düzeyinde azalma anlamına gelir.

İdeolojik zorlama vakalarında durum zorunlu olarak böyle olmayacaktır. İdeolojik zorlamayı insan kendi kendine dayatır –davranma biçimleriyle failler zorlamayı kurar– ama zorlamanın failler üzerindeki 'nesnel iktidar'ı, eleştirel düşünme tarafından otomatik olarak ortadan kaldırılacak bir iktidardan *ibaret* değildir. Kendi vehim biçimleri altında davranarak failler karmaşık bir toplumsal kurumlar bütünlüğü üretmiştir ve bu toplumsal kurumlar karmaşıklığı yalnızca faillerin inançlarında yapılacak değişimlerle –doğru çıkarlarının nerede olduğunu görmeleri sağlanarak– ortadan kaldırılamaz. Bir toplumsal sınıfın çıkarlarında derinlemesine kök salmış yerleşik bir toplumsal kurumu ortadan kaldırmak genelde ezilmiş olanın bilinç biçiminde yapılacak bir değişimden daha fazlasını, uzun bir politik eylem sürecini gerektirecektir. İktidarı ve nesnelliği düşünme tarafından kırılabilecek 'kendi kendine dayatılmış zorlama', baskıcı toplumsal kurumların meşruiyetine *inanmaya yönelik içten gelen bir zorlamadır*. Habermas'ın tartışma özgürlüğü ile meşruiyet arasındaki ilişkiye dair görüşleri bakımından, *bu* zorlamanın –inanmaya zorlama– failler yalnızca onun varlığından habersiz olduğu ya da doğası hakkında hata yaptıkları –onu 'daha iyi argümanın zorlaması' sandıkları– zaman etkili olabileceği doğrudur. Baskıcı toplumsal kurumun meşruiyetini kabul ederek failler kendi früstrasyonlarıyla işbirliği yapar. Dönüşlü olarak düşünme kendi başına gerçek toplumsal ezmeyi ortadan kaldıra-

masa bile, failleri kendi meşru arzularının engellenmesine bilinçdışı işbirliği yapmaktan kurtarabilir. Ezmeyi meşruiyetsiz kılmak, gerçek kurtuluş getirebilecek politik eylemin zorunlu bir önkoşulu olabilir.

Dolayısıyla ideolojik vehim durumlarında aydınlanma kendiliğinden, toplumsal kurumların uyguladığı zorlamadan özgürlük anlamında özgürleşme getirmez; acı ve früstrasyonu azaltması ise çok daha az söz konusudur. Eğer bir şey yapacaksa, aydınlanma früstrasyonun farkında olmayı artırır. Baskıcı bir toplumda aydınlanmış failler temel toplumsal kurumlarını reddedecek kadar bilgi sahibi olabilse de, gerçek çıkarlarının nerede olduğu konusunda bundan daha fazla bilgileri olmayabilir, özgür bir toplumda hangi çıkarları oluşturacaklarını öndeyilemek konusunda kendilerine güvenmeyebilirler. Dolayısıyla failler sadece kendi ezilmelerine işbirliği yapmaktan değil, şimdi sürdürdükleri özgür olmayan toplumsal varoluştan da 'özgürleşmedikleri' sürece aydınlanma süreci tamamlanmamış olabilir.

B. BELGELEME

Eğer bir eleştirel teori bilgisel olacak ve bize bilgi verecekse, doğru veya yanlış olabilecek türden bir şey olmalıdır ve bu teorinin hangi koşullar altında yanlışlanacağını ve hangi koşullar altında belgeleneceğini (*confirmed*) bilmek isteriz.

Bir eleştirel teori spesifik olarak tikel bir durumda kullanılmak üzere önerilmiş bir teoridir ve ancak bu durumla ilişkisi içinde bakıldığında doğru olarak anlaşılabilir. Bir eleştirel teorinin içinde uygulama alanı bulacağı bir toplum durumu şu özellikleri taşıyacaktır:

(a) doğrudan doğruya algıladıkları çıkarlarını gerçekleştirmelerini engelleyerek spesifik bir toplumsal grubun faillerini früstre eden bir toplumsal kurum vardır,

(b) toplumun üyelerinin bu kurumu ve getirdiği früstrasyonu kabul etmesinin tek nedeni, kurumun meşru olduğunu düşünmeleridir,
(c) toplumdaki failler, yalnızca tikel bir norm sistemine (ya da tikel bir dünya görüşüne) sıkıca bağlı oldukları için kurumu meşru olarak görürler,
(d) söz konusu norm sistemi (veya dünya görüşü) toplum üyeleri tarafından yalnızca inançlarını zorlama koşullarında oluşturmak zorunda bırakıldıkları için edinilmiş en azından bir öğeyi özsel bir bileşen olarak içerir.
(e) toplumdaki insanlar yalnızca, tam özgürlük koşulları içinde edinebilecekleri inançların meşrulaştırma kaynağı olması gerektiğini düşünür.[143]

O halde bir eleştirel teori tikel bir früstre olmuş fail grubuna (yukarıda (a)'da sözü edilenler) hitap eden çok karmaşık bir kavramsal nesnedir; faillerin kendilerini (yukarıda (a)'dan (e)'ye tarif edildiği gibi) spesifik bir başlangıç esaret ve vehim durumundan kurtardığı ve nihai bir aydınlanma ve özgürleşme durumuna ulaştığı bir sürecin kendi kendisi hakkındaki bilinci olmayı hedefleyecektir. Bir eleştirel teorinin tipik olarak dört ana kurucu kısmı olacaktır:
(A) başlangıçtaki durumdan önerilen nihai duruma geçişin 'nesnel olarak' ('teorik olarak') mümkün olduğunu, yani
  (1) önerilen nihai durumun bir insan toplumu için içkin olarak mümkün olduğunu, yani üretim güçlerinin gelişim düzeyi veri olarak alındığında bir insan toplumunun bu durumda işlev görmesi ve kendini yeniden üretmesinin mümkün olacağını,
  (2) önerilen nihai durumun, eleştirel teorinin hitap ettiği toplumdaki faillerin bilinçli eylemi sonucu gerçekleştirilebileceğini

143. Bkz. yukarıda, s. 104.

gösteren bir kısım,[144]

(B) başlangıç durumundan önerilen nihai duruma geçişin 'pratik olarak zorunlu,' yani
  (1) başlangıç durumunun, bir eleştirel teorinin uygulanma koşullarını yerine getiren bir esaret, vehim ve früstrasyon durumu olduğunu (yukarıdaki (a)-(e) maddeleri),
  (2) önerilen nihai durumun başlangıçtaki durumdan daha az esaret, vehim ve früstrasyon durumu olduğunu gösteren bir kısım

(C) başlangıç durumundan önerilen nihai duruma geçişin, *yalnızca* hitap edilen faillerin eleştirel teoriyi 'kendi kendilerinin bilinci' olarak benimsemesi ve ona göre hareket etmesi olabileceğini öne süren eden bir kısım,

(D) hitap edilen faillerin yaşadığı fiili toplumu analiz eden ve o toplumun bir eleştirel teorinin uygulanması için gereken koşulları hangi biçimde yerine getirdiğini gösteren, yani verili toplumun fiili durumunun eleştirel teori tarafından betimlenen 'başlangıç durumu'nu örneklendirdiğini gösteren bir kısım.

Eleştirel teorinin (A)'dan (C)'ye kadar olan kısımları böylece toplumun belirli soyut niteliklerle (vehim, zorlama, vb.) tanımlanmış bir durumundan bir başka durumuna mümkün ve arzu edilir bir geçişi betimler. (D) kısmı teşhise yöneliktir: hitap edilen faillerin toplumsal yaşamının fiili özelliklerini (A)'dan (C)'ye kadar olan kısımlarda betimlenen soyut koşullarla ilintilendirir ve böylece eleştirel teorinin bu faillerle ilgisini kurar. Eğer Marksizm bu model üzerinden bir eleştirel teori olarak yorumlanmak istenirse, 'başlangıç durumu' mevcut kapitalist üre-

144. Habermas bir eleştirel teorinin spesifik bir toplumsal eylem stratejisi –hele bir taktik– tavsiye etmesi gerektiğini reddeder (TP 37ff); aslında, politik mücadelenin gerçeklikleri ile 'aydınlanma sürecinin organizasyonu' arasında çok yakın ve doğrudan bir bağıntı kurmanın tehlikeli bir hata olduğunu düşünür. Yine de eleştirel teori ütopyacılıktan kaçınacaksa, hitap ettiği faillerin önerdiği toplumsal dönüşümü nasıl başaracağına dair bir açıklama içermelidir.

tim biçimi, 'zorlama'nın aldığı biçim artık değerin temellükü, önerilen 'nihai durum' ise sınıfsız toplumdur ve hitap edilen failler proletaryanın üyeleridir.

(A)'dan (D')ye olan kısımlar olmasa eleştirel teori bir başka ütopyacı fantazi, mümkün olabilecek veya olmayabilecek ve tikel bir toplumun failleriyle ilgili olan veya olmayan bir ideal devlet rüyası olmaktan öteye gitmezdi.

(A) eleştirel teorinin en çok 'empirik toplum bilimi' gibi olan kısmıdır.[145] Neyin sınıfsız bir toplumun kendini yeniden üretebileceği iddiasının belgelemesi, neyin belgesizlendirme olarak sayılacağının belirlenmesi konusunda özel hiçbir epistemolojik sorun yok gibi durmaktadır. (D) kısmı da en azından çok güçlü bir empirik bileşen içerecek, bu bileşen de gerçek bir toplumdaki çeşitli kurumların işleyişinin bir betimlemesi biçimini alacaktır.

Ütopyacılıktan kaçınmak önemli olsa da, bilimcilikten –tüm toplum bilgisi bilimsel bilgidir görüşü– kaçınmak da bir o kadar önemlidir. Frankfurt Okulu'nun üyeleri, sınıfsız toplumun 'kaçınılmaz' gelişini kategorik olarak öndeyilemiyor olmalarını Marksizmin kendi 'eleştirel' versiyonlarının önemli bir ayırt edici özelliği (ve diğer ortodoks versiyonlara olan üstünlüğünün bir işareti) olarak alırlar. Bir toplum teorisi olarak Marksizm mevcut toplumsal düzenin sınıfsız bir topluma dönüşümünün *zorunluluğunun bilgisini* verdiğini iddia eder. Frankfurt Okulu'nun üyeleri söz konusu 'zorunluluğu' 'pratik zorunluluk' diye adlandırdıkları şey olarak açıklamak ister.[146] Yani Marksist toplumdaki faillerin sınıfsız bir toplum getirmek için çok kuvvetli bir gerçek çıkarları olduğunu bilir. Ancak ortodoks Marksist kendini bilimciliğe bağlamıştır ve dolayısıyla 'pratik zorunluluğun' *bilgisinin* mümkün olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla

145. Marksizmin 'eleştirel' versiyonunun bir 'empirisch überprüfbare Geschichtsphilosophie' ['empirik olarak sınanabilir tarih felsefesi'-ç.n.] olduğu farzedilir TP 428, 434, WL 53 [T6 51f].
146. TP 412f, WL 57ff [T6 55ff].

sınıfsız toplumun gelişi 'kaçınılmaz' ise; bu, sınıfsız toplumun gelişinin 'kaçınılmaz' olduğunun teorik olarak öndeyilenebilir olduğu anlamına gelmelidir. Oysa, faillerin nesnel olarak mümkün bir dönüşümü getirmede çok güçlü bir pratik çıkarları olmasından o dönüşümün kaçınılmaz olduğu sonucu çıkmaz. Dönüşümün olup olmayacağı, teorinin öndeyilememize izin vermeyebileceği birçok başka olguya bağımlıdır; özellikle de çok sayıda failin eleştirel teoriyi akla uygun bulması, benimsemesi ve fiilen ona göre davranmasına bağımlıdır. Frankfurt Okulu'nun üyeleri bazen neredeyse, çok sayıda failin özgür kararlarının öndeyilenebilmesinin mümkün olmadığını söylermiş gibidir. Belki de Frankfurt Okulu üyelerinin, faillerin eleştirel teoriyi kabul edeceklerini öndeyilemek için ne kadar güçlü temellerimiz olursa olsun bu karar 'kaçınılmaz' değildir dediklerini; veya *eleştirel* teorinin gerçek *hedefinin* kategorik öndeyilerde bulunmak değil, failleri çıkarlarını en iyi biçimde gerçekleştirmek için rasyonel olarak nasıl davranmaları gerektiği konusunda aydınlatmak olduğunu vurguladıklarını düşünmek daha iyi niyetli bir yaklaşım olacaktır.

Eleştirel teorinin (C) kısmı Lukács'dan uyarlanmıştır. *Geschichte und Klassenbewußtsein*'da (*Tarih ve Sınıf Bilinci*-ç.n.) Lukács, kapitalist üretim biçiminin yalnızca doğru sınıf bilinci taşıyan proletarya eyleminin niyetlenilmiş bir sonucu olarak ortadan kaldırılabileceğini iddia eder.[147]

Lukács'ın kendisi, daha önceki toplumsal devrimci dönüşümlerin kendi çıkarları ya da sınıf durumları hakkında hiçbir doğru kavrayış sahibi olmayan failler tarafından gerçekleştirildiğini kabul eder. Feodalizmin kapitalizme dönüşmesi, burjuvazinin ne yaptığını bilmeyen, fantazi peşinde koşan, ama sınıf çıkarlarının gerçekleşmesine uygun yeni bir toplum yaratmayı başarmış üyelerinin eyleminin bir sonucu olarak meydana gelmiş-

147. Özellikle 'Klassenbewußtsein' [Sınıf Bilinci-ç.n.] ve 'Funktionswechsel des historischen Materialismus' [Tarihsel Maddeciliğin Değişen İşlevi-ç.n.] bölümleri. bkz. yukarıda s. 42.

tir. Kapitalizm altındaki proletarya için de benzeri bir şey niye mümkün olmayabilsin? Elbette, aydınlanmış bir bilinç biçimi proletaryanın eylemini yönlendirmede fevkalade faydalı olabilir ve kendi çıkarları hakkında doğru bir görüşü olmadan proletaryanın kapitalist üretim biçimini ortadan kaldırmayı başarması son derece ihtimal dışı olabilir, ama konu bu değil. Sorun eleştirel teorinin benimsenmesinin gerçek özgürleşme için kesinlikle *zorunlu* olup olmadığı ve zorunluysa hangi anlamda zorunlu olduğudur.[148]

Faillerin eleştirel teoriyi kabul etmesi ve ona göre hareket etmesi kesinlikle zorunlu olmasa bile –özgürleşme başka bir biçimde gelebilir olmuş olsa bile– bir eleştirel teorinin failler tarafından kendi kendilerinin bilinci olarak benimsenebilecek olması, teori için yine de bir kabul edilebilirlik koşulu olabilir. Yani, bir eleştirel teori hitap ettiği failler tarafından anlaşılabilir bir biçimde ifade edilmeli ve faillerin teoriyi kendi durumlarının betimlemesi olarak tanımaları ve eylem için bir rehber olarak kullanmalarına izin vermelidir.

(B) ve (D) kısımları eleştirel teorinin ayırt edici karakteristik özelliğidir.[149] Açıktır ki, bir eleşirel teorinin (D) kısmının hiç bir basit olgusal yanılgı içermemesi, kabul edilebilirliğin zorunlu bir koşuludur. Eğer eleştirel teori, toplumdaki faillerin 'zorlama altında' hareket ettiğini, çünkü ülkedeki gazete, dergi ve radyo istasyonlarının yüzde 85'inin tek bir büyük şirkete ait olduğunu ve bu şirketin elindeki gazete, dergi ve radyo istasyonlarını tikel bir toplumsal grubun çıkarlarına götüren görüşleri yaymak için kullandığını söylüyorsa, ülkedeki gazete, dergi ve radyo istasyonlarının yüzde 85'inin gerçekten de bir şirkete ait olması gerekir.

148. TP 33 [T4 27f].

149. Aslında eleştirel teorinin bazı erken dönem formülasyonlarında (D) diğer bütün kısımları içine almak eğilimindedir. 'Traditonelle und kritische Theorie'de ['Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori'-ç.n.] (1937) Horkheimer eleştirel teorinin "als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil" ['bir bütün olarak kendi kendini açan tek bir varoluşsal yargı'-ç.n.] olduğunu söyler.

Ama eleştirel teorinin (B) kısmını empirist modele yedirmek kolay değildir. 'Bu dünya resmi bu failler için dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemezdir' önermesi bildiğimiz gibi 'Bu failler bu dünya resmini özgürlük koşullarında edinmezlerdi' önermesini içerimler. Eleştirel teori bir özgürlük ve zorlama teorisine hayati biçimde bağımlıdır.[150] Böyle bir teori nereden gelir ve konumu nedir?

Eleştirel teori özgürlük ve zorlama üzerine görüşlerini hitap ettiği faillerden türettiğini iddia eder, yani içindeki özgürlük ve zorlama teorisinin yalnızca hitap ettiği faillerin eylem ve bilinç biçimlerinde örtük olarak varolan görüşlerin daha açık bir formülasyonu olduğu iddiasındadır. Bu da 'içsel eleştiri' ilkesinin bir diğer örneğidir: Zorlanıp zorlanmadıkları ya da özgür olup olmadıkları konusunda nihai yargıç faillerin kendileridir.[151]

Ama kendi özgürlük ya da zorlamaları konusunda *nihai* yargıcın faillerin kendisi olduğunu söylemek, kesinlikle faillerin özgürlük veya zorlama konusundaki hazır yargılarının kesin ve nihai olduğunu söylemek değildir. Eğer durum bu olsa İdeoloji-ekritik gereksiz olurdu. Bir ideoloji teorisinin söylemek söylemek istediği şey faillerin zaman zaman halen farkında olmadıkları bir zorlamaya maruz kaldıklarıdır. Faillerin kendi özgürlük ve zorlamaları hakkındaki nihai yargıç olması demek, yargıları tam özgür, tam bilgilendirilmiş ve üzerinde adamakıllı düşünülmüş olduğu zaman itiraz edilemez demektir.

O halde bir eleştirel teori empirik olarak uygun olmadığı ve hitap ettiği faillerin özgür onayını almadığı sürece,[152] yani özgürlük ve zorlama üzerine ifade ettiği görüşlere hitap ettiği failler (eksiksiz bilgi ve ve tam özgürlük koşullarında adamakıllı düşündükten sonra) katılmadığı sürece kabul edilebilir değildir. Faillerin ifade edilmiş onayının veya onaysızlığının gerçek, yani özgür olduğu 'eksiksiz bilgi ve tam özgürlük koşulları' nedir? Elbette eleştirel teorinin kendisi neyin eksiksiz bilgi ve tam öz-

150. WL 50f [T6 48f].
151. EI 318, TP 34f.

gürlük koşulları sayılacağı konusunda tam ve açık spesifikasyonlar içerir,[153] ancak *bu* noktada bu spesifikasyonları kullanmak bir döngüsellik içerir gibi olacaktır. Başlangıçtan itibaren *C* koşullarının özgürlük koşulları olduğuna katılmıyorsam, eğer *C* koşullarında olacak *olsaydım, o zaman* bunların özgürlük koşulları olduğuna inanacağım olgusundan (eğer bu bir olguysa) etkilenmemiş olabilirim. Eğer bir İk 'eleştirel teoricisi' bana bütün yaşamımı İk'lerin yaşadığı koşullara benzer koşullarda yaşayacak olsam bu koşulların özgürlük koşulları olduğunu anlayacağımı söylerse buna katılabilirim; ama bu bana özgürlük üzerine o koşullarda oluşturacağım görüşlerin 'doğru' görüşler olduğunu hiçbir biçimde telkin etmez.

Bu bölümün başında Frankfurt Okulu'nun, eleştirel teorilerin 'bilimsel' teorilerden temel bilgisel yapı ve belgeleme biçimi bakımından ayrıldığı iddiasını dile getirmiştim.[154] Bilimsel teoriler empirik olarak kati ve gözlem ile deney tarafından belgelenmiş ise bilgisel olarak kabul edilebilirdir; eleştirel teoriler ise empirik olarak kati iseler ve 'nesneleri, yani hitap ettikleri failler tarafından özgür bir biçimde kabul ediliyorsa kabul edilebilirdir. Proletaryaya hitap eden bir eleştirel teori; eğer proletaryanın toplum içindeki nesnel durumunun betimlemesi normal gözlem araçlarıyla belgelenmişse ve proletaryanın üyeleri teoriye ve özellikle teoride özgürlük ve zorlama üzerine ifade edilen görüşlere özgür olarak onay veriyorsa belgelenmiştir. 'Bilimsel' teorilerin çoğu için 'araştırma nesneleri'nin teoriye özgürce onay verip vermeyeceği sorusu ortaya çıkmaz; gezegenler, genler, mikroskobik parçacıklar, vb. onay veremez.

Bir eleştirel teori bir bilimsel teoriden yapısal olarak farklıdır, çünkü 'nesneleştirici' değil 'dönüşlü'dür, yani sadece kendinden farklı bazı nesneler hakkında bir teori değil, aynı zamanda toplumsal teoriler, bu teorilerin nasıl ortaya çıktığı, nasıl uy-

152. TP 36, 41ff [T4 31, 36ff], WL 41f [T6 40f].
153. Bkz. yukarıda, s. 96ff.
154. Bkz. yukarıda, s. 84f.

gulanabileceği, kabul edilebilir olacakları koşullarla da ilgili bir teoridir. Bir eleştirel teorinin merkezi kısmı sunduğu inançların kabul edilebilirlik kriteridir. Kuşkusuz, eleştirel teori bu kriteri, hitap ettiği faillerin zaten kullanmakta olduğunu bulduğu bir kriter olarak *sunar*; ancak eleştirel teori bu kriteri yalnızca kendini bağlamadan betimlemez, *doğru* (ya da en azından doğru olmaya en yakın) bir kriter *olarak* kullanır. Eleştirel teori yalnızca hitap ettiği zavallı cahil yaratıkların, tuhaf epistemik ilkeleri veri olarak alındığında, şu tikel ideolojik dünya resmini kabul edilemez bulacağını söylemez; aynı zamanda ideolojik dünya resminin kabul edilemez *olduğunu* söyler. Failler o dünya resmini kabul edilmez bulurdu ve bu konuda haklı olurdu. Dolayısıyla eleştirel teorinin kendisi, faillerin davranış ve bilinç biçiminden çıkardığı ve onların ideolojik dünya resmininin altını oymak için kullandığı kriter bakımından kabul edilebilir olmalıdır. O halde eleştirel teori nesneleştirici teoriler gibi sadece toplum, toplumun üyeleri ve onların bilinç biçimleri hakkında bilgi vermek değil, aynı zamanda eleştirel teorinin kendisinin ve sağladığı bilginin kabul edilebilir olup olmadığını değerlendirmek için kullanılacak kriteri de sağlamak iddiasındadır. O halde eleştirel teoriyi değerlendirmek için hiçbir nötr yol yokmuş gibi durmaktadır. Eleştirel teorinin sağladığı kabul edilebilirlik kriteri kullanılırsa, teorinin 'kabul edilebilir' olmaya hak kazanması şaşırtıcı olmayacaktır, ancak *başka* herhangi bir kriter kullanmak eleştirel teorinin reddedilmesini, teorinin test edilme koşullarının bütünsel bir parçası yapmak gibi durmaktadır. Kuşkusuz, bir eleştirel teori *en azından* kendi kabul edilebilirlik koşullarını yerine getirmelidir. Yani teorinin hitap ettiği faillerin, meseleyi teorinin 'eksiksiz özgürlük koşulları' olarak tanımladığı koşullarda ele alacak olsalardı, teorinin özgürlük ve zorlama konusunda içerdiği görüşlere onay vereceklerinin doğru olması gerekir.

Özgür onay kriteri sadece eleştirel teorinin merkezi epistemolojik aygıtları için değil, başka kısımları için de geçerlidir.

Şimdiye kadar argümanı basitleştiren, ama artık daha yakından araştırılması gereken bir varsayımda bulunduk.

Eleştirel teorinin hitap edeceği faillerin *hem* acı çektiklerini ve früstre olduklarını *hem de* bu früstrasyonun kaynağını bildikleri varsayıldı. Hangi toplumsal kurumun baskısı altında olduklarını biliyorlar, ama benimsemiş oldukları dünya resmi yüzünden o baskıyı ve o kurumu kabul ediyorlar. Eleştirel teorinin 'kökeni acı deneyimi ve baskıda yatar.'[155] Acı ve früstrasyon hitap edilen faillere eleştirel teoriyi dikkate alma ve toplumsal düzenlemelerini değiştirmek için teoriye göre davranma motivasyonu verir. Faillerin hem früstre olduklarını bildiği hem de früstrasyonlarının kurumsal nedenini bildiği duruma 'standart' durum diyeceğim.

Elbette, insanın nihai nedenini *bilmeden* acı ve früstrasyon *deneyimi yaşaması* mümkündür, özellikle bu neden 'özel mülkiyet' ya da devlet' gibi büyük çaplı bir toplumsal kurum ise. Bu durumdaki failler hâlâ ideolojik vehim içinde olabilir –hatta 'standart' durumdaki faillerden daha derin olarak vehim içinde oldukları, çünkü früstrasyonlarının kaynağını dahi doğru olarak bilmedikleri söylenmek istenebilir– ve deneyimledikleri acıda eleştirel teoriyi benimsemek ve ona göre davranmak için güçlü bir motivasyonları olabilir. Bu durumda eleştirel teori (B) kısmında belirtik olarak, faillere hangi tikel toplumsal kurum ya da düzenlemelerin acılarının kaynağı olduğunu gösteren bir argüman içermek zorunda kalacaktır. Benzeri biçimde, eğer faillerin çektikleri acı konusunda (hiçbir inançları olmamak yerine) yanlış bir teorileri varsa, örneğin bunun Tanrı'dan gelen bir cezalandırma olduğunu veya bütün insanların kaderi olan kaçınılmaz bir acının parçası olduğunu düşünüyorlarsa, eleştirel teorinin onları 'özgürleştirmeden' önce bu yanlış teoriden kurtarması gerekir. Ne faillerin hiçbir inanç taşımadığı durum ne de yanlış inançlar taşıdıkları durum için eleştirel teoriyi genişletmek ger-

155. EI 344, 349 [T1 283f, 287f], WL 47ff [T6 45ff].

çekten zorunludur. Eleştirel teori *her* halükârda bir toplumsal kurum ile faillerin çektiği acı arasındaki uygun bir nedensel ilişkinin varlığına kendini bağlamıştır ve tek sorun bu ilişkiyi, özgürleştirilecek faillere sunulduğu biçimiyle eleştirel teoriye eklemeye değip değmeyeceğidir. Bu ilişkinin geçerli olduğunu zaten biliyorlarsa bunun onlara anlatılmasına ihtiyaçları yoktur. Ama 'standart' durumda bile eğer eleştirel teorinin faillerin çektiği acının kaynağı olarak, ister örtük ister belirtik bir biçimde, yanlış toplumsal kurumu gösterdiği ortaya çıkarsa eleştirel teori yanlışlanır.

Son olarak, Frankfurt Okulu'nun bazı üyeleri şimdiye kadar ele eldığımızdan bile 'daha derin' ideolojik vehim durumları olduğunu düşünür. Özellikle Marcuse ve Adorno'ya göre modern sanayi toplumları toplum üyelerinin iç dünyası üzerinde bile o kadar geniş bir denetim uygular ki, faillerin früstre ve sefil olduklarınının tümüyle farkına varmalarını engeller. Bu tür toplumlarda failler kendi mutsuzluklarının tam ve doğrudan deneyiminden bile yoksundur. Toplumun o kadar muktedir olduğunu farzedelim ki, faillerin sahip oldukları bazı dilek ve arzularını tanımalarını ve ifade etmelerini engellesin. O zaman bu arzuların früstrasyonunun tam olarak bilince taşınmasına muhtemelen hiçbir zaman izin verilmeyecektir: früstrasyonun açık bir biçimde tanınması kabul edilemez bilinçdışı arzunun tanınmasına götürebilir. Sonuç ne idiği belirsiz sıkıntı, başıboş memnuniyetsizlik, irrasyonel davranış örüntüleri, vb. –kısacası, esas olarak olduğundan farklı görünen bir früstrasyon ve mutsuzluk durumu– olacaktır.

Bu durumda eleştirel teorinin ilk görevi, failleri bazı (bilinçdışı) arzularının früstre edildiğinin farkına vardırmak olurdu. Eleştirel teorinin savunucuları bu bilinçdışı arzuları faillere, onların apaçık (*overt*) davranışları temelinde atfeder; toplum üyelerini bazı bilinçdışı arzularının früstre olduğu konusunda ikna etmenin en bariz yolu, onlara kendi davranışlardan çıkarılmış

kanıt göstermektir. 'Özgür onay' ilkesi eleştirel teorinin bu parçası için de geçerli olduğundan; eleştirel teorinin hitap ettiği failler kendilerine atfedilen 'bilinçdışı arzuları' özgürce kendi arzuları olarak tanımalı ve mutsuz ve früstre olduklarına özgürce katılmalıdır. Yalnızca failler mutsuz olduklarına katıldıklarına. eleştirel teori bu faillerin acılarının kaynağının sahte meşruiyet iddia eden toplumsal kurumlarda olduğunu ortaya çıkarmaya doğru yol alabilir.

Ama toplumdaki faillerin gerçekten de yaşamlarından tümüyle memnun olduğunu ve hiçbir gizli früstrasyon işareti vermediklerini farz edelim. Belki de toplumsal kurumları öylesine muktedir ve etkilidir ki, toplum üyelerinin mevcut kurumsal çerçevede tatmin edilemeyecek arzuları, bilinçdışı biçimde de olsa, oluşturmasını engelleyebilir. Bu, faillerin özgürleştirilmesi gereken esaret ve vehim yüklü bir 'başlangıç durumu' olmaya uygun bir durum mudur? Marcuse'nin betimlediği 'ideolojik vehim' durumları, sıklıkla faillerin bilinçdışı ve tatmin olmamış arzulara sahip oldukları –mutsuz früstre oldukları– durumlardan çok faillerin sığ ve çekici olmayan yaşamlar sürdürdükleri ya da fazla özlem taşımadıkları durumlardır. Eğer samimi olarak yaşamlarından memnun olduklarını beyan ederlerse ve eğer elimizde gizliden gizliye früstre olduklarına dair davranışları bakımından hiçbir kanıt yoksa hangi standartla bu yaşamları 'fakir' ya da 'sığ,' failleri de 'aydınlanma'ya muhtaç olarak yargılayabiliriz? Bu sorunun cevabı, 'iyi yaşam' standartlarının ne olduğunu 'kültür geleneği'nden çıkartabileceğimizdir. Bu görüşlerin ifadesi belli sanat eserlerinde, dinsel ve metafizik doktrinlerde bulunabilir veya tikel estetik ya da dinsel deneyimlerden türetilebilir. Bu iyi yaşam imgeleri önemli ölçüde ütopyacıdır; olamayacak durumları betimlerler. Yeni Kudüs diye bir şey yoktur, ama failler orada yaşamasa da gayet mutlu olabilir. Hatta Yeni Kudüs'te yaşamamayı gelenekleri icabı tercih *edebilirler*; Yeni Kudüs yokluğuna üzülmemeleri, eğer yaşamları onsuz da tat-

minkârsa, onları eleştirmek veya aydınlanmaya muhtaç olduklarını düşünmek için yeterli temel gibi durmamaktadır. Bazı toplumlarda geleneğin ütopyacı içeriğinin *gerçekleştirilebilecek* kadar olanının gerçekleştirilmiş *olduğuna* dair bir inanç olabilir. Eğer bu inanç varsa eleştirel teori, geleneklerinin ütopyacı içeriğinin gerçekleştirdiklerinden ne kadar daha fazlasını gerçekleştirebileceklerine dair failleri aydınlatabilir.

İdeologiekritik'e kültürel geleneğin ütopyacı içeriğinden yaklaşmak daha ziyade seçkinci bir girişim gibi görünebilir. Toplum, ezilmiş bir gruba dayattığı ve yaşanmış bir acı nedeniyle değil, kültürel bir seçkinler grubunun nevrastenik duyarlılıklarını tatmin etmede başarısız göründüğü için eleştirilmektedir. Kuşku yok ki, 'Her şey korkunç ve bizim onların korkunç olmak zorunda olmadıklarını anlamamız engellendi' demek eyleme geçmek için 'Her şey yolunda ve bizim her şeyin çok daha iyi olabileceğini anlamamız engellendi' demekten çok daha güçlü güdüler sağlar, ama bu yaklaşımın elitist olması için hiçbir içkin neden yoktur. Toplumdaki failler hallerinden tümüyle memnun olabilir, ama algılamadıkları bir zorlamadan azat edilseler varoluş biçimlerinin onursuz olduğunu, kendi kendisine yön vermediğini, tatmin edici estetik deneyimler sağlamadığını, vb. anlayabilecek duruma gelebilirlerdi; *her* fail bunu anlamaya ve uygun yeni arzular geliştirmeye muktedir olabilir.

Dolayısıyla birbirinden oldukça farklı dört 'başlangıç durumu'nu ele aldık:

(1) failler acı çekmektedir ve hangi toplumsal kurum ya da düzenlemenin buna neden olduğunu bilmektedir;
(2) failler acı çekmektedir, ama ya nedenin ne olduğunu bilmemektedir ya da neden hakkında yanlış bir teoriye sahiptir;
(3) failler görünüşte hallerinden memnundur, ama davranışlarının analizi farkında olmadıkları gizli früstrasyondan mustarip olduğunu göstermektedir;

(4) failler hallerinden fiilen memnundur, ama yalnızca 'normal' ahvalde geliştirmiş olacakları ve mevcut toplumsal düzen çerçevesinde tatmin edilemeyecek belli arzuları geliştirmeleri engellendiği için.

Habermas bir eleştirel teorinin etkisi için birbirinden çok az farklı iki betimleme verir: (A) eleştirel teori tanımlanabilir acıyı azaltmayı hedefler, (B) eleştirel teori bir 'Prozeß der Selbstaufklärung vergesellschafterer Individuen über das was sie wollen würden, wenn sie wüßten, was sie wollen könnten' başlatır.[156] (A) (1) ve (2)'ye uyar ve (3)'ü de içine alacak biçimde genişletilebilir, ama (4)'ü değil. Öte yandan (B) (4)'e gayet iyi uyar, ama (1)'e değil. (1)'de faillerin sorunu ne *isteyebileceklerini* bilmemek değildir: istedikleri şeyin çektikleri acının azalması olduğunu bilmektedirler; bilmedikleri daha çok, meşru, rasyonel ve gerçek çıkarlarının peşinde gitmeleriyle uyumlu bir biçimde hareket edebilecekleri ve bu yoldan acılarını hafifletebilecekleridir.

Yine de (B), anlaşılmaz ve pek de uygun olmayan bir biçimde olsa da, önemli bir olguyu ifade eder: *tüm* ideolojik vehim durumunda temel olan, faillerin bilinç biçimlerinin yapay olarak sınırlandırılmış olmasıdır; yani failler kendileri için gerçek imkânlar olarak algılayabilecekleri şeylere getirilmiş sınırlandırmalardan mustariptirler. (4) durumundaki failler imkânları konusunda sınırlı bir algıya sahiptir, çünkü normal koşullarda geliştirmiş olabilecekleri belli arzuları taşıyor olmayı bile tahayyül edemezler. (1) durumundaki faillerin 'sınırlı imkânlar'ı vardır, çünkü kendilerini acılarına meşru hiçbir alternatif sahibi değilmiş gibi görürler.

Durum (4) Frankfurt Okulu'nun korkulu rüyasıdır. Bu, üyelerinin kolayca tatmin edilemeyecek arzular geliştirmelerini bi-

156. Yani, bir eleştirel teori 'toplumsallaşmış bireylerin, eğer ne isteyebileceklerini bilselerdi isteyecekleri şey konusunda bir kendi kendilerini aydınlatma süreci' başlatır. TG 281, TW 118f, 134ff, 137 [T5 160f, 72ff, 74], TG 146f.

le engelleyebilecek kadar bütünsel ve etkili bir toplumsal denetimin olduğu bir toplumun heyülası, zincirlerinden hakikaten memnun bir mutlu köleler toplumudur. Bu, şu anda var olan bir toplum durumuna dair gerçekçi bir görüş değil, bir korkulu rüyadır. (4) durumunda tahayyül edilen bütünsel denetim muhtemelen mümkün olmasa da, bazı toplumları *hem* bazı arzuları früstre ettiği hem de başka arzuların oluşturulmasını bile engellediği için eleştirmek isteyebiliriz.

Başlangıç durumu durum (3) veya durum (4)'e yaklaştığı ölçüde eleştirel teorinin ilk görevi faillerin kendi acı, früstrasyon ya da mutsuzlukları hakkındaki farkındalığını artırmak ya da onları mevcut varoluş biçimlerinin sınırlamalarından hoşnutsuz kılmaktır. O halde, bir eleştirel teorinin savunucularının, teorinin hitap ettiği failler arasında 'direniş'le karşılaşması şaşırtıcı olmamalıdır. Birçok durumda failler sadece ideolojik vehimden mustarip olmayacak, aynı zamanda çeşitli toplumsal 'uyuşturucu'ların etkisi altında olacağından; yani mevcut topluma, meşru olduğuna inandıkları için değil özgürleşmenin tehlikeye atacağı bir dizi 'yanlış' tatmin biçimi dolayısıyla bağlı olacaklarından bu direniş de artacaktır.[157]

O halde, mevcut herhangi bir toplumun 'ideolojik bilinç biçimi'nin analizi gayet karmaşık bir iş olacak; normatif inançlar yüzünden kabul edilmiş bilinçli ve bilinçdışı früstrasyonların bir açıklaması, toplumdaki faillerin geliştireceği (ama geliştirmelerinin engellendiği) arzu türleri hakkında iddialar ve 'yanlış' tatmin biçimlerinin işleyişlerinin betimlemelerini içerecektir. Uyuşturucuların kullanımı, ideolojik vehmin temel örüntüsü üzerinde bir süslemedir: bilincin sınırlandırılması yoluyla baskının ve acının meşrulaştırılması. Yine de 'özgür onay' ilkesi hâlâ geçerlidir; bir tatmin biçimi yalnızca bir durumda 'uyuşturucu'dur: bu durum ise faillerin kendilerinin söz konusu tatmin bi-

157. 'Ersatzbefriedigung' ['sahte tatmin'-ç.n.] ZL 181f, TG 258f, KK 79'da tartışılmıştır.

çimine müptela olmanın kendi çıkarlarına olmadığına eksiksiz bilgi ve tam özgürlük koşulları altında katılacakları durumdur.

Bir eleştirel teori normal yollardan empirik olarak belgelenmelidir; ayrıca bir eleştirel teori kendisi için, yalnızca ideal konuşma durumundaki failler tarafından özgürce kabul edilmek veya reddedilmek suretiyle *kesin olarak* belgelenebileceğini söyler. İdeal konuşma durumunda değiliz ve muhtemelen asla da olmayacağız, ama yine de ideal konuşma durumuna hangi somut durumların daha yakın olduğunu ve hangilerinin daha az yaklaşık olduğunu kabaca söyleyebilecek durumda olabiliriz; verili bir durum ideal konuşma durumuna ne kadar yakın olursa, faillerin ifade edilmiş onayı veya onay vermemesi de o kadar fazla ağırlık taşımalıdır.

O halde, faillerin eleştirel teoriyi benimsediğini ve tavsiye ettiği eylem akışını (eleştirel teorinin (A) (2) kısmını takip ederek) gerçekleştirdiğimizi farz edelim. O zaman önerilen 'nihai durum'un meydana gelmesi gerekir; eğer meydana gelmiyorsa ya da nihai durum içkin olarak kalımlı değilse, eleştirel teori belgesizlendirilmiştir. Eğer önerilen nihai duruma varılmışa (ve bu durum kalımlıysa) bu durumdaki failler, aydınlatıldıklarına ve özgürleştirildiklerine ve eleştirel teorinin özgürleşme ve aydınlanma sürecinin doğru bir açıklamasını verdiğine özgürce katılmalıdır. Yani eski durumlarının, eleştirel teorinin betimlediği gibi bir esaret, früstrasyon ve vehim durumu olduğuna ve mevcut durumlarının daha çok özgürlük ve tatmin durumu olduğuna ve bu durumda kendi doğru çıkarları hakkında daha doğru bir görüşleri olacağına katılmalıdırlar. Son olarak, eleştirel teori bilgisinin ve onun başlattığı dönüşlü olarak düşünme sürecinin, özgürleşmelerini sağlayan mekanizma olduğunu özgür olarak teslim etmelidirler. Eğer failler bu karmaşık özgür onayın herhangi bir parçasını reddederse –örneğin, 'nihai durum'u yaşayıp da

orijinal durumda daha iyi durumda olduklarına karar verirlerse– eleştirel teori belgesizlendirilmiş demektir.

Burada söz konusu olan özgürleşme 'gerçek' özgürleşme olmalıdır. Yani ezilmiş faillerin kendi früstrasyonlarıyla artık gönüllü olarak işbirliği yapmaması yeterli değildir; temel toplumsal kurumlarda yaşanmış acıyı ortadan kaldıran ve failleri eleştirel teoriyi benimsemeye motive eden insani imkânların sınırlandırılmasını iptal eden bir değişiklik olmalıdır.[158]

Başlangıçtaki ideolojik vehim durumu bir *farklılaştırıcı* ezme durumu, yani bazı grupların diğerlerine göre – hatta doğrudan doğruya onların zararına olarak – fayda sağladığı bir durumdu. Eleştirel teori mahrum bırakılmış ve ezilmiş grubun üyelerine hitap eder; ama bu, eleştirel teorinin götüreceği 'özgürleşme'nin hâkim grupları bazı belli avantajlarından yoksun bırakacağı anlamına gelir. Toplumun özgürleştirici dönüşümünün şiddet içermesi gerekmez –ayrıcalıklılar eleştirel teorinin doğruluğunu özgürce kabul *edebilir* ve gönüllü olarak ayrıcalıklarından vazgeçebilir– ama ekseriyetle şiddet içerseydi bu hiç de şaşırtıcı olmazdı. Ayrıcalıklı grubun üyeleri de eleştirel teoriye özgürce onay vermeli ve başlattığı sürecin bir özgürleşme ve aydınlanma süreci olduğuna katılmalı mıdır?

'Özgür onay' şartının ele alınış biçiminde hafif bir muğlaklık varmış gibi durmaktadır. Habermas'ın genel görüşü şudur: bir teori, ideal konuşma durumundaki *tüm* faillerin evrensel onayını alır idiyse 'bilgisel olarak kabul edilebilir'dir. Öte yandan belgeleme tartışmasında farkında olmadan yön değiştirmek ve hitap ettiği faillerin özgür onayını, toplumun diğer üyelerinin ne dü-

158. Muhakkak ki, Habermas birçok kere kendi üzerine dönüşlü olarak düşünmenin 'pratik sonuçları'nın 'Einstellungsänderungen' ['tutumları değiştirme'-ç.n.] olduğunu söyler (TP 44 [T4 39f], PS 236, 238, 248, 250f, 253, 255 [T3 199, 201, 210ff, 215f]) ve psikanaliz durumunda faillerin inanç ve tutumlarındaki değişiklikler yeterli *olabilse* de eleştirel bir toplum teorisinin nihai amacı olamaz: toplumun zorlayıcı kurumları yerli yerindeyse, ezilmiş faillerin bu kurumların meşruiyetine inanma zorlamasına karşı bir iç özgürlük kazanmış olmaları yeterli değildir. Bkz. KK 392f, TP 9f [T4 1f].

şündüğünden bağımsız olarak alıyorsa kabul edilebilir bir eleştirel teoriden konuşmaya başlamak da zor değildir: Sonuçta eleştirel teorinin acısını hafifletmeye çalıştığı ve çıkarlarını beslediğini iddia ettiği failler bunlardır. Eleştirel teori onlara hitap etmediği için hâkim sınıfın eleştirel teoriye vereceği onayın ne biçim alabileceği açık değildir: Hâkim sınıf, *kendilerinin de* özgürleştiğine ve aydınlandığına katılmalı mıdır, yoksa ezilmişlerin özgürleştiği ve aydınlandığına katılmaları onlar için yeterli midir? Eğer eleştirel teori doğru ise, hâkim sınıfın üyeleri dar bir bilinç biçiminden mustarip demektir –iletişim yapısının herkes için çarpıtılmış olduğu bir toplumda yaşamaktadırlar– ama bu sınırlandırma onların arzularını früstre etmez, onların yararına çalışır.

Tikel bir toplum içindeki failler ideolojik vehim ve zorlamadan kurtulmuşsa, eskiden hâkim olan sınıf da dahil olmak üzere *tüm* faillerin şimdiki özgürleşmiş hallerini eski 'başlangıç' durumuna tercih etmeleri ve doğru çıkarlarının nerede yattığına dair daha doğru bir görüşe varmış olmaları eleştirel teorinin açık niyetidir. Bu nasıl mümkündür?

İdeolojik vehmin hâkim sınıfın üyelerinin 'yararı ve avantajına' işlediğini söylemek yalnızca şu anlama gelir: *o zamanki haliyle verili toplumsal sistem içinde* hâkim grubun üyesi olmak ezilmiş grubun üyesi olmaktan daha iyidir, yani *bu* toplumsal düzende olabildiğince normatif iktidar sahibi olmak iyidir. Bu hiçbir zaman hâkim sınıfın üyelerinin kendilerinin de ağır biçimde früstre olmadıklarını içerimlemez ve aynı zamanda eğer özgür seçim yapma imkânları olsaydı tercih edecekleri toplumsal sistemin hangisi olduğu konusunda hiçbir şey içerimlemez. Dolayısıyla bir eleştirel teorinin başlattığı süreç hakikaten bir özgürleşme ve aydınlanma süreciyse, hâkim sınıfın üyelerinin bu sürecin sonunda kendi ayrıcalıklarının uyuşturucular, maruz kaldıkları çok daha ciddi ve sinsi früstrasyon biçimlerini maskelemeye hizmet eden tatmin biçimleri olduğunu görmesi ve kabul etmesi gerekir.

Eğer eleştirel teori başarılı bir özgürleşme ve aydınlanma sürecinin 'kendilik-bilinci' haline gelirse, bunun anlamı eleştirel teorinin hitap ettiği grubun *pozitif* anlamdaki ideolojisi haline geldiğidir.[159] Yerici anlamda bir ideoloji sadece *yanlış* bilinç değildir; 'çarpıtılmış' ya da 'irrasyonel' biçimde de olsa 'akıl'dır. Bilinç biçimi ideolojik olan failler istekleri, ihtiyaçları ve çıkarları konusunda *bütünüyle* vehim içinde değildir; öyle olsalardı, İdeologiekritik'in ana yöntemi olan 'içsel eleştirinin ulaşamayacağı bir noktada olurlardı. İdeologiekritik, yalnızca eleştiri araçlarının ta kendisini faillerin kendi bilinç biçiminden –iyi yaşam konusundaki görüşlerinden, normatif epistemolojilerinde yer alan özgürlük, doğruluk ve rasyonellik nosyonlarından– çıkartabiliyorsak mümkündür. İnsan arzu ve özlemlerini kendilerine karşı çevirmesi ve onları baskıyı artırmak için kullanması ideolojinin özel sinsiliğidir. Bu özlem ve arzular ideoloji içinde bir tür ifade bulur ve bunu yaptıkları ölçüde ideolojinin 'ütopyacı bir çekirdeği' vardır. Eleştirel teorinin görevi de bu ütopyacı çekirdeği serbest bırakmaktır.[160] İdeolojik bir bilinç biçiminin ortaya çıkışını betimlerken eleştirel teori faillerin bu bilinç biçimini edinmesinin nasıl rasyonel olduğunu –temel arzularının gelişimi, ifadesi ve tatminine normatif inançları çerçevesinde hangi yoldan izin vermiş gibi durduğunu– gösterir, ama eleştirel teori aynı zamanda bu ihtiyaç ve arzuların bulduğu tikel ifade biçiminin hangi yoldan kendi kendini yok edici olduğunu, nasıl bazı arzuların gelişimini engellediğini ve başka arzuların tatminini früstre ettiğini de göstermelidir. Eleştirel teorinin pozitif görevi kültürel geleneğin 'ütopyacı içeriğini kurtarmak', yani hakiki insan istekleri, değerleri, ihtiyaçları ve özlemlerini ideolojik ifade biçimlerinden 'ayırmak'tır;[161] ancak o zaman failler istek ve

159. Bkz. yukarıda s. 39-44.
160. TP 42, 267f [T4 37, 239f] EI 340, 344 [T1 280, 283f], PP 29f, WL 51ff, 63, 104f [T6 50ff, 60f, 99f].

ihtiyaçlarının doğru algısına ulaşmayı ve gerçek çıkarları konusunda doğru görüşler oluşturmayı ümit edebilir.

C. EPİSTEMOLOJİ

Bir eleştirel teorinin ne olduğu ve nasıl belgelendiğini gördükten sonra geriye iki soru kalıyor:

(A) Bir eleştirel teori bilgi veya Wissenschaft mıdır?

(B) Bir eleştirel teori temel epistemik yapısı bakımından bilimsel teorilerden farklı mıdır?

Habermas için bir 'Wissenschaft' başarılı eylem için güvenilir rehberlik sağlayan ve 'belli' kamusallık ile öznelerarasılık koşullarını yerine getiren, sistematik olarak birbiriyle bağlantılı bir önermeler bütünüdür. Yani önerilen bir Wissenschaft'ın bir potansiyel eylem alanı ile bağlantısı olmalıdır ve bu alanda yapılan eylemin başarısı konusunda göreceli olarak açık, 'kamusal' kriterlerimiz olmalıdır. Üzerinden kamyon geçerken köprü ya ayakta kalır ya da yıkılır; piyanoda bazı tuşlara basan birisi bir üçlük akort çıkarmayı ya başarmıştır ya da başarmamış; hastaneye düştüğünde bomba ya patlar ya patlamaz. Faillerin ne zaman sağlam bir köprü, üçlük akort ürettiği ya da bir hastane bombaladığı konusunda göreceli olarak açık, üzerinde anlaşılmış kriterlerimiz vardır. Dahası, eğer bir önermeler bütünü bir Wissenchaft oluşturacaksa, birdenbire sahnede beliren ve açıklanamaz bir biçimde başarılı eylem için bir güvenilir rehber olduğu ortaya çıkan bir kara kutu olmamalıdır; Wissenschaft vahiy değildir. Bir Wissenchaft'ın argümanlı bir yapısı olmalıdır ve nasıl ve niçin 'işe yaradığı,' parçalarının birbiriyle olan ilişkisi gibi konularda bu yapıyı kullanmayı öğrenenlerin bir açıklama vermesine, tikel önermeler için kanıt göstermesine ve eleştiriye karşı savunmasına, vb. izin vermelidir ve bütün bunlar öz-

161. ZL 177, 181f, ZR 50, WL 74f, [T6 72].

nelerarası olarak tanınmış belli argümantatif inandırıcılık ve kanıt standartlarına göre yapılmalıdır.

Geleneksel empirizm bu 'kamusallık' şartını yanlış anlamış ve onu öznelerarası evrensel özgür anlaşma imkânıyla değil, 'gözlem'le ve nihai olarak bir tür doğrudan duyusal uyarım ile bağlantılandırmıştır. Bu hatayı yapmak kolaydır. Gözlem önermeleri, üzerinde yaygın öznelerarası anlaşma olacak önermeler arasındaki en çarpıcı örnektir, ama empirik bilgimizde bu kadar merkezi bir rol oynamalarının nedeni 'duyuma en yakın duran' önermeler olmaları değil, bunlar hakkındaki konsensüsün son derece yaygın ve sorunsal olmaktan uzak olmasıdır.[162]

Eleştirel teoriler 'özgürleştirici eylem' alanı ile bağlantılıdır. Özgürleşmenin başarısı ve başarısızlığı konusunda açık, 'kamusal' kriterler var mıdır? Başarı veya başarısızlık için kamusal kriterleri olmak sadece faillerin özgürleşip özgürleşmediği konusunda anlaşmaya varabilmeleri anlamına geliyorsa, *ilke olarak* bir eleştirel teorinin kamusallık koşulunu yerine getirmesini engelleyecek hiçbir şey olmazdı gibi durmaktadır. Özgürleşme başarısızlığa uğrayabilir; failler özgürlük hakkında eleştirel teoride vücuda gelen görüşleri kabul etmeyi düzenli olarak reddedebilir veya belli inanç veya özellikleri zorlama koşulları altında edindiklerini görebilir, ama tam özgürlük koşullarında olmuş olsalardı bile bu görüşleri yine de edineceklerini savunabilirler; son olarak, eleştirel teorinin önerdiği 'özgürlük' durumunu yaşadıklarında bu durumun kendilerine beklenmedik ve hoş görülemez yükler dayattığını ve terk edilmesi gerektiğini keşfedebilirler. Özgürleşme sürecinin bir başarısızlık ya da başarı olup olmadığı, faillerin üzerinde anlaşabileceği bir şeydir.

Yine de bunun kamusallık şartıyla ilgili önemli noktayı kaçırdığı düşünülebilir. Kamusallık doğrudan doğruya duyuya bağlı olmasa da, sadece faillerin konsensüse ulaşır olacağı bir

162. Quine'ın 'Epistemology Naturalized' ['Doğallaştırılmış Epistemoloji'-ç.n.] makalesi, Quine (1969) içinde, özellikle s. 84ff.

durum anlamına gelemez. Kriterlerin 'kamusal' olması, değerlendirilen tikel teoriden bir tür bağımsızlık sahibi oldukları, rekabet halindeki görüşler arasında nötr olmalarını sağlayan bir biçimde formüle edilebilecekleri anlamına gelmelidir.[163] Bir köprü inşa etmek konusunda hangi görüşlere sahip olursak olalım, eğer böyle görüşlerimiz varsa, köprünün ayakta kalması ne demektir biliriz. Özgürleşmenin başarısı konusundaki kriterler genelde böyle bir nötr olma durumu veya bağımsızlık taşımaz. Eleştirel teori yaşanmış acının hafifletilmesine yöneldiği ölçüde, bu deneyim özgürleşme başarısı konusunda açık bir negatif kriter verecektir, ama gördüğümüz gibi birçok durumda eleştirel teori faillerin tam farkında olmadığı bir früstrasyona neden olan bir bilinç sınırlandırmasına yöneliktir. Bu durumda, özgürleşmede 'başarı'nın standartları yalnızca eleştirel teoriyi benimseme ve ona göre davranma esnasında ortaya çıkar.[164]

'Kamusal standartlar'ın nötr olması, aynı zamanda kültürel tarafsızlık ya da tikel bir kültürel bağlamdan bağımsızlıktır. Eylemin başarılı olup olmadığının belirlenmesinin, tikel bir kültürün spesifik alışkanlıkları, tutumları ve becerilerinin edinilmesi ve geliştirilmesine mümkün olduğunca az bağımlı olması gerekir. Bu belirleme yalnızca, bilinç biçimlerinin kültürel içeriğinden bağımsız olarak tüm insan faillere açık olan çok 'sınırlı' bir tür deneyimi şart koşmalıdır.

163. Bkz. yukarıda, s. 121f.

164. EI'de benim burada sunduğum görüşle uyuşmuyor gibi duran bir çarpıcı pasaj vardır. EI 325'te [T1 266] Habermas psikanalitik 'yorumlar'dan söz ederken bu tür yorumlar durumunda 'Erfolg und Mißerfolg sind hier nicht ... intersubjektiv verifizierbar' ['başarı ve başarısızlık burada öznelerarası olarak doğrulanamaz'-ç.n.] der. ZL 302'deki paralel bir pasaj, psikanalitik durumlarda 'die Kriterien des Erfolgs lassen sich nicht operationalisieren; Erfolge und Mißerfolge sind nicht, wie etwa die Beseitigung von Symptomen, intersubjektiv feststellbar' ['Başarının kriterleri işlemselleştirilmeye direnir. Başarı ve başarısızlıklar, semptomların *giderilmesi* gibi, *öznelerarası* olarak belirlenemez'-ç.n.] der. Dolayısıyla, 'yorumlar'ın 'intersubjektiv verifizierbar' olduğunu reddederken, Habermas'ın yalnızca başarı için *işlemsel*, kamusal kriterleri veremeyeceğimizi öne sürdüğünü düşünüyorum. Bütün mesele, başarılı eylemin başka kamusal kriterleri olabilmesidir. Bkz. PS 238 [T3 201].

Özgürleştirici eylemin başarılı olup olmadığını belirlemek, 'sınırlandırılmış bilimsel deneyim'e başvururken dışlanması gereken karmaşık, belirtik olmayan kültürel örüntü ve tutumların maharetli bir biçimde ve kendini karşısındakinin yerine koyarak bağdaştırılmasını gerektirir. Bilimsel teorilerle karşılaştırıldığında bir eleştirel teorinin merkezi ve karakteristik önermeleri bir tikel tarihsel ve kültürel bağlama çok daha çaresizce gömülü gibi durur. Doğrudan gözlem dile getiren basit önermeler durumunda 'gerçek' onay, bir geniş ve çeşitli koşul dizisi içinde ifade edilmiş onay ile örtüşür gibidir. Çok baskıcı toplumlarda bile basit empirik önermelere gerçek 'onay' mümkün gibi durmaktadır; bu onayın aşırı baskıcı toplumsal koşullarda verildiğini biliriz –bunu failler de bilebilir– ama bu önemli değildir. Bu durum eleştirel teorilerin durumuyla güçlü bir zıtlık içindedir; eleştirel teorilere verilecek onay veya gösterilecek muhalefet toplumsal 'çevre'deki her tür 'zorlama'ya son derece hassastır ve ifade edilmiş onay veya muhalefetin 'gerçek' onay veya muhalefet olduğunu basit bir şeymiş gibi muhakkak olarak görmemek gerekir: Faillerin 'gerçek' onay verebilecek veya muhalefet edebilecek güçte olacakları koşullar dikkatlice ve titizlikle bir araya getirilmelidir.

Bilimsel teoriler ile eleştirel teoriler arasındaki bu farklar teslim edilse bile, bunlar 'bilgi' ile başka bir şey arasındaki kategorik farklar olmaktan çok, derece farkları gibi durmaktadır. Eğer bilgi temelde, eylem için üzerinde öznelerarası özgür bir anlaşma olabilecek 'başarılı yönlendirme' sağlayan şey ise –önceden saptanmış, 'nötr' başarı standartlarının varlığı, öznelerarası anlaşmanın 'özgürlüğüne' katkıda bulunduğu ölçüde önem kazanan bir tali sorun ise– eleştirel teori bir bilgi biçimi olurdu. Eğer failler bilinç biçimlerinin hangi kısımlarının dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez olduğu konusunda özgürce anlaşmaya varabiliyorsa ve bu anlaşma başarılı olacağı konusunda

hepsinin anlaşabildiği bir eylem rehberi olarak kullanılabiliyorsa; örneğin bilinç biçimlerinin dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilemez kısmından vazgeçmenin ileride früstrasyon düzeylerini düşürme sonucu vereceği konusunda anlaşabiliyorlarsa, 'dönüşlü olarak düşünüldüğünde kabul edilebilirlik' şartı *bilgisel* bir şarttır.

Eleştirel ve biçimsel teoriler önemsiz ve ilginç olmayan bir anlamda birbirine benzer: her ikisi de 'empirik' bilgidir; her ikisi de yalnızca deneyimle belgelenebilir. Ama eleştirel teorinin dayandığı 'deneyim' sadece gözlem değil, aynı zamanda 'Erfahrung der Reflexion' ['Kendi üzerine dönüşlü olarak düşünme deneyimi'-ç.n.] da içerir.[165] Bilimsel teoriler ile eleştirel arasında epistemik konum ya da bilgisel yapı bakımından varolan her fark 'dönüşlü olarak düşünme'nin eleştirel teorinin belgelenmesinde oynadığı role atfedilmelidir.

Eleştirel teoriler, bir bilinç biçiminin tutum ya da normatif inanç gibi parçalarının 'yanlış' olduğunu gösterme iddiasındadır ve dolayısıyla esas sorun bir eleştirel teorinin bir bilgi ya da bilgilenme olabileceğini göstermekte yatar. Eğer bir eleştirel teori bir tür bilgiyse (ve eğer doğalcılığı reddediyorsak), *bilimsel* bir tür bilgi olmayacağı apaçık gibi durmaktadır: Normatif inanç 'örnekleri' nasıl incelenebilir? Hipotetik-dedüktif yöntem nasıl uygulanabilir? İdeolojik inanç ve tutumlar, gözlemlenmiş negatif örnekler gösterilerek değil; dönüşlü düşünmeyi teşvik ederek, yani bu inançları ve tutumları taşıyan faillerin onları nasıl edinebildiklerininin farkına varmalarını sağlayarak çürütülür.

O halde eleştirel teoriler ile bilimsel teoriler arasında varolduğu iddia edilen farkın dönüm noktası, faillerin belli inançları, örneğin normatif inançları, nasıl edinebilmiş oldukları bilgisinin gözleme dayalı bir bilgi olmamasıdır. 'Gözlem'i faillerin inanç edinme sürecine ulaşmanın uygun olmayan bir biçimi yapan nedir? Frankfurt Okulu üyelerine göre, ancak gözlemlenen nesne

165. EI 9 [T1 vii], EI 325, Bkz. PS 161ff, 238 [T3 136ff, 201].

ya da durum gözlem ediminden bağımsız olduğunda, yani gözlemlenen nesne veya durum gözlem edimi tarafından özsel olarak değiştirilmemişse ve özellikle de yaratılmamış veya varlığa getirilmemişse 'gözlem'den bahsedebiliriz; bu, gözlemi 'nesneleştirici' bilim için uygun bir temel yapan şeydir.[166]

O halde failler normatif inanç ve tutumları nasıl edinir? Çeşitli az çok karmaşık toplumsallaşma süreçleri yoluyla, diğer faillerle deneyimleri hakkında söyleşme yoluyla ve bu söyleşilerin içselleşip bireysel düşünce haline gelmesiyle. Dolayısıyla faillerin nasıl inanç edinebilmiş olduklarını bilmek için çeşitli koşullar altında yürütülmüş mümkün söyleşi ya da tartışmalardan çıkan sonuçları bilmek gerekirdi. Yani, faillerin durumundaki çeşitli dış etkenlerin sonucu nasıl etkileyeceğini bilmek, ama aynı zamanda onların epistemik ilkeleri ile kendi durumlarını nasıl algıladıkları, neyi eylem için akla uygun güdü, inandırıcı argüman, inanmak için yeterli neden, konuyla ilintili değerlendirme, vb. olarak gördükleri konusunda bir şey bilmek. Kuşkusuz, faillerin normatif epistemolojisi ya da neyin eylem için akla uygun güdüler olduğu konusundaki inançları gözlemlenemez; en iyi şartla, sözel davranışları da dahil olmak üzere davranışları gözlemlenebilir. Ama yalnızca davranışları gözlemlemenin (bu sözel davranışları içerse bile), faillerin ne tür argümanları inandırıcı ya da ikna edici bulacağının kesin bilgisini sağlayabilmesi pek muhtemel durmamaktadır. Davranışçılığın bu tür fenomenlerin ikna edici bir açıklamasını vermekteki kasvetli başarısızlığı, cesaretlendirici olmaktan uzaktır. Eğer faillerin dünyayı nasıl gördükleri ve tartışmada neyi ikna edici bulacağı keşfedilmek isteniyorsa, onlarla etkileşerek –hava durumunu tartışarak, çocuklarıyla oynayarak, ortak girişimler planlayarak, birlikte yerel uyuşturucuları kullanarak, vb.– yaşam biçimlerine girilmelidir. Bu tür uzun vadeli etkileşim, iddiaya göre, yalnızca bir gözlem ve deney süreci değildir ve bunun nedeni 'gözlemci'nin 'göz-

166. N2 394f.

lemlenen'le özel olarak girdiği çok yakın etkin ilişkidir.[167] Bu 'etkileşim' sürecinin her noktasında, ben, katılımcı 'gözlemci' olarak diğer faillere normatif bir epistemoloji, kendilerini nasıl gördüklerine dair bir algılama biçimi ve nelerin iyi neden, inandırıcı argüman, anlaşılabilir güdü, vb. olduğuna dair bir inanç kümesi atfedebilirim. Bunları atfederken kullandığım temel, atfettiğim özelliklere göre davranmanın yumuşak, akıcı ve 'düzgün' etkileşimle sonuçlanacak olmasıdır. Ama bildiğimiz gibi,[168] yeteri kadar ustalık gösterirsem onlara atfettiğim ilk inanç kümesiyle uyuşmayan ama yine de tüm gözlemsel kanıtla uyuşan başka bir neden, güdü, algı, vb. kümesi çıkarabilirim. Bu tür inançların atfedilmesi gözlemsel olarak eksik belirlenmiştir. Başkalarına, (a) davranışlarıyla ilgili tüm gözlemsel kanıtla uyuşan ve (b) onları *bana* en çok anlaşılır kılan; yani olabildiğinde tuhaflıktan uzak ve *benim* güdü, argüman, neden ve kanıtlar hakkında akla yakın, anlaşılabilir görüşler konusundaki standartlarım bakımından en 'normal' kılan görüş kümesini atfederim. Bu konudaki görüşlerimi değiştirirsem –örneğin, bir zamanlar tuhaf ve sapık olduğunu düşündüğüm güdülerin aslında doğal ve makul olduğuna karar verirsem– insan güdüleri hakkında 'başkaları'na atfettiğim inançları, onların davranışları görünür hiçbir biçimde değişmemiş olsa da, hemen değiştirebilirim. Elbette onların benim bütün tikel görüşlerimi paylaştıklarını düşünmem gerekmez; ama *ben* hareket ederken dayanmak istediğim görüşler, onlara atfetmeyi akla yakın bulacağım şeyler konusunda *bazı* sınırlar getirir. Nelerin hareket etmek için iyi nedenler olduğu, neyin mümkün bir dünyaya bakma biçimi olduğu, nelerin anlaşılabilir insan güdüleri olduğu, vb. konusunda görüşlerimi değiştirmem, etkileşim kurmaya ve davranışlarını yorumlamaya çalıştığım diğer faillerle doğrudan doğruya ilişki kurmanın bir sonucu olabilir. Bana daha önce tuhaf ve anlaşıl-

167. ZL 138ff, 188ff, 219.
168. Bkz. Quine (1969), s.1ff.

maz gelmiş olan güdülere sahip olduğunu açıkça beyan eden ve görünüşte onlara göre hareket eden faillerin deneyimi sonunda benim insan motivasyonları konusundaki görüşlerimi değiştirebilir. Bu 'dönüşlü düşünme'nin başka bir anlamını daha verir: Başkalarına atfettiğim güdüler, epistemik ilkeler, vb. benim güdülerimi, epistemik ilkelerimi yansıtır; çünkü onların hareketlerini yorumlarken onlara kendi görüşlerimi dayatmaktan başka çarem yoktur; ama benim güdülerim, güdülerim hakkındaki görüşlerim, epistemik ilkelerim, vb. de 'başkalarınınkini' yansıtır; çünkü başarılı etkileşim kurabilmek için başkalarının davranışlarını yorumlamak üzere arka arkaya yapılmış girişimlerin sonucudurlar. Eğer 'başkaları'nı insan failler olarak görüyorsam, onların da benzeri bir 'dönüşlü düşünme' sürecinde olduğunu varsayarım; bu süreç onların (a) bana davranışlarımla uyuşan ve anlaşılır buldukları nedenler ve güdüler hakkında birtakım görüşleri atfederek hareketlerimi anlamaya çalışma ve (b) benimle olan deneyimleri ışığında kendi görüşlerini yeniden gözden geçirme sürecidir.[169]

Bu dönüşlü olarak yorumlama süreci insan etkileşiminin bütünsel bir parçasıdır; bir eleştirel teorinin belgelenmesi için mümkün tek bağlamdır. Faillerin kullandığı epistemik ilkeler onların genelde açık bir biçimde formüle ettikleri bir şey olmayacak ve özgürlük, zorlama, vb. konusundaki görüşlerinin çoğu sadece zımni olacaktır. Faillerin epistemik ilkeleri gözlemlenmek ve betimlenmek üzere hazırda beklemez; formüle ederken eleştirel teori onları kısmen 'kurar.' Formüle etmek onlara daha önce sahip olmadıkları bir kesinlik dayatabilir ve faillerin başka görüşlerini değiştirmesine neden olabilir. Eleştirel teorinin 'hitap ettiği' faillerin epistemik ilkelerini betimlediğimde, bu betimlemenin kendisi proleptiktir; bu ilkelerin 'onların' ilkeleri olması demek, faillerin ilkeleri kendi davranışlarının altında yatan düşüncelerin iyi bir rasyonel yeniden kurumu olarak tanımaları-

169. TG 190ff.

nın sağlanabilmesi demektir. Ama elbette eleştirel teorinin temel varsayımı, belli tutumlar, inançlar, davranışlar, vb.'nin tam bilince taşınmasının onları değiştirdiğidir. Bir çok durumda bu varsayım oldukça makul gibi durmaktadır. Şu da doğrudur ki, eleştirel teorinin savunucuları, eleştirel teoriyi benimsemeye varan karmaşık süreç boyunca belli inançlar, tutumlar, vb.'nin sadece değişmediğini, aynı zamanda *çürütüldüğünü*, yanlış olduklarının gösterildiğini düşünür. Bununla, eleştirel teorinin ve ele aldığı tutum ve inançların bilgisel konumu sorusuna geri dönmüş oluyoruz.

Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri, eleştirel teorinin bilgi olması ve ideolojik inanç ve tutumların yanlış olduğunu göstermesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Yoksa eleştirel teorinin, onu benimseyenlerin toplumun meşrulaştırıcı aygıtları tarafından getirilen baskıya direnebilmelerini sağlama yeteneğine bağlı olan kendine has özgürleştirici etkisi olmazdı. Eleştirel teoriler 'doğru' olmalıdır, çünkü toplumun meşrulaştırıcı ideolojileri 'doğru' olma iddiasındadır.

Pozitivistlere göre meşrulaştırıcı dünya resimleri ve eleştirel teoriler *ne* doğru *ne de* yanlış olabilir. Belki de pozitivistlerin yanıldığı tek nokta bundan şu sonucu çıkarmaktı: dünya resimleri ve eleştirel teoriler sonuç olarak anlamsızdır ve aralarından rasyonel olarak seçim yapılamaz, her seçim tercihten *ibarettir*. Bir tarafta bilim öbür tarafta *sırf* kaba tercih alternatifini niye kabul edelim?

Failler az çok aydınlanmış biçimlerde hareket edebilir; sahip oldukları iletişim ve tartışma özgürlüğü ile inanç ve tercih oluşturma ve edinme özgürlüğü bir derece sorunudur; failler az çok dönüşlü olarak düşünebilir. O halde bir eleştirel teorinin ne kadar aydınlatıcı ve özgürleştirici olacağı da aynı ölçüde bir derece sorunu olabilir. Eğer rasyonel argümantasyon bir eleştirel teorinin içinde bulunduğumuz verili tarihsel durumda ulaşabileceğimiz en ileri bilinç konumunu temsil ettiği sonucuna götürebi-

liyorsa, bu teoriyi 'doğru' olarak adlandırabilir miyiz sorusuna niye saplanalım?

Bu görüş Frankfurt Okulu üyelerinin de haklı olarak reddedeceği görececiliğin (*relativism*) bir türü değildir. Eğer Adorno'nun tarihselciliğine Habermas'ın 'ideal konuşma durumu'na dair görüşlerine düştüğünden daha yakın düşüyorsa, bu bana bir avantaj gibi geliyor: Eleştirel teori aşkın bir yük sırtlanmadığında daha iyi durumda olacaktır.

Bu kitaba temel bir Frankfurt Okulu iddiası olarak aldığım iddiayı; yani eleştirel teorinin yalnızca "bilgisel ve bilgisel-olmayan öğelerin bulanık bir karışımından ibaret"[170] olmadığı, katı bir içsel birliği olan "çok karmaşık bir kavramsal nesne"[171] olduğu ve kendine mahsus özgürleştirme ve aydınlatma görevini yerine getirmesinin onu oluşturan çeşitli parçalar arasındaki güçlü içkin bağlantının uygun bir biçimde takdir edilmesine bağlı olduğu iddiasını naklederek başladım. Frankfurt Okulu'nun toplum teorisine yaklaşımına genelde sıcak bakmak; ama 'eleştirel teori'yi yorumlamanın en iyi yolu, onu tekil, iyi tanımlanmış, her şeyi kapsayan bir bütün olarak mı görmektir, diye sormak da mümkündür. Belki de eleştirel teoriyi bir bilimsel teori türü (ve toplum teorisini de bir tür bilim) olarak görmek, Frankfurt Okulu üyelerinin reddetmek istediği bir diğer pozitivizm kalıntısıdır. Eleştirel teorinin topluma dair bir bilimin temel bir bileşeni değil, empirik bir araştırma programıyla bir araya getirilmiş bir toplum felsefesi olduğunu söylemek, eleştirel teoriyi eleştirmek olamaz. Her empirik toplumsal araştırmanın eleştirel teori yapısı taşıması gerekmez, ama empirik olarak bilgilendirilmiş bir eleştirel toplum teorisinin kurulması meşru ve rasyonel bir insan özlemi olabilir.

170. Bkz. yukarıda, s. 9.
171. Bkz. yukarıda s. 114.

Adı geçen eserler

Apel, Karl-Otto et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Barry, Brian, *Sociologists, Economists, and Democracy*, Chicago: Chicago University Press, 1978.

Barth, Hans, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

Brodbeck, May, *Readings in Philosophy of Social Science*, New York: Macmillan, 1968.

Burkert, Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1979.

Carr, E. H., *What is History?*, New York: Knopf, 1962.

Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton: Princeton University Press.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Frankfurt, Harry, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person,' *Journal of Philosophy*, 68, 1971.

Freud, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*, *Freud-Studienausgabe*, Frankfurt: Fischer, 1974, cilt IX'dan.

Friedrich, C. J. Ve Brzezinski, Z., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956.

Geertz, Clifford, *Islam Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Harris, Marvin, *Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddle of Culture*, New York: Random House, 1974.

Hirschman, Albert, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Jay, Martin, *The Dialectical Imagination*, Boston: Little, Brown and Co., 1973.

Kaplan, David ve Manners, Robert, *Culture Theory*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972.

Kortian, Garbis, *Métacritique*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Kroeber, Alfred ve Kluckhohn, Clyde, 'Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions,' Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, cilt 47, Cambridge, Mass. 1952.

Laing, R.D. ve Esteson, A., *Sanity, Madness and the Family*, London: Tavistock Publications, 1964.

Larrain, Jorge, *The Concept of Ideology*, Athens, Georgia: The University of Georgia Press, 1979.

Lenin, V. I. *What is to be Done? The Lenin Anthology*'de, yay. R. Tucker, New York: Norton, 1975.

Lichtheim, George, *The Concept of Ideology*, New York: Random House, 1967.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung*, Köln ve Opladen, 1970.

Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied ve Berlin: Luchterhand, 1968.
McMurtry, John, *The Structure of Marx's World-View*, Princeton: Princeton University Press, 1978.
Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace, and World, 1936.
Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization*, Boston: Beacon, 1955.
Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Werke*, Berlin: Dietz Verlag, 1956-
Merton, Robert, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe: The Free Press, 1957.
Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, *Werke*, Band III (herausgegeben von Karl Schlechta), Frankfurt: Ullstein, 1969.
O'Neill, John, *On Critical Theory*, New York: Seabury, 1976.
Plamenatz, John, *Ideology*, London, 1970.
Popper, Karl, *The Poverty of Hiscoricism*, New York: Harper & Row, 1964.
Popper, Karl, *The Open Society and its Enemies*, Pirinceton: Princeton University Press, 1971.
Quine, W. V. O., *From a Logical Point of View*, New York: Harper, 1963.
Quine, W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia, 1969.
Runciman, W. G., *Sociology in its Place*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Sahlins, Marshall, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
Theunissen, Michael, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: de Gruyter, 1969.
Tucker, R. (yay.), *Marx-Engels Reader*, New York: Norton, 1971.
Turnbull, Colin, *The Mountain People*, New York: Simon and Schuster, 1972.
Waxman, Chaim (yay.), *The End of Ideology Debate*, New York: Simon & Schuster, 1968.

Dizin

A
ABD 24, 102
Adorno 96, 97, 124, 142
ahlâki 21
ahlâki eleştiri 44
Almanya 102
aşkın 99, 102, 142
aşkıncılar 104, 105
aşkıncılık 97
Augustinus, Aziz 44

B
bağlamsalcı 96, 97, 98, 99, 102, 104
Batı 101
Batı Avrupa 24
Bell 24
Bell, Daniel 23, 24
Benjamin 87
bilgi 9, 10, 11, 46, 48, 50, 52, 65, 66, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 93, 94, 97, 99, 107, 113, 114, 117, 120, 122, 129, 136
bilgi teorisi 62
bilgisel 26, 27, 44, 45, 49, 51, 84, 85, 86, 137, 141
bilim 10, 52, 76, 87, 138, 141, 142
bilimcilik 46, 117
bilimkurgu 82
bilimsel 14, 46, 103, 121
bilimsel eleştiri 46
bilimsel teori 84, 85, 87, 88, 89, 133, 136, 142
bilinç 29, 93, 95, 107, 115, 120, 141
bilinç biçimi 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 47, 54, 55, 60, 61, 62, 66, 69, 78, 80, 81, 96, 102, 105, 109, 112, 113, 119, 122, 128, 131, 132
bilinç biçimleri 52, 59, 67, 79, 82, 92, 98, 112, 136
bilinçdışı 42, 93, 106, 107, 112, 124, 125, 128
bireysel 90
bireyselcilik 77
biyolojik 14, 23, 58, 72
burjuva 59, 108
burjuva ideolojisi 40
burjuva sanatı 87, 88
burjuvazi 42, 118

C
Chomsky 102
cinsellik 22

D
davranışçılık 138
değer yargıları 10, 27, 48, 50, 51
değer yargısı 49
değerler 14, 15, 35, 39
devlet 90, 117, 123
devrim 9
dilbilimsel 23
din 10, 17, 44
dinsel 14, 15, 39, 42, 63, 64, 103, 125
dinsel ideoloji 19
dinsel inanç 27
dinsel ritüel 20
diyalektik 39
doğa bilimleri 10, 11, 44
doğal 82

doğal olay 87
doğrulamacı anlam teorisi 27
dünya resmi 29

E
ekonomi 57
ekonomik 14,20, 23, 86
ekonomik ideoloji 19
eleştirel 30
eleştirel teori 10, 11, 12, 39, 44, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142
eleştirel toplum 11
emekçi hareketi 41
emekçi sınıfı 41
empirik 10, 14, 23, 25, 26, 27, 40, 46, 47, 66, 67, 76, 79, 85, 117, 121, 136, 137, 142
empirist 11, 120
empirizm 45, 134
Encyclopaedia Britannica 76
Engels 35
entelektüeller 41
epistemik 10, 26, 27, 28, 38, 46, 47, 48, 49, 51, 61, 62, 93, 94, 96, 97, 98, 104, 105, 122, 137, 138, 140
epistemoloji 9, 11, 66, 67, 95, 132, 133
epistemolojik 11, 12, 45, 117, 122
estetik 125, 126
etik 80
etnik 23

F
felsefi 20, 54, 58
feodal 32, 59
feodalizm 118
Frankfurt Okulu 10, 11, 12, 18, 35, 44, 45, 47, 51, 58, 82, 84, 88, 96, 97, 117, 118, 121, 124, 127, 131, 141, 142
Freud 10, 62, 63, 65, 66
Friedrich, Büyük 48

G
genetik 26, 35, 36, 37, 38, 59, 61, 62, 66, 68, 69, 105
görececilik 142
görecilik 97

H
Habermas 12, 18, 29, 48, 51, 52, 87, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 110, 112, 113, 127, 130, 142
Habermas *Theorie der Gesellschaft* 56
Haydn 48
hegemonya 29, 30
Hıristiyan teolojisi 56
Hıristiyanlık 17, 43, 44, 68, 69
histerik 41

İ
İdeolojieleştirisi 12, 44, 46, 48, 49, 52, 54, 58, 59, 61, 62, 64, 66, 68, 69, 71, 80, 95, 96, 99, 104, 112, 120, 126, 132
ideoloji 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 52, 57, 64, 65, 67, 70, 78, 80, 96, 103, 105, 112, 120, 132
ideoloji eleştirisi 12
ideoloji teorileri 13
ideoloji teoriși 15, 38
ideolojik 14, 47, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 66, 91, 92, 93, 98, 104, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 141
ideolojik yanılsama 12
iktidar 31, 32, 56, 57, 113, 131
İngiliz İç Savaşları 42
insan toplulukları 14
insan toplumları 33, 43
insan toplumu 9, 34
irrasyonel 50, 51, 124, 132
irrasyonellik 47
işçi sınıfı 40
işlev 115
işlevsel 26, 28, 38, 54, 55, 58, 60, 105
İtiraflar 44

K
kamusallık 133, 134
kapitalist 42, 87, 108, 116, 119
kapitalizm 118
Katolik Kilisesi 17
kendilik 82

kendilik-bilinci 132
Kenya 77
kimlik duygusu 42, 43
Kudüs 125
kültür 14, 39
kültürel 14, 58, 96, 126, 132, 135, 136

L
Lenin 41, *Ne Yapmalı?* 40
liberaller 24
Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) 42, 118

M
Manikeizm 44
Mannheim, Karl 35
mantık 10
Marcuse 87, 88, 124, 125
Marksist 86
Marksistler 14, 32, 108
Marksizm 10, 59, 87, 116, 117
Marx 9, 11, 12, 33
matematik 10
Merton 28
metafizik 22, 47, 55, 56, 67, 103, 125
mitosçu 103
modern 45, 103, 124

N
narsist 37
nesnel 108, 109, 110, 121
nesneleştirme 27, 46
nesnellik 90, 93, 107, 111, 113
nevrastenik 126
nevrotik 113
nevroz 62, 112
Newton 85
Nietzsche 68, 69
normatif 21, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 67, 68, 91, 104, 128, 131, 132, 137, 138
normatif baskı 31, 32
normatif iktidar 112

O-Ö
olgu önermeleri 27
ölüm 22, 39
özerk 109, 112
özerklik 98
özgecilik 78
özgür 83, 91, 92, 101, 104, 118, 125, 128, 136
özgürleşme 85, 89, 90, 98, 99, 106, 111, 115, 119, 128, 130, 131, 132, 134, 135
özgürleştirici 10, 11
özgürleştirme 142
özgürlük 82, 100, 102, 107, 109, 113, 114, 115, 120, 129, 140
öznelerarasılık 133

P
paranoyak 41
patolojik 77, 78, 79
Plamenatz 16
Platonculuk 44
politik 20, 23, 31, 42
pozitivist 11, 26, 27, 46, 47, 49, 50, 51, 67
pozitivistler 141
pozitivizm 11, 45, 52, 142
proletarya 40, 87, 117, 119, 121
psikanaliz 10, 11, 35, 37, 62, 76, 112
psikoloji 65
psikolojik 15

Q-R
Quine 22
rasyonalite 71, 88
rasyonel 31, 36, 45, 50, 51, 52, 65, 69, 73, 74, 77, 89, 109, 110, 118, 127, 140, 141, 142
rasyonelleştirme 35
rasyonellik 46, 47, 48, 97, 100, 106, 132
Roma İmparatorluğu 44
Runciman 35

S
Sade, Marquis de 76
sanat 15, 125
sanatsal 14, 16, 21
sendika bilinci 40
sınıf bilinci 61, 118
sınıf mücadelesi 42
sofistike 16, 17, 25, 58, 79, 81, 82
sömürü 29
spekülatif 10
Sudan 77

T

Tanrı 27, 64, 123
tarih 59
tarihsel 12, 14, 32, 56, 62, 69, 95, 103, 136, 141
tarihselci 96
tarihselcilik 142
teknoloji 14, 88, 89
teolojik 17, 27
teori 11, 23, 24, 38, 58, 59, 84, 85, 87, 118, 126, 130, 135, 137
teorik 71, 118
toplum felsefesi 142
toplum teorisi 9, 86, 142
toplumsal 23, 72, 82, 86, 96, 113
toplumsal çelişki 34
toplumsal grup 119
toplumsal kurum 53, 54, 91, 92, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 123, 126
toplumsal sınıf 60, 61, 62, 111, 113
toplumsal teori 35, 37, 44
toplumsal yapı 14
toplumsal-kültürel 14, 15
toplumsal-kültürler 40
tözsel 102
Trent Konsili 17

U-Ü

Uganda 77
ütopya 83
ütopyacı 117, 125, 126, 132

V-Y-Z

Viyana 62
yurttaşlık hümanizması 44
Zukunft einer Illusion (*Bir Yanılsamanın Geleceği*) 62

Yirminci yüzyılın en önemli düşünce geleneklerinden biri olan Frankfurt Okulu, eleştirel teoriyi radikal anlamda yeni bir bilgi biçimi olarak sunmuş ve bu bilginin bizleri gerçek veya doğru çıkarlarımız konusunda aydınlatacağını ve çoğu zaman farkında olmadığımız baskı biçimlerinden, zorlamalardan kurtaracağını savunmuştur. Faşizmin en güçlü olduğu dönemde bir direniş söylemi olarak geliştirilmiş olan eleştirel teori, totaliterlikle birlikte düşündüğü aydınlanma kavramının kendisini de sorunsallaştırmış, bu kavramın toplum bilimlerindeki yöntem sorunuyla ilişkisini ortaya çıkarmış ve dolayısıyla yöntem tartışmasına kalıcı bir siyasi içerik kazandırmıştır. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre bu tür bir teori sadece bir araştırma nesnesi olarak toplumsal dünyanın değil, aynı zamanda bu dünyanın bir parçası olarak teorinin kendisinin ortaya çıkmasını sağlayan ya da gerektiren koşulların ve yapacağı etkinin de bir açıklamasını vermelidir. Dolayısıyla dönüşlü bir yöntem benimseyen eleştirel teori pozitivizmin nesneleştirici bilim anlayışını ve bu anlayışın bir parçası olan özne/nesne ayrımını reddeder. Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi düşünürlerin çalışmalarıyla başlayıp Habermas'a uzanan bu teori türünün ilk örnekleri ise Marx ve Freud'un eserlerinde karşımıza çıkar.

Raymond Geuss, *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu'nda* bu temel iddiaların ayrıntılı bir analizini veriyor ve geçerliğini tartışıyor. Toplumsal fenomenleri betimleyip açıklamakla yetinmeyen, aynı zamanda eleştiren bir bilimsel teori mümkün müdür? Mümkünse empirik bilimlerden nasıl ayrılır? Bu sorulara cevap ararken eleştirel teorinin pozitivizmle hesaplaşmasına geniş yer ayıran Geuss, çıkış noktası olarak ideoloji kavramını alıyor. Bu kavramın farklı anlamlarını kuşatan kapsamlı bir tartışma çerçevesinde, ideolojinin inanç ve çıkarlarımızla ilişkisini, bir ideoloji eleştirisinin gerektirdiği doğruluk ve bilimsellik kriterleri ve bu eleştirinin sağladığı 'aydınlatıcı' ve 'özgürleştirici' bilgiyi, özellikle felsefi bir çerçevede sorguluyor.



Frankfurt Okulu sadece modern kapitalist toplumu ve faşizmi değil, onlara karşı geliştirilmiş muhalif söylemleri de yönlendiren bir bilim ve aydınlanma anlayışının maskesini düşürerek toplum bilimlerinde kalıcı bir etki yapmıştır. Bu söyleme bir giriş niteliği taşıyan *Eleştirel Teori*, getirdiği analitik bakış açısıyla sadece eleştirel teoriyle ilgilenenler için değil, toplum bilimlerinin amacı ve yöntemi konusunda çalışanlar için de kalıcı bir başvuru kaynağıdır.

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-302-1