Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

HERMENEUTİK GELENEKTEN FRANKFURT OKULU'NA ELEŞTİREL BİR UNSUR OLARAK REFLEKSİYON

Erdal İSBİR

Doktora Tezi

Ankara, 2015

HERMENEUTİK GELENEKTEN FRANKFURT OKULU'NA ELEŞTİREL BİR UNSUR OLARAK REFLEKSİYON

Erdal İSBİR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

Erdal İsbir tarafından hazırlanan "Hermeneutik Gelenekten Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon" başlıklı bu çalışma, 16.02.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Cemal Güzel

Prof. Dr. Harun Tepe

Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan

Doç. Dr. Nazile Kalaycı

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/~~raporun~~ tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

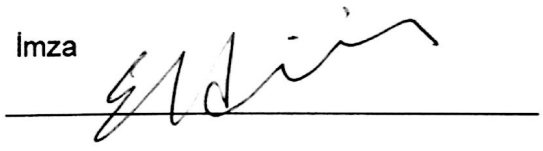
☑ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

16.02.2015

İmza



Erdal İsbir

TEŞEKKÜR

Akademik yaşamım boyunca engin bilgilerinden yararlandığım ve danışmanlığımı üstlenerek bu çalışmamın tamamlanmasını sağlayan ve çalışmalarımın her aşamasında bana yol gösteren, değerli hocam Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e; eleştiri ve önerilerden dolayı diğer jüri üyesi hocalarım Prof. Dr. Harun Tepe'ye, Prof. Dr. Cemal Güzel'e, Doç. Dr. Ertuğrul Turan'a ve Doç. Dr. Nazile Kalaycı'ya; her fırsatta bilgisinden yararlandığım ve sıcak sohbetini esirgemeyen değerli dostum Tuncay Saygın'a içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bana maddi ve manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen eşim Ayşe'ye ve çalışma boyunca çokça ihmal ettiğim oğlum Ali Deniz'e minnettarlığımı bu vesileyle sunmayı bir ödev biliyorum.

ÖZET

İSBİR, Erdal. *Hermeneutik Gelenekten Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon*, Doktora Tezi, Ankara, 2015.

Frankfurt Okulu'yla özdeşleştirilen "eleştiri" düşüncesinin Hermeneutik Gelenekten hiç de uzak olmadığı kabulüne dayanan bu çalışma, refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamına odaklanmaktadır. Çünkü hem eleştiri hem de hermeneutik anlama refleksif bir boyuta sahiptir. Çalışmanın ilk iki bölümünde ele alınan Hermeneutik Gelenek ile Frankfurt Okulu analizinin ortaya çıkardığı sonuç, refleksiyonun iki anlamda eleştirel işleve sahip olduğudur. İlkin eleştirel hermeneutik refleksiyon aracılığıyla "Ben", bir öz-bilinç kurarken, ikincil olarak, bunu gerçekleştirdiği anda toplumsal bir bilince açılmaktadır. Habermas ve Gadamer tartışmasıyla, işlev ve kapsamı bakımından derinleşen eleştirel hermeneutik refleksiyon, özgürleştirici bir yeti olarak öne çıkmaktadır. Bu yetiyi, hem benlik kurucu hem de uzlaştırıcı bir yeti olarak ortaya koyan Ricoeur için, yabancılaştırıcı mesafesinin yarattığı öz-bilinç hem bir açıklama modeli olduğundan teoriktir hem de "Ben"in kendisini yeniden hatırlaması ve yeniden kurması olduğundan pratiktir. Bu nedenle eleştirel hermeneutik refleksiyonun ikili boyutu, açıklama ile anlama ve teori ile pratik birlikteliğini içermektedir. Eleştirel hermeneutik refleksiyonun bu ikili boyutunun etik ve politik sonuçları konusunda Ricoeur'un suskunluğunu aşsalar da Apel, Rorty ve Taylor, teori ile pratik ve açıklama ile anlama arasındaki ayrımı benimsedikleri için Ricoeur'un anlatı teorisinin gerisindedirler.

Eleştirel hermeneutik refleksiyonun nasıl oluyor da hem teorik hem de pratik olduğu sorusunun, henüz *theoria-praksis* ayrımının olmadığı ilk duruma geri dönülerek yanıtlanabileceği, çalışmanın son bölümünün temel iddiasıdır. Çünkü sınır, henüz sınırın olmadığı duruma giderek ortadan kaldırılabilir. Bu nedenle Antik Yunan'da site devletinin resmi bir temsilcisi olarak *theoros*'un *theoria* etkinliğinin analizi yapılmaktadır. Henüz felsefi *theoria*'ya dönüşmeyen bu etkinlik, *theoros*'ta trajik bir öz-bilinç yaratarak onu ortaklaştırmaktadır. Oysa felsefenin gelişmesiyle başlayan *theoria-praksis* ayrımı, *theoria*'yı bireyleri ortaklaştıran değil aksine onu diğerlerinden üstün kılan bir yaşam biçimine dönüştürmüştür. Yaşamın öznelerarası özüne dayanan

hermeneutik refleksiyonun yarattığı bilinç anı, *theoria* etkinliğindeki gibi hem bir kayboluş ya da unutuşu içerdiğinden özneye verilidir hem de hatırlamayı içerdiğinden öznenin kendi yaratımıdır ve onun özüne aittir. Bu ikili boyut, öz-bilincin saf teorik bir refleksiyonla değil, daha ziyade dilsel, tarihsel ve tekil koşullara bağlı olan eleştirel bir refleksiyonla kurulduğunu ama bu öz-bilincin yalıtık bir bilinç değil aksine başka öznelerle uzlaşan, ortaklaşan bir kendinin-bilinci olduğunu göstermektedir. Bu hermeneutik öz-bilinç, yaşanmış olanın yani belirli olanın ufkunda, yeni bir anlam yaratmanın, yani ortaklaşmanın koşulu olduğundan, hiç de saf değildir.

Anahtar Sözcükler

Hermeneutik Gelenek, Frankfurt Okulu, eleştirel refleksiyon, hermeneutik refleksiyon, Vico, Herder, Ast, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Apel, Rorty, Taylor.

ABSTRACT

ISBIR, Erdal. *Reflection as a Critical Element From the Hermeneutic Tradition to Frankfurt School*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2015.

The critical thought, which identified with Frankfurt School has not far from the Hermeneutic Tradition because of the critique and the hermeneutic understanding has a reflective content. To accept this essential remark, this study focuses on critical function and scope of the reflection. The first two chapters analyse the Hermeneutic Tradition and Frankfurt School that conclude the reflection has a dual critical function. Firstly, "I" acquire self-consciousness by means of hermeneutic reflection; secondly, "I" open myself to social consciousness as well as acquire this. The critical hermeneutic reflection that specialized in account of function and scope through the debate between Gadamer and Habermas, come forward as an emancipating ability. Ricoeur expresses this ability as a power that found and collectivize the self. For him the self-consciousness that founded by alienating temporal distance is both theoretical and practical so it has a model of explanation and understanding which "I" again remember and found myself. Because of this, the dual dimension of the critical hermeneutic reflection indicates to association explanation-understanding and *theoria-praxis*. Apel, Rorty and Taylor go beyond Ricoeur on account of ethical and political consequences of this dual dimension but fall behind him with regard to embrace the distinction between explanation-understanding and *theoria-praxis*.

At this point, it should be ask how the critical hermeneutic reflection is both theoretical and practical? The main argument of the last chapter is that this question can be answered by returning the first case which there is no distinction between theoria-praxis. Because the limit can be passed over by returning the case of limitlessness. Therefore *theoria* activity of *theoros* who official delegate of *Polis* in Ancient Greek analysed in this chapter. *Theoros* had gained tragic self-consciousness and reconciled other citizens through this activity had not yet turned into *philosophical theoria*. Philosophy brought distinction between *theoria-praxis* had transformed *theoria* to an activity not reconcile individuals but exalt them against each other. The consciousness moment acquired by hermeneutic reflection hold on essence of inter-subjective life.

Therefore, it is given to subject for it includes to getting lost and forgetting as well as it is a creation of subject and belongs to its essence for it includes to remembering. This dual dimension has indicated that self-consciousness is founded not by a pure theoretical reflection but by a critical reflection, which hermeneutically based on linguistic, historical and individual conditions. Because of this, self-consciousness is not isolated from others but accessible for others. It is condition of creating a new common meaning in horizon of life so the critical hermeneutic self-consciousness is not pure.

Key Words

Hermeneutic Tradition, Frankfurt School, critical reflection, hermeneutic reflection, Vico, Herder, Ast, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Apel, Rorty, Taylor.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY……...……i

BİLDİRİM……...…ii

TEŞEKKÜR……iii

ÖZET……...iv

ABSTRACT……vi

İÇİNDEKİLER……viii

GİRİŞ 1

1. BÖLÜM: HERMENEUTİK GELENEKTE REFLEKSİYON 12

1.1.VİCO VE HERDER: HERMENEUTİĞİN ŞİİRSELLİĞİ VE TARİHSELLİĞİ 14

1.1.1. Sivil Toplumsal Dünyanın Şiirsel Kökeni..... 15

1.1.2. Sivil Toplumsal Dünyanın Tarihselliği..... 21

1.1.3. Öz-Bilincin Dilsel ve Tarihsel Kökleri 29

1.2.AST VE SCHLEİERMACHER: FİLOLOJİK ANLAMA SANATI OLARAK HERMENEUTİK 34

1.2.1. Yeniden Yaratma Süreci Olarak Anlamanın Döngüselliği 35

1.2.2. Metin Hermeneutiğinden Genel Hermeneutiğe..... 40

1.2.3. Eleştirel Hermeneutiğin Kökeni 47

1.3.DİLTHEY VE HEİDEGGER: EPİSTEMOLOJİK HERMENEUTİKTEN ONTOLOJİK HERMENEUTİĞE 54

1.3.1. Anlamanın Epistemolojik Olarak Temellendirilmesi 56

1.3.2. Dasein'ın Varoluş Tarzı Olarak Anlama..... 66

1.3.3. Tarihsel Bilincin Hermeneutik Keşfi 76

1.4. DEĞERLENDİRME 84

2. BÖLÜM: ELEŞTİREL TEORİDE REFLEKSİYON 94

2.1. HORKHEİMER: TEORİ VE PRAKSİS BİRLİKTELİĞİ OLARAK ELEŞTİRİ..... 95

2.1.1. Felsefenin Eleştirel İşlevi ve Aklın İfşası..... 96

2.1.2. Refleksiyonun Eleştirel Anlamı 105
2.2. ADORNO: TOPLUM ANALİZİ OLARAK ELEŞTİRİ 111
2.2.1. Olumsuzlayıcı Düşünme ve Benlik 112
2.2.2. Estetik Bir Yeti Olarak Refleksiyon 120
2.3. MARCUSE: TOPLUMSAL BİR UMUT OLARAK ELEŞTİRİ 127
2.3.1. Bilincin Özgürlüğü ve Tek Boyutlu Düşünme 128
2.3.2. Bir Direniş Aracı Olarak Refleksiyon 137
2.4. DEĞERLENDİRME 144
3. BÖLÜM: ELEŞTİREL HERMENEUTİKTE REFLEKSİYON 152
3.1. ELEŞTİREL BİR HERMENEUTİĞE DOĞRU 153
3.1.1. Gadamer: Geleneğin ve Önyargının Rehabilitasyonu 155
3.1.2. Habermas: Refleksiyonun Kapsamı ve İdeoloji Eleştirisi 167
3.1.3. Ricoeur: Metin Hermeneutiği ve Anlatısal Refleksiyon 179
3.2. ELEŞTİREL HERMENEUTİĞİN ETİK VE POLİTİK ETKİLERİ 191
3.2.1. Apel: Hermeneutiğin Pragmatik Dönüşümü ve Söylem Etiği 193
3.2.2. Rorty: Pragmatik Rölativizm ve Liberal İroni 203
3.2.3. Taylor: Sahicilik Etiği ve Tanınma Politikası 214
3.3. THEORİA ETKİNLİĞİ OLARAK HERMENEUTİK REFLEKSİYON 228
3.3.1. Theoria'nın Kökeni ve Felsefi Dönüşümü 229
3.3.2. Dini-Politik Bir Etkinlik Olarak Theoria ve Hermeneutik Refleksiyon ... 235
3.4. DEĞERLENDİRME 242

SONUÇ 257
KAYNAKÇA 264

EK 1. Etik Kurul İzin Muafiyeti Formu 292
EK 2. Orijinallik Raporu 294
ÖZGEÇMİŞ 295

GİRİŞ

Çağdaş felsefenin temel anlayışlarından olan Eleştirel Teori ve Hermeneutik Gelenek, farklı gibi görünseler de, belli bakımlardan bir ilişki içerisindedirler. İlkin bir tepki olarak ortaya çıkmaları üstünkörü bir benzerlik olarak yorumlanabilir ancak bu iki anlayışı benzerlikten öte ortak kılan, tepkinin doğurduğu felsefi tavır değil, onun yönelik olduğu modernlik algısıdır. Eleştirel Teori ve Hermeneutik Gelenek arasındaki farklılık ancak, bu algının yansımaları üzerinden okunabilir. Böylesi bir okuma ise her iki anlayışın felsefi içeriğini temellendirmeden öte entellektüel bir kaygı taşımayacaktır. Eleştirel Teori, toplumsal yapının modern kuruluşunu Marxist öncüllerle çözümlemeyi amaçlaması gibi, Dilthey'ın pozitivist doğa bilimlerinin metodolojik hegemonyasına duyduğu tepkiyle güç kazanan hermeneutik de bilginin ve yöntemin modern yapısını yıkarak, "bir dünya içindeki insanın yaşama deneyiminin" epistemolojik ve ontolojik koşullarını ortaya koymak amacındadır. Şüphesiz ne Eleştirel Teorinin toplum analizi ne de Hermeneutik Gelenek içerisindeki düşünürler tarafından farklı bir biçimde ortaya konan hermeneutik anlama modeli, soykütüksel bir araştırma değildir. Yine de bunu bir eksiklik olarak yorumlamak Frankfurt Okulu'nun üretim ilişkilerinin yarattığı toplumsal yapının araçsal düzeyini deşifre etme amacına ve Hermeneutik Geleneğin insani varoluşun tarihsel, dilsel ve tekil koşullarından türettiği anlama modelini, genelleştirme çabasına haksızlık olacaktır.

Modernlik algısına tepki olarak ortaya çıkmaları, Eleştirel Teori ve Hermeneutik Geleneğe tarihsel bir değer kazandırmaktadır. Daha doğru ifadesiyle, ortaya çıkışları tarihsel nedenlere bağlanabilir ve bu nedenler özellikle Eleştirel Teori söz konusu olduğunda kurucularının yaşam deneyimlerinde görülebilirler. Örneğin, Antik Yunan'da kökleri bulunan yorumlama problemi, dini çekişmelerin ve bölünmelerin yaşandığı Avrupa'da, kutsal metinleri yorumlamanın kurallarını sunan teolojik hermeneutik olarak sistematikleşmiştir. Aynı şekilde, Eleştirel Teorinin ortaya çıkışı da Birinci Dünya Savaşı'nın politik sonuçlarına sıkıca bağlıdır. Toplumsal yapının eleştirisini amaçlayan Eleştirel Teorinin nihayetinde bir öz-eleştiriye dönmesi, kapitalist üretim biçiminin yarattığı araçsal düzenin analizinin aynı zamanda, Bolşevik devriminin yarattığı heyecanın kayboluşuyla 1930'larda başlayan ve 1950'lerde doruk noktasına ulaşan Sovyet tarzı toplumsal yapıya yönelik eleştirileri de gerektirmesindendir. Özellikle

Horkheimer'ın teori ve pratik ilişkisine vurgusu; Adorno'nun toplumsal yapı çözümlemesini, bilinç analizine bağlaması; Marcuse'un toplumsal kuruluşun insani ideallerle uyumuna dikkat çekmesi ve nihayetinde Habermas'ın iletişimsel aklı, araçsal aklın eksikliklerinden türetmesi, böylesi bir süreç üzerinden okunabilecek öz-eleştirinin sonuçlarındandır. Kutsal metinlerin yorumlanmasının kuralları olarak ortaya çıkan hermeneutiğin, bütün insani yaratımları anlamanın ve yorumlanın biçimi olan filolojik genel hermeneutiğe dönüşmesi ve nihayetinde, insanın kendi kendisinin ontolojik varlığını kuran ve aydınlatan öz-anlama ya da öz-yorumlama modeline sahip olması, Hermeneutik Gelenek ile Frankfurt Okulu arasında, dikkat çekici bir paralelliktir. Hermeneutik Geleneğin, metin yorumlamadan öz-yorumlama biçimine doğru gelişmesi ile Eleştirel Teorinin toplum eleştirisinden öz-eleştiriye geçişi arasında tesadüfi bir paralellik mi yoksa içsel bir bağ mı olduğu, bu çalışmanın konusu bakımından çözülmesi gereken bir sorundur.

Hermeneutik Gelenek ile Frankfurt Okulu arasındaki ilişki, her iki düşünce sisteminin farklılıkları göz önünde bulundurularak kurulmalıdır. İki düşünce geleneği arasında benzerlik ilişkisinin, farklılıklarıyla ortaya konması, ilk bakışta çelişkili gibi görünse de, çalışmanın yöntemi biçimindeki *kavramsal analiz* bunu gerektirmektedir. Çünkü dile gelen her düşünceyi oluşturan kavramsal bağlam, başka bir bağlam tarafından sınırlanmak suretiyle belirlenir. Felsefi olarak yapılması gereken, Eleştirel Teorinin öz-eleştiri fikrini oluşturan kavramsal çerçevenin, Hermeneutik Geleneğin öz-anlama ya da öz-yorumlama fikrini oluşturan kavramsal bağlamdan, hangi bakımlardan farklılaştığıdır. Bunun açıkça ortaya konması, hem öz-eleştirinin hem de öz-anlamanın koşullarını aydınlatacaktır.

Eleştirel Teoriyi, Hermeneutik Gelenekten ayıran en belirgin farklılık, sahip olduğu Marxist kaygıdır. Eleştirel Teori, bu kaygısından dolayı, bireyin bilincini ve eylemlerini belirleyen toplumun eleştirisini amaç edinse de, Hermeneutik Gelenek içerisindeki hiçbir düşünürün böylesi bir politik kaygısı yokmuş gibi görünmektedir. Gerçekten doğru olsa da, bu, hermeneutik temelli bir toplum eleştirisinden söz edilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Çünkü kişinin anlama edimini belirleyen koşulların, tarihsel, toplumsal ve dilsel olduğunu göstermek konusunda, Hermeneutik Gelenek içerisindeki her düşünür, önemli bir yere sahiptir ve sahip oldukları bu yer, topluma yönelik felsefi

bir eleştirinin bir adım öncesidir. Apel'in tartışma etiği ve Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, hermeneutiğin kendisinin olmasa da ona kökten bağlı kuramların etik ve politik içeriğe sahip olabileceklerini ortaya koyması bakımından, hermeneutiğin politik eleştiriden uzak olmadığını göstermektedir. Bu ancak hermeneutiğin amaçlarıyla açıklanabilir bir durumdur. İnsanın yaşam deneyimini, onun varoluşunun tarihsel, toplumsal ve dilsel koşullarını dikkate alarak ortaya koymak amacını taşıyan hermeneutik, bu bakımdan, insanın etik ve politik yönlerinin de içinde yer aldığı bir *deneyim biçimini* sorun edinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, 'Ben'i dünyaya açan ve böylece öznelerarası alanın kuruluşunu sağlayan bilme ve eyleme biçimi, hem Hermeneutik Geleneğin hem de Eleştirel Teorinin ortak sorunudur.

Bir toplum analizi amacıyla ortaya çıkan ama bir kültür eleştirisi, bir sanat eleştirisi ve nihayetinde bir öz-eleştiriye dönen Eleştirel Teori, bireyin özgürce kendisini gerçekleştirmesinin önünde engel olan ideolojik anlam bağlamlarını açığa çıkarmak niyetindedir. Böylesi bir aydınlatma, toplumsal koşullara bağımlı bilişsel bir yapının eleştirisi anlamında bir öz-eleştiri olduğundan, *refleksiyon* kavramına tutunmaktadır. Adorno'nun deyişiyle, *eleştirel refleksiyon* olmaksızın, her pratik, öznenin kendisini gerçekleştirdiği bir eyleme değil, öznel bir niyete dönüşecektir (Adorno, 1970b: 365; 2002: 246). Dilthey ve Dilthey öncesi düşünürlerde, bir açımlama sanatı olarak ortaya çıkan hermeneutik anlama modeliyse, kişinin kendisini tarihsel bir anlam bağlamına yansıtarak onun yeniden yaratılmasını içermektedir. Tarihsel olarak geriye gitmenin imkansızlığını gösteren Heidegger, anlamayı, tarihsel bir anlam bağlamının şimdiye yansıması ve böylece kişinin kendisini bir olanak dahilinde açımlaması olarak ifade etmektedir. Heidegger'de dahil Hermeneutik Gelenek içerisindeki her düşünür değişik koşullarla da olsa, anlama sürecini, refleksif bir süreç olarak ortaya koymaktadırlar.

İşte Eleştirel Teorinin öne çıkardığı *eleştirel refleksiyon* ile Hermeneutik Geleneğin *yeniden-yaratıcı refleksiyon*u arasındaki ilgi, bu çalışmanın en temel konusudur. Habermas öncesi, Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirel refleksiyonu, teori ve pratiği ayırmaksızın, bireyin kendisi olmasını garanti altına alan öz-koruyucu bir refleksiyon olarak ortaya koysalar da Habermas, bu öz-koruyucu refleksiyonu, iletişimsel eylemde tarafların argümanlarının rasyonelliğini denetlemeyi olanaklı kılan bir koşul olarak öne çıkarmaktadır. İletişim sürecinde yanlış anlam bağlamlarını aydınlatan refleksiyon,

tarafların ortak bir anlayışa ulaşmasını olanaklı kılmaktadır. Ortak bir anlayışa ulaşma olanağı, Eleştirel Teorinin refleksiyon kavramı ile Hermeneutik Geleneğin refleksiyon kavramı arasındaki ilgiyi kurabilmenin ipucudur. Çünkü yeniden-yaratıcı refleksiyon, yabancı bir anlama bağlamının, bilinçte yeniden yaratılarak içselleştirilmesi ve ortaklaştırılmasıdır. Bu ipucuna dikkat edildiğinde, refleksiyon sürecinin, bilinç ve dış dünya arasındaki ilişkiyi bir sorun olarak öne çıkardığı görülmektedir. Refleksiyon, kendi dışında bulunan bir anlam bağlamını kendisine yansıtmakta ve kendisine yansıyan bu anlama bağlamlarının izlerinden hareketle, onu self-refleksiyonla yeniden-yaratarak aydınlatmaktadır. Bunu, bir anlama bağlamının rasyonelliğinin denetlenmesi biçimden temellendiren Habermas, aynı zamanda önemli bir sorunun ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Böylesi bir denetim sürecinden sonra, rasyonel sıfatı, refleksif bakışın kendisine mi, kendisini bilince gösteren dışsal nesneye mi ya da bilince yansıyan fenomenal anlam bağlamına mı aittir? Şüphesiz bu soru, refleksiyonun rasyonellik problemiyle ilgisi bakımından modern felsefenin derin sorunlarına işaret etmektedir. Ancak bilinç ve bilinç dışı arasındaki ilişki bakımından zorlaşan bu soruna çözüm bulmak amacında olmayan bu çalışma, rasyonellik problemine değil, eleştirel ve hermeneutik refleksiyonu olanaklı kılan koşullara odaklanmaktadır.

Bu odaklanma doğrultusunda fenomenolojik refleksiyonun, diğer bir deyişle Husserl'in refleksiyona ilişkin görüşlerinin, bu çalışmada ele alınmaması uygun görülmüştür. Dış dünyayı, bizim için, "kesin bir biçimde varolan bir şey" olarak kabul etmeyen Husserl, bizden varlık talep eden bir şey olarak görmektedir (Husserl, 2010: 84). Dış dünyanın kesin olarak varolan bir şey olmaması, yaşam dünyasını da, tarihselliğinden soyutlayarak sadece bir "varlık fenomenine" dönüştürmektedir. Bu dönüşüm, yaşayan diğer özneleri de bize deneysel olarak verilen fenomenler olarak göstermektedir. Bu nedenle, çoğunluk içerisinde gerçekleşen iletişim, yani öznelerin birbirini anlaması olanaksızdır (Husserl, 2010: 84-85). "İnsan olarak başkasının algılanmasında karşısındakini Ben-[gibi] özneler olarak ve çevreleriyle ilişkisinde bana benzeyen varlıklar olarak anlamaktayım" (Husserl, 1969: 105). Bu, Dilthey'ın empatik anlamasını çağrıştırsa da, ondan bütünüyle farklıdır. Çünkü Husserl'e göre, 'Ben' için başkası sadece fenomenal anlamda bir 'Öteki'dir. Bu nedenle onun anlaşılması, tarihsellikten-toplumsallıktan yoksun bir nesnenin fenomenolojik indirgenmeye tabi tutulması gibi "nedir?" sorusunun yanıtlanmasıdır. Oysa Husserl gibi yaşam dünyasını sorun edinen

Dilthey, onu fenomenal bir varlık değil de öznelerin kendilerini içerisinde var ettiği yaşayan nesnel tin olarak gördüğünden, onun için anlama, başkasının bilinç içeriğinin ifadeler aracılığıyla kendimde hissedip yeniden-yaratmadır. Husserl gibi, felsefenin insani yaşam deneyiminin doğasına dokunmadığını düşünen Dilthey, onu felsefi bir soruna dönüştürmektedir ama Husserl gibi, bu sorunu aşkın kavramlarla çözmemektedir (Bowie, 2003: 200). Husserl, aşkın 'Ben'in temelsizliğine sürüklendiğinden birçok takipçisini yitirmiştir (Kisiel, 2002: 203-204). Onun en büyük takipçisi Heidegger bile bu konuda Husserl'e çok mesafelidir. Heidegger için başkasını anlamak, Dasein'ın, başkasıyla birlikte olmaklığında kendi varoluşunu gerçekleştirmesidir. Bu nedenle, başkası benim için fenomenal bir varlık olmadığından, onun anlaşılması, bir "nedir?" sorusunun yanıtı olamaz (Bollnow, 2012: 218). Başkasının anlaşılması, Dasein'ın kendi özünü kendi varoluşunda kurmasıdır.

İletişimsel eylem kuramının hermeneutik köklerinden dolayı, Habermas refleksiyonun hermeneutik boyutuna büyük bir önem vermektedir. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının bu kökleri, pozitivizmin gücünü, ben-özdeşliği fikrini ortaya koyarak ve bununla ilgisinde, dilsel iletişimin olanağını göstererek sekteye uğratan Dilthey'a dayanmaktadır (Habermas, 1972: 141-160). 19. yüzyıl pozitivizmine yönelik bir tepkiyle, hermeneutiği metodolojik ve epistemolojik bakımdan felsefenin alanına sokan Dilthey'la birlikte, hermeneutik anlama modelinin ilk kurucularından olan Schleiermacher'in dini kaygısı, yerini böylece, bilimsellik kaygısına bırakmıştır. Ben-özdeşliğinin idealist köklerinden türettiği duygudaşlık kavramına dayalı bir anlama modeli geliştiren Dilthey, bu modeli, hermeneutik yöntem olarak yaşantı-ifade-yaşam denklemiyle formüle etmektedir. Bu denklemin kökünün *yaşantı* (erlebnis) kavramı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. *Leben* (yaşam) sözcüğünden türetilen bu kavram, bu açıdan romantik köklere sahip olsa da hermeneutik için bir sıçrama niteliğindedir. Kişisel yaşam parçalarının zamansal farklılığına vurgu yapan romantik imadan ziyade bu kavram, Dilthey'da, bu parçaların bütünlüğünü ifade etmektedir. Böylece hermeneutik bakımdan yaşam deneyimi, Husserl'deki gibi olup biten duygulanımlar olarak değil, durmadan genişlemekte olan bir birlik olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Kavramın kendisi, bu birliğin nasıl kurulduğuna ilişkin örtük bir ima içermektedir. Dilthey için, 'Ben'in bizzat içinde yaşadığı şey olarak yaşam deneyimi, 'Ben' için orada duran şeyi bilinç seviyesine çıkaran refleksiyonla

kurulmamakta, aksine refleksiyonu öncelemektedir. Eğer böyle olmasaydı, birliği oluşturan her bir içeriğin "bilincinde olma" damgası taşıyacağı anlamına gelirdi ki, bu *yaşantı*yı (erlebnis), *deney*den (erfahrung) ayıran romantik imanın göz ardı edilmesi olacaktır. Yaşamın rasyonel olduğu kadar irrasyonel durumlarına da vurgu yapan yaşam deneyimi, kuruluşu konusunda insan doğasının bütünselliğine tutunmaktadır. Dolayısıyla yaşam deneyimi, kendisini yalnız ya algılamayla ve anlamayla ya istemeyle ya haz duymayla ya da refleksiyonla sınırlandıramaz. Böylece, bütün bu yetileri önceleyen ve onların iş görmesinin koşulu olan bir birliğe vurgu yaparak Dilthey, düşünmeyi ve yaşamayı birbirinden ayırmamaktadır. Böylesi bir birliktelikten hareket ederek, hermeneutiği bir metodolojiye dönüştürmeye çabalayan Dilthey, aynı zamanda fenomenolojiye de önemli bir katkı sağlamıştır (Palmer, 1969: 108).

Yaşanmışlıkların bütünlüğü anlamında *yaşantı* (erlebnis), 'Ben'in bizzat yaşadığı bir şey olduğundan 'Ben'in karşısına konumlanamaz. Onun kendisini 'Ben'e sunma tarzı, salt bir *seyir* ya da gözlem değil bir *yeniden-kurma* ya da *yeniden-yaratma*dır. Bu nedenle bir yaşanmışlığın, refleksiyon aracılığıyla bilince çıkarılması, nesnenin bilincin karşında aldığı konumla değil, 'Ben' için orada duranın şimdide yeniden-kurulmasıyla açıklanabilir. Çünkü refleksiyonun bilinç düzeyine çıkardığı şey, geçmiş bir yaşanmışlığın kendisi değil onun şimdide taşıdığı anlamdır. Yine de bu anlam, 'Ben' içindir. Dolayısıyla 'Ben' için orada duran şey ile onun kendi içinde taşıdığı nelik, Dilthey'a göre farklılaşmamıştır (undifferentiated) (Dilthey, 1985: 223-227). Fenomenolojinin, Husserl ve Heidegger üzerinden iki farklı yöne sapması, Dilthey'ın bu kabulü üzerinden okunmalıdır. Çünkü Husserlci fenomenoloji, 'Ben' için orada duran şeyin yine 'Ben' için taşıdığı anlamı ile onun neliği arasında bir ayrım varsaymakta ve bilinç içeriğini fenomenolojik indirgemeye tabi tutarak neliğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Oysa Heideggerci fenomenoloji bilinç içeriğine, 'Ben' için orada duran yaşamın bir parçası olarak varoluşsal bir değer atfetmekte ve Dasein'ı onun içine konumlandırmaktadır. Bu nedenle hermeneutik, Husserl üzerinden değil Heidegger üzerinden gelişimini sürdürmüştür.

Hermeneutiğin epistemolojik ve metodolojik bir sorun olmaktan önce, ontolojik bir sorun olduğunu düşünen Heidegger, Dilthey'ın bütün-parça ilişkisi üzerinden kurduğu, Ast'ın temellerini attığı *hermeneutik döngü* fikrine, *ön-anlama* kavramıyla ontolojik bir

yenilik katmaktadır. Ağırlıklı olarak Heidegger'in bu ontolojik yeniliğini referans alan Gadamer ise hermeneutiği, yaşanmışlıklara sahip 'Ben'in kendisi olarak katıldığı bir diyalog biçiminde tasavvur etmektedir. Böylece diyebiliriz ki, Dilthey'da bir ifadenin arkasında duran yaşanmışlığın, yeniden-yaratılması; Heidegger'de anlamanın ön-koşullarının Dasein'ın dilsel ve ontolojik koşullarına bağlı olması; Gadamer'de anlama modeli olarak sunulan ufukların kaynaşması fikrinin, bizi biz yapan bir diyalog biçimine sahip olması, 'Ben'in refleksif bilişsel etkinliğine dair imalar içermektedir. Örneğin Dilthey'da self-refleksiyon aracılığıyla kurulan öz-bilincin yaşamı önceleyip öncelemediği sorusu bir yana, öz-bilinç ve dolayısıyla 'Ben'i bu bilinç seviyesine çıkaran self-refleksiyon, anlamaya nesne olan ifadeyi yaşantıda içselleştirmeyi sağladığından, yeniden yaratmanın, diğer ifadesiyle açımlamanın koşulu olmaktadır. Yani refleksiyon, Dilthey'da ilkin bir ifadenin içselleştirilmesine ve ikincisi onun eksik ya da örtük bağlantılarının kurularak yeniden-yaratılmasına hizmet etmektedir. Bir ifadenin örtük ya da eksik bağlantılarını, 'Ben'in kendi yaşantılarından hareketle kurması, Heidegger'in hermeneutik döngü fikrinin ontolojik dayanağıdır. Böylece anlama, Heidegger'de Dasein'ın varoluşsal yapısına bağlanmış olmaktadır (Heidegger, 1996: 134-139). Hermeneutik döngü gereği Dasein'ın anladığı şey artık Dasein'ın kendisidir. Anlamanın ön-koşullarını *önyargı* olarak kavramsallaştıran Gadamer ise, refleksiyona daha açık bir önem atfeder. Buna göre refleksiyon Gadamer'de, anlamanın ön-koşulları olan önyargılarımızı aydınlatarak hermeneutik anlama sürecinin kesintiye uğramasını engelleyen öz-eleştiriyi olanaklı kılan bir koşul olarak karşımıza çıkmaktadır (Gadamer, 1989: 265-369).

Frankfurt Okulu ile Hermeneutik Gelenek arasındaki biçimsel benzerlikten ziyade içeriksel benzerlik çok daha belirgindir. Biçimsel benzerlik, modernlik anlayışına duydukları tepkileri ifade etse de, içeriksel benzerlik, hem Frankfurt Okulu düşünürlerinin hem de Hermeneutik Geleneğe dahil düşünürlerin eleştiriye atfettikleri refleksif önemle açıklanabilir. Çünkü her iki düşünce geleneği için, örtük anlam bağlamalarının aydınlatılması anlamında eleştiri, refleksiyon kavramına kökten bağlıdır. Hem Eleştirel Teori hem de Hermeneutik Gelenek için refleksiyon, bilincin belli bir düzeyine işaret etmektedir. Son noktada anlamanın bir etkinlik değil, bir etkileşim olduğu konusunda uzlaşan iki düşünce geleneği, bu etkileşim sürecine olanak sağlayan ya örtük ya gizli ya da saklanan anlam bağlamlarının aydınlatılması amacıyla bilince

çıkarılmasını, refleksiyonun etkinliğine bağlamaktadır. Böylece tarafların ortak bir etkileşimi olarak anlama, 'Ben'in içsel düşünce etkinliğine koşullanmaktadır. Eleştirel Teori ve Hermeneutik Gelenek, ilkin bir ifadenin örtük, gizli, saklanmış bir anlam bağlamı taşıyıp taşımadığına karar veren ve bu anlam bağlamını bilinç düzeyine çıkaran refleksiyonun, kartezyen anlamda 'Ben'e açık bir etkinlik olduğu konusunda uzlaşsa da işleyişinin koşulları bakımında farklılaşmaktadırlar. Hermeneutik Gelenek, bilinç dışı bir anlam bağlamını bilinç düzeyine çıkaran refleksiyonu ve onun yarattığı bilinç alanını (reflectivity) ve hatta 'Ben'in kendini-tanımasını sağlayan self-refleksiyonu bile 'Ben'in dilsel ve tarihsel ontolojik koşullarına bağlamaktadır. 'Ben'in kendisini bu bilinç seviyesine çıkaran etkinliği gerçekleştirmeden önce, Dilthey'a göre yaşanmışlıkların bütünlüğü anlamında yaşama deneyimine; Heidegger'e göre bir dünyaya; Gadamer'e göre dilsel bir ufka; Ricoeur'e göre sembolik düşünceye sahip olması gerekmektedir. Refleksif düşünmenin, bu hermeneutik koşulları Eleştirel Teori tarafından göz ardı edilmese de arka plana itilmektedir.

Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un toplumsal yapının eleştirisini, bilincin refleksif çözümlenmesine bağlamaları, refleksif düşünmenin koşullarına değil, refleksif düşünmenin nesnesine, yani bilinç içeriğine dikkatleri çekmektedir. Ancak Habermas, sadece bilinç içeriğine değil, 'Ben' ve hatta 'Öteki'nin bilinç içeriğini eleştiren refleksif düşünmenin kendisine yoğunlaşmakta ve onun gerçekleşme koşulları konusunda hem Hermeneutik Gelenekten hem de Frankfurt Okulu'nun diğer düşünürlerinden uzaklaşmaktadır. Habermas'a göre özgürleşimci ilgiye bağımlı refleksiyon, yalnızca etkileşim olarak anlama sürecinde tarafların ikna edilmesi üzerine kurulu bir retorikte iş görememekte, aynı zamanda iletişimsel olarak kurulan bu etkileşimi aydınlatmaktadır. Self-refleksiyon biçimine sahip bu refleksiyon, iletişimsel anlamanın koşullarının eleştirisi olduğundan bu koşulların dışında kalmalıdır. Yani Habermas, epistemolojik bilme biçiminin, nesneyi öznenin dışına konumlandıran tasvirine bağlı kalarak, aydınlatıcı eleştirel refleksiyonu, 'Ben'in dilsel ve tarihsel ontolojik koşullarının dışında tutmaktadır. Bu noktada, refleksiyon ile onun yöneldiği, Habermas'ın ifadesiyle, ilgilendiği (Habermas, 1972: 212) alan (reflectivity) arasındaki ilişki, yanıt bekleyen bir sorun olarak ortaya çıkamaktadır. Bu yanıt, bilincin eleştirel etkinliğine, biçimsel bakımdan aynı önemi vermelerine rağmen, Eleştirel Teori ve Hermeneutik Geleneğin, bu etkinliğin koşulları ve kapsamı konusunda, nasıl farklılaştığını açıkça göstermeye

bağlıdır. Bu nedenle, eleştirel ve aydınlatıcı bir unsur olarak, aynı bilinç etkinliğini öne çıkaran her iki düşünce geleneğinin, bu etkinliği farklı koşullara göre belirlemesi, hem eleştirel bir hermeneutiğin kuruluşundan hem de özgürleşimci ilgiye bağımlı eleştirel kuramın toplumsal yapı analizinden önce ele alınması ve sonuca bağlanması gereken bir sorundur.

'Ben'in kendi ontik varoluşuna bağlı alanın rasyonelliğini denetleyen refleksiyonun işleyiş biçimi şüphesiz, 'Ben'in kendini düşünmesidir. 'Ben' ve 'benlik' arasında bir ayrım varsayan ve bunları karşılıklı konumlandıran bu kavrayış, hermeneutik temelli kuramlar için bazı zorluklar içermektedir. 'Ben'i, benlikten ayırmak onu saflaştırmaktır ki böylesi bir saflık, 'Ben'i tanrısallaştırmaktan başka bir şey değildir. Benlikten yoksun tanrısal 'Ben'in, bilme etkinliğinde ya da her tür etkileşimde kendisini merkeze konumlandırması kaçınılmazdır. İletişimsel eylem kuramı düşünüldüğünde, ortak bir anlayışa ulaşmayı amaçlayarak iletişimi sürdüren her bir tarafın, hem kendi hem de muhatabının iddialarının aydınlatılmasına karar vermesi ve üstelik aydınlatarak açığa çıkardığı anlamların, hakikaten gizli, örtük, saklanmış olduklarını kabul etmesi, saf 'Ben'in bu konumuyla açıklanabilir. Örneğin taraflardan birisinin samimi bir biçimde ifade ettiği "beni yine yanlış anlıyorsun" uyarısı, karşısındakinin refleksiyon aracılığıyla bilinç düzeyine çıkardığı anlam bağlamına ve dolayısıyla saf 'Ben'in haddini bilmemesine yönelik bir uyardır. Bu noktada haklı olarak söz konusu tarafın hakikaten kendini "yanlış" ifade edip etmediği sorulabilir. Ancak, bu soru, 'Ben' ve benliği birbirinden ayıran Habermascı yaklaşımın saf 'Ben'in refleksiyonuna verdiği değerin günahını unutturmamakla birlikte, bilginin olanağını ortadan kaldıran ama zaten hermeneutik anlama modelinin üzerine kurulduğu duruma işaret etmektedir. Buna göre, her ifade, eksik bir dışsallaşmadır. 'Ben'in bunu bilerek ve isteyerek yapıp yapmadığı sorusu bir yana, bunun zorunlu ontolojik bir koşul olduğu çok açıktır. Bilinç içeriğinin dışsallaşırken eksik kalan bağlarının tamamlanması zaten Diltheycı hermeneutiğin epistemolojik amacıdır ama Heideggerci ve Gadamerci hermeneutik onun eksikliğini tamamlamaya değil aksine dışsallaşan yönlerin 'Ben'e katkılarını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu farklılığa rağmen, hem epistemolojik hermeneutik hem de ontolojik hermeneutik için 'Ben'in, "benlik" ve "ifade" ilişkisine göre kurulduğu rahatlıkla kabul edilebilir. Yine de, anlamanın yeniden eksik bir dışsallaşmayla sonuçlanması, her iki hermeneutiğin ortak karakteristiğidir. Dolayısıyla klasik epistemolojinin bilme biçimi,

hermeneutikte yerini ifadenin yeniden-yaratımına, diğer bir deyişle açımlamaya bırakmaktadır. Ancak her açımlama bir eksik yaratma olduğundan, süreç tekrar başa dönüp işlemeye devam etmektedir. Böylece sarmal bir zincire benzetilebilecek olan hermeneutik anlama sürecinin sonunda, ne 'Ben' aynı 'ben'dir ne de "anlaşılan şey", 'o' şeydir.

Frankfurt Okulu ve Hermeneutik Geleneğin, eleştirel ya da aydınlatıcı bir unsur olarak refleksiyona verdikleri önemi, 'Ben'in etkinliği olarak refleksiyonun nesnesiyle ilişkisini ve bu ilişki sonunda ulaşılan bilinç düzeyinin ve içeriğinin (reflectivity) niteliğini ortaya koyarak göstermek amacında olan bu çalışma, bu bakımdan şu sorulara yoğunlaşmaktadır. Refleksiyonun nesnesiyle kurduğu ilişki, saf *seyir* mi yoksa *bir olma* biçiminde midir? Refleksiyonun sonucunda ulaşılan anlam bağlamı, refleksiyona tabi kılınan nesnenin özüne mi aittir yoksa 'Ben'in yaşanmışlıklarının izlerini taşıyan bir yeniden-yaratım mıdır? Hermeneutik temelli her etik ve politik kuramın zorunlu olarak karşılaşacağı bu problemler, klasik anlamda bilme etkinliğinin ve Ricoeur'ün bir mucize olarak nitelendirdiği iletişimin olanağına dair problemlerdir.

Refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamını ortaya koymak amacı, nihayetinde bilinç ve nesnesini ilişkilendiren bilme etkinliğine dair bu soruları yanıtlamayı gerektirmektedir. Bu nedenle, bilme etkinliği olarak *theoria*'nın analizi, daha doğru bir ifadeyle, *theoria*'nın kavramsal dönüşümünün kökenine gitmek bu sorulara ışık tutabilir. Çünkü kökeni itibariyle *seyir etkinliği*ni ifade eden *theoria*, Antik Yunanda *theatron*'da gerçekleşen seyirsel bir *etkileşim*dir. *Theoria*'yı salt seyirden ziyade bir etkileşim olarak ortaya çıkaran şey, kelimenin Orpheuscu kullanımında yer alan tanrısal olanla *bir olma* ya da tanrısal olanı birlikte yaşama (Arslan, 2008: 159) anlamıdır. Böylesi bir etkileşimi ifade eden *theoria*'nın ne oldu da salt bir seyiri ifade eder hale geldiğini ve böylelikle felsefi *theoria*'ya dönüştüğünü açığa çıkarmak, bilinç ile nesnesi arasındaki refleksif ilişkinin kökenini ortaya koyacaktır. Bu ilişkinin biçimini de değiştiren *theoria*'nın kavramsal dönüşümünün, refleksiyonun işlevi konusunda ne gibi sonuçlara mal olduğu açıklığa kavuşturulması gereken bir durumdur. Çünkü *theoria* kavramının ilk kullanımında söz konusu olan, *seyir*, *bir olma* ve *yeniden-yaratma* gibi etkinliklerin ilişkisi, yukarıdaki soruların bir devamı olarak, hem Hermeutik Geleneğin hem de Eleştirel Teorinin şu temel sorularına yanıt bulmayı sağlayacaktır: *Refleksiyonun*

nesnesi, nesne olarak nasıl bir yapıdadır? 'Ben' ona nasıl yönelmekte ve dolayısıyla refleksiyon nesnesiyle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Bu ilişki sonunda ortaya çıkan şey, bir ürün olarak yeni bir şey mi yoksa 'Ben'in bir yaratımı mıdır? Her nasıl olursa olsun ürün olarak ortaya çıkan şey, aynı etkinliğin nesnesi olabilir mi? Bütünün bu süreçte, 'Ben'in kendi kendini sorgulamasının ve tanımasının rolü nedir? Bu nedenle, *theoria*'daki dönüşümün açıklığa kavuşması, aynı zamanda, hem hermeneutik anlama modelini ve hem de Eleştirel Teorinin eleştiri modelini aydınlatacaktır. Çünkü hem hermeneutik anlama modelinin hem de Eleştirel Teorinin üzerine kurulduğu refleksiyon, eleştiriye tabi tutulan yapının bilince yansıtılması olması bakımından *teorik*tir ve 'Ben'-nesne-nesnenin bilince yansıyan anlam bağlamı ilişkisine göre gerçekleşmektedir. Bu durum, eleştirel bir unsur olarak refleksiyonun, 'Ben'in saf bir etkinliğine değil "anlaşılan şeyle" kurulan ortak bir etkileşime olanak sağladığını göstermektedir. İşte *theoria* kavramının gösterdiği böylesi bir etkileşimin koşullarının açığa çıkarılması, refleksiyonun eleştirel kapsamı, işlevi, yapısı ve nesnesi konusunda, Hermeneutik Gelenek ve Eleştirel Teori arasındaki ilişkiye ışık tutacaktır.

1. BÖLÜM

HERMENEUTİK GELENEKTE REFLEKSİYON

Antik köklerine dayanılarak, *hermenuein* olarak içeriklendirilen hermeneutik, açımlama sanatı olarak kabul edilmektedir. Başka bir dünyaya ait anlam bağlamının içinde yaşanılan dünyaya aktarılması olarak ifade edilen bu sanat adını, Yunan Mitolojisinde tanrıların buyruklarını insanlara aktaran Hermes'ten almaktadır. Çeşitli vurgu farklılıklarına sahip olsa da Platon, Aristoteles, Xenophon, Plutarkhos, Euripides, Epikuros gibi Antik Yunan filozofları tarafından kullanılan *hermeios*, *hermeneuein*, *hermeneia* ifadeleri, belirli bir anlam bağlamını anlayışa sunma fiilini, anlayışa sunulan anlam bağlamını ve bu fiili gerçekleştiren kişiyi işaret etmektedir (Palmer, 2008: 39-40).

Hermeneia'yı tanrısal bir bilgi olarak *sophia*'nın karşısına yerleştiren Platon, bu bilginin hem tanrıların iradesini haber verdiğini hem de insanları bu iradeye itaate çağırdığını düşünmektedir. *Devlet Adamı* (Platon, 260 d), *Epinomis* (975 c) diyaloglarındaki ifadeler *hermeneuein* kavramının Platoncu anlamını açıkça göstermektedir. Platon için bir tür sanat olan *hermeneutike*, doğru ya da yanlış olduğunu belirtmeksizin ilahi mesajın açımlanmasıdır. *Hermeneutike*'nin bu Platoncu içeriğine bağlı kalan Augustinus, kutsal metinlerin sözel anlamını tinsel boyuta taşıyarak Hıristyanlık Öğretisi'ni kurmaktadır. Skolastik felsefenin en büyük düşünürü olan Aquinas, Augustinus'un kurduğu Hıristyanlık Öğretisi'ni bir bilim olarak felsefi temellere oturtmak amacıyla, felsefi kavramları, kutsal metinlerdeki ilahi mesajlara dayanarak açıklamaktadır. Ancak ilahi mesajların birden çok anlama gelebileceği konusunda Augustinus'a bağlı kalan Aquinas (Klima, 2007: 56-57) için, bu anlamların hangi ilkelere göre yorumlanacağını belirlemek, aşılması gereken yöntemsel bir sorundur.

Aquinas'ın temellendirmesinde, hermeneutik, Platoncu olduğu kadar Aristotelesci bir boyuta da sahiptir. *Yorum Üzerine*'de *hermeneia*'yı cümle kurarken, cümlenin işaret ettiği şeyi evetleyen ya da değilleyen zihinsel bir işlev olarak ele alan Aristoteles'e göre, hermeneutik bir şey bildiren yargıların mantıksal içeriğini çözümleyen bir gramer türüdür. Aquinas, kutsal metinlerin bildirdiği yargıların anlamını açığa çıkarırken, tam olarak zihnin bu işlevini vurgulamaktadır. Aquinas'ın Hıristyanlık Öğretisi'ni

temellendirme girişiminde, hermeneutiğin Platoncu ve Aristotelesci boyutları, Dannhauer'e büyük bir ilham kaynağı olmuştur. Hermeneutik Geleneğin Yeniçağ'daki ilk kitabının yazarı olan Dannhauer, hermeneutiği, mantığın yanında ikinci temel bir bilim olarak öne çıkarmaktadır (Grondin, 1995: 23-24). Ona göre mantık, bizim kendi bilgimizin doğruluğunu daha üst bir rasyonel ilkeden hareketle denetlerken, başkasının bize sunduğu bilginin denetlenmesi konusunda farklı bir bilime ihtiyaç vardır. Bu bilimi hermeneutik olarak belirten Dannhauer, mantıksal doğruluğa karşılık hermeneutik doğruluğu ele almaktadır.

Dannhauer'in düşünceleri, *hermeneia* kavramı etrafında dönen kendisinden önceki tartışmaları toparlayıcı niteliktedir. Kavramın antik kullanımında söz konusu olan *çeviri*, *sözlü ifade* ve *akli bir açıklama* gibi anlamlar, bir "Hermes sürecini" işaret etmektedir. "Her üç durumda da yabancı, ilginç, zaman, yer veya deneyim ciheti ile ayrı bir şey, bilinen, mevcut, anlaşılabilir hale getirilmektedir; sunuşu, açıklamayı veya tercümeyi gerektiren bir şekilde 'anlaşılır hale getirilmekte', 'yorumlanmaktadır'" (Palmer, 2008: 41). Bu "Hermes süreci"nin dilsel/şiirsel bir etkinlik olduğunu gösteren ve bu etkinliğin bir bilim olarak temellendirmeye çalışan Dannhauer, bu anlamda ikili bir öneme sahiptir. Bu nedenle de, Aristoteles mantığına kazandırdığı yeniliklerle Yeniçağ biliminin büyük başarılar kazanmasını sağlayan Bacon'a karşı çıkarak, insanın *şiirsel* dünyasına ilişkin yeni bir bilimin olanağını gösteren Vico ile anlamlı bir uyuma sahiptir.

İnsanın kendisinin oluşturmadığı ve kendisinden uzak olan bir anlam bağlamını kendisi için anlaşılır kılarken yerine getirdiği bilişsel bir süreç olan hermeneutikte, refleksiyonun işlevi ve önemi, bu nedenle ilkin hermeneutik sürecin ortaya çıkışına ve bu sürecin dilsel, tarihsel ve bilimsel boyutlarına odaklanmayı gerektirmektedir. Bu noktada Vico ve Herder, Hermeneutik Gelenek içerisinde önemli bir yere sahip olan iki düşünür olarak öne çıkmaktadır. Çünkü Dannhauer'in teolojik vurgusunun aksine, Vico'nun *Yeni Bilim*'i, hermeneutiği, teolojik boyutundan ayırarak, onu, insan dünyasına yönelen bilimlerin temeli olarak gösterme başarısında önemli bir adımdır. Herder ise insan dünyasının tarihselliğini, ona yönelen bir bilimin göz önünde bulundurması gereken bir kategori olarak öne çıkararak, Hermeneutik Geleneğe katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle, insanın anlama ve yorumlama yetilerinin eleştirel

koşullarını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, Vico ve Herder'e referansı zorunlu kılmaktadır.

1.1. VİCO VE HERDER: HERMENEUTİĞİN ŞİİRSELLİĞİ VE TARİHSELLİĞİ

Vico'nun *Yeni Bilim*'i (Scienza Nouva), dahice bir araştırmanın ürünü olması ve kendisinden sonraki bir çok filozofu çeşitli bakımlardan etkilemiş olmasının yanı sıra, tarih bilincinin gelişmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. "Onun yapıtı, parçalardan oluşmuş bir sistem; içinde, her parçanın sistem bütünü içine konulmuş olan ilkelerle her defasında ilişkiye sokulduğu genel ve evrensel tarih üzerine büyük bir denemedir" (Löwith, 1996: 197). Descartes ve Bacon'ın mekanik bilim anlayışlarının dayandığı nedensellikten farklı bir nedenselliğe dayanan *Yeni Bilim*, Vico'nun ifadesiyle, "ilahi inayeti yalnızca doğal düzen içinde gözlemlediklerinden onun yalnızca bir kısmını gösteren" filozofların göremediği, "Tanrının inayetinin insana en uygun olan yanını, yani onun toplumsallığını" göstermeyi amaçlamaktadır (Vico, 1948: 3). İnsanın toplumsallığının, onun gerçek sivil doğası olduğunu düşünen Vico için bu bilimin asıl görevi, Tanrının inayetinin rasyonel tarafının insanın bu gerçek doğasındaki yeridir. Bu nedenle bu bilim, *Tanrının inayetinin rasyonel sivil bir teolojisi*dir (Vico, 1948: 4). Ulusların Tanrının inayetiyle ortaya çıktıklarını ve varlıklarını sürdürdüklerini düşünen Vico, ulusların tarihinin ortaya konulmasıyla Tanrının inayetinin anlaşılabileceğini düşünmektedir. Hegel'i önceleyen bu bütünselci düşünce (Pompa, 1990: 136-137), kendi çağı içerisinde özgün olsa da, hermeneutik bakımdan Vico'nun Tanrının inayetini anlama amacı değil insanın toplumsal yaşamını anlaşılır kılan ilkeler sunması övgüyü hak etmektedir. Dolayısıyla Vico'yu bir teolog olarak değil bir filozof olarak kabul etmek gerekmektedir. Çünkü Tanrının inayetini ortaya koymak amacıyla da olsa o, insanın toplumsal doğasını ve insani kurumların ortak kökenini açıklamaktadır (Marcus, 2001: 82, 91).

"Bütün insanlar arasındaki sivil dünyanın dinle başladığını" düşünen Vico için, evlilik, ölü gömme gibi faaliyetlerin dinsel olarak kurumsallaşmasıyla, insanlık tarihi de başlamıştır (Vico, 1948: 6-8). Vico'ya göre tarih üç çağdan oluşmaktadır: insanların kahinler aracılığıyla tanrılar tarafından yönetildiği *Tanrılar Çağı*, üretimin ve yerleşik

hayatın yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan aristokratların hüküm sürdüğü *Kahramanlar Çağı* ve insanların kendilerini doğada eşit olarak gördükleri *İnsanlar Çağı* (Vico, 1948: 18). Vico'ya göre, insanın toplumsal gelişimi ile dilsel gelişimi arasında, bir paralellik olduğundan, bu üç çağa özgü üç farklı dil kullanımı ve hukuk sistemi söz konusudur. "İşaretler ve fiziksel nesnelerin sessiz dilinin" kullanıldığı Tanrılar Çağında, mistik bir teoloji söz konusu olmuştur. Bu çağın bilgeleri, doğal olayları mısralar halinde yorumlayan dinsel şairlerdir. Benzerlikler ve doğal betimlemeler yoluyla oluşturulan sembolik bir dilin konuşulduğu Kahramanlar Çağında, aristokratların doğal haklara sahip olduğunu kabul eden kahramanlar hukuku hüküm sürmüştür. İnsanlar arasında uylaşımsal bir dilin var olduğu İnsanlar Çağındaysa, doğal eşitlikçi bir hukuk söz konusudur. İnsanlık tarihinin bu gelişiminden dolayı Vico, insanın dilsel yeteneğinin kaynağını, Tanrılar Çağının şiirsel karakterinde bulmaktadır ve bu keşfi, kendi Biliminin temel anahtarı olarak kabul etmektedir (Vico, 1948: 19).

1.1.1. Sivil Toplumsal Dünyanın Şiirsel Kökeni

Şiirsel cümlelerin, tutkulu hislerin ifadesi olduğunu düşünen Vico, bu nedenle onların incelikli bir yaratımın merak uyandırıcı ürünü olduklarını düşünmektedir. Yine de insanın açıklama ve anlaşılma ihtiyacı söz konusu olduğunda şiirsel dil yetersiz kalmaktadır. İnsanın dilsel gelişimini sağlayan da bu yetersizliktir. Vico'nun Yeni Bilim'in temel öğelerini kurarken dile getirdiği kabuller, bunun açık ifadesidir. "İnsan aklının belirsiz doğasından dolayı" der Vico, "ne zaman cehalete düşülse, insan kendisini her şeyin ölçüsü haline getirmektedir". "İnsanın uzak ve bilinmeyen şeyler konusunda bir düşünce oluşturmadığı" bu cehalet anlarında, yapılan sadece, "aşina olunan mevcut şeylerle hüküm vermektir" (Vico, 1948: 54). Bu nedenle şeylerin gerçek doğası hakkından fikir sahibi olmayan bir kimse, daha önce bildiği şeylerden hareketle, bilgi sahibi olmadığı konularda hızlıca kesin hükümler verir. Vico'ya göre, böylesi kimselerin aklı, bilim tarafından doyurulmasa da istençleri bilince dayanabilir. İstencin bilince dayanması, insanlık tarihi boyunca görülen üç kötü alışkanlık olan vahşet, cimrilik ve ihtirasa teslim olmaksızın insanların mutluluğunun garantisidir. Bu garanti insanların bir arada yaşamasının koşuludur. Çünkü "şeyler doğal yapılarının dışında var

olamazlar" (Vico, 1948: 56). Vico, bu konuda filolojiye ve felsefeye büyük bir görev yüklemektedir.

Ona göre "aklı temaşa eden felsefe, böylece hakikat bilgisini sunarken; filoloji, insanın seçimlerinin otoritesini gözleyerek kesinlik bilincini ortaya koymaktadır" (Vico, 1948: 56). Bu nedenle, insanların dillerini ve eylemlerini inceleyen filologlar ve insanları olduğu gibi ele alan filozoflar, yine insanı toplumsallığıyla kavramayı amaçlayan Yeni Bilim için dikkate alınması gereken araştırmacılardır. Filolog olarak bütün gramercileri, tarihçileri ve eleştirmenleri kasteden Vico, dilin 'insani seçimin otoritesi'ni belirten aklın bir ürünü olduğunu düşünmektedir. İnsanın neyi nasıl yapacağını, neyi nasıl ifade edeceğini ve neyi nasıl anlayacağını belirten bu aklı ancak filoloji ortaya çıkarmaktadır. Felsefeyse, Filolojinin ortaya koyduğu bu aklı dikkate alarak, "insan ırkına faydalı olabilmek için, zayıf ve düşkün insanı ayağa kaldırmalı ve doğrultmalıdır, onun doğasını parçalamamalı ya da onu çürümüşlüğe terk etmemelidir" (Vico, 1948: 55). Vico'ya göre, insani seçimin otoritesini belirten akıl, insani ihtiyaç ve faydaların değil insanların ortak duygusu (common sense) tarafından belirlenmekte ve kesinlik kazanmaktadır. Felsefe ancak, bu ortak duygu üzerine yoğunlaştığında, bir eleştiri sanatı olma imkânı kazanabilir (Vico, 1948: 57) ve "fikirler tarihini büyüten bir eleştiriye" dönüşebilir (Vico, 1948: 111).

"Ortak duygu, refleksiyonda bulunmaksızın, bütün bir sınıf, bütün bir halk, bütün bir ulus ve bütün bir insan ırkı tarafından paylaşılan yargıdır" (Vico, 1948: 57). "Birbirini tanımayan insanlar arasında paylaşılan" bu birörnek yargılar, "ortak bir hakikat zeminine" sahiptir. Ortak duygunun bu hakikat zemini, "gelişmiş bütün farklı dillere köken olan zihinsel bir sözlüğün" de kaynağıdır. İdeal insanlık tarihinin kavranmasına aracılık edecek olan bu sözlüğün varlığı bir zorunluluktur.

> İnsani şeylerin doğasında, insanın toplumsal yaşamına uygun şeyleri aynı tarzda kavrayan ve onu çok farklı değişiklikle olduğu kadar farklı görünüşlere sahip olabilen aynı şeyler olarak ifade eden, bütün ulusların ortak olduğu, zihinsel bir dil olmalıdır. Bunun bir kanıtı, halk bilgeliğinin atasözleri ve vecizeleri tarafından sunulmaktadır. Bunlar, antik ve modern uluslarda olduğu gibi, farklı ifade edilseler de özce aynı anlama sahiptirler (Vico, 1948: 60).

Vico'nun Yeni Bilim'ine özgü olan bu ortak zihinsel dil, insanlığın ilk zamanlarındaki bilişsel ve dilsel durumu göstermesi bakımından önemlidir. Vico'ya göre, bu durum

bütünüyle ve her bakımdan şiirseldir. "Elindeki cansız şeylerle oyun oynarken onlarla yaşayan kişilermiş gibi konuşmak" çocukça bir özellik olduğundan, "duygusuz şeylere duygu ve tutku katan" şiir de çocukçadır. Bunu filolojik-felsefi bir aksiyom olarak kabul eden Vico için, bu nedenle "dünyanın çocukluğunda, insanlar doğal olarak yüce şairlerdir" (Vico, 1948: 64). Şeylerin oluşmasındaki doğal nedenleri bilmeyen insan, bu bilinmeyenleri kendi doğasından hareketle yanıtlamaktadır. Şiirsel yaratımın özünü ifade eden bu ilke, ilk tanrıların neden bedensel olduğunu açıklamaktadır. Şiirsel yaratım gerçekleşme olanağını ise insanın merak ve hayret duygusunda bulmaktadır. Yani insan, karşısında hayret duyduğu ve nedenlerini merak ettiği şeyleri kendi doğasından hareketle açıklamaktadır (Vico, 1948: 62-64). Böylece ifade edilen şiirsel yaratıma, insana toplumsal bir dünya kurması konusunda *bellek* ve *imgelem* eşlik etmektedir. Vico için insanlık tarihi açısından imgelem ve bellek arasında sıkı bir bağ vardır. "İmgelem, bir şeyin yeniden hatırlanmasından başka bir şey değildir" (Vico, 1948: 236). Bu nedenle, imgeleme yeteneği, gelişmiş bir belleği şart koşmaktadır. İmge, yani yeniden hatırlanan şey üzerine çalışmak ise bir icat yaratma yeteneğinin ifadesidir. Bu anlamda, "şeyleri hatırlayan bellek, onları değiştiren ve taklit eden imgelem ve onlara yeni bir tarz veren ya da onları uygun bir tarz ve ilişki içine sokan icat yaratma yeteneği" insanın toplumsal dünyasının dayandığı üç zihinsel işlevdir (Vico, 1948: 280).

> İnsan ilkin gözlemeksizin hisseder, daha sonra sıkıntılı ve telaşlı bir ruhla gözler ve nihayetinde açık bir zihinle yeniden düşünür (reflect).
>
> Bu aksiyom, refleksiyon ve düşünmeyle biçimlenen felsefi ifadelerin aksine, tutku ve şefkat duygusuyla biçimlenen şiirsel ifadelerin ilkesidir. Felsefi ifadeler hakikate daha yakın duran tümellere doğru yükselirlerken, şiirsel ifadeler daha kesin duran tikellere doğru inmektedirler (Vico, 1948: 67-68).

İnsanın zihinsel yetisi, benzer bir sürece sahip olsa da iki farklı yöne doğru işlemektedir: şeyleri tekilliğinde anlamaya çalışan şiirsel süreç ve şeyleri tümellerin altına yerleştirerek kavramaya çalışan felsefi süreç. Vico, refleksiyonu felsefe düşünmeyle ilişkilendirse de insanın kendi tutku ve hislerini dışsal nesnelere yansıttığı şiirsel süreç de insanın *kendini tanıması* konusunda refleksiyonu içermektedir. "İnsan aklı doğal olarak kendisini beden içinde dışsallaştırarak görme eğilimindedir ve büyük bir güçlükle yerine getirdiği refleksiyon aracılığıyla dikkati kendisine yönlendirmektedir" (Vico, 1948: 70). Vico için insan aklının refleksif yapısını açığa

çıkaran bu ilke, etimolojinin evrensel ilkesidir. Çünkü "kelimler hem cisimleri hem de aklın ve ruhun özelliklerini yansıtmaktadır" (Vico, 1948: 70).

Vico için insanın sivil toplumsal dünyayı kurmasını sağlayan iki yanı vardır: doğal özelliklerini yansıtan maddi yan, yani beden ve psişik özelliklerini kazandığı formel yan, yani akıl. Maddenin özelliklerinden dolayı bedensel yanımız, olduğu gibi kalmayan, durmadan değişen karanlık yandır, akıl yanı ise her şeyi olduğu gibi değişmeden ele alma eğilimindedir. "İnsan doğal olarak kendisini etkileyen şeylerden bahsettiğinden", akılsal yan bedensel yana dayanmaktadır.

> Fakat en erken antik uygarlığı saran karanlık gecede, bizden oldukça uzakta, bütün sorunların ötesinde hiç sönmeyen sonsuz bir hakikat ışığı parlamaktadır. Yani sivil toplum dünyası kesinlikle insan tarafından yapılmıştır ve bu nedenle ilkeleri bizim aklımızın değişimlerinde bulunmaktadır. Bu konuda düşünen her kimse için, filozofların bütün enerjilerini doğa dünyası araştırmalarına vermiş olması şaşırtıcı olmamalı, çünkü o Tanrı tarafından yapıldığı için sadece onun tarafından bilinebilmekte ve filozoflar, insanlar tarafından yapıldığı için insanların bilmeyi umut edecekleri ulusların dünyasına veya sivil dünyaya yönelik araştırmalara ilgisiz kalmaktaydı. Bu sapma, beden içine dalmış, gömülmüş insan aklının güçsüzlüğünün bir sonucuydu. İnsan aklı, doğal olarak bedensel şeyleri dikkate almaya eğilimlidir ve dikkati kendisine vermek için harcadığı güç çok yorucudur; tıpkı kendisi dışındaki her şeyi gören bedensel gözün, kendisini görmek için aynaya gereksinim duyması gibi (Vico, 1948: 85).

Toplumsal bir varlık olduğundan onun aklını belirleyen fikirler, "şeylerin düzenini takip etmektedir" (Vico, 1948: 70). Vico'nun Spinoza'yı andıran görüşü, insan aklının saf bir yeti olmadığını, aksine onu belirleyen şeyin insanın sivil toplum dünyası olduğunu işaret etmektedir. Bu nedenle, kendisini anlamayı amaçlayan insan, ihtiyaç duyduğu *aynayı* ancak bu sivil toplumsal dünyada bulabilir. Sivil toplumsal dünya, insanın beden ve aklının bir ürünü olduğundan ve insan aklı, geçmiş dönemlere ait fikirleri sürdürme eğiliminde olduğundan, bu dünya şiirsel bir özellik taşımaktadır. Vico Yeni Bilim'inde, insani sivil dünyanın bu şiirsel özelliğini her bakımdan ortaya koymaktadır. Ona göre, ulusların tarihinin başlatan şiirsel bilgeliktir. "Bilgelik, insanlığı meydana getiren tüm bilimleri ve sanatları kendisiyle kazandığımız, bütün disiplinleri yöneten yetidir" (Vico, 1948: 364). İlk bilgelik, teolojik şairlerin bilgeliğidir. Vico için, "doğası gereği ham ve kaba bir metafizik" (Vico, 1948: 100) olan bu bilgelik "insan ırkının bütün çocuklarının imgeleme ve düşünme edimlerinde kendisini sürdürmektedir (Marcus, 2001: 27). Bu nedenle, Vico'ya göre, mantık, ahlak, ekonomi, siyaset,

kozmografi, kronoloji, coğrafya, fizik gibi bütün insani şeyler bu metafizikten çıkmışlardır.

Sivil toplumsal dünyanın kaynak bulduğu şiirsel metafizik ilkin Tanrınınkinden farklı bir yaratma içermektedir. Her bir insanın aklının derinliklerinde varlığını sürdüren ve mitleri yaratan bu şiirsel yeti, bu nedenle, Vico için, özellikle sosyal araştırmalar söz konusu olduğunda açığa çıkarılması gereken ilahi bir yetidir (Vico, 1976: 888). Bu nedenle Vico için akıl, miti yerinden etmesi gereken bir otorite değildir aksine bilgi sürecinde mit ve akıl uyum içinde iş görmektedir. Hatta öyle ki aklın temeli, miti yaratan şiirsel yetidir (Grant, 2000: 51).

İlk teolojik şairler, kendi bedensel özelliklerini yansıtarak, tanrıları bedensel olarak tasarladılar ve öylece yüceltiler. Bu ilkel bir refleksiyonun sonucudur. "Derin ve sersemletici bir imgelemin" egemen olduğu bu yaratımda, akıl henüz soyutlaşmamış ve tinselleşmemiştir. Bedensel dilin kullanıldığı bu yaratımı sağlayan ilkel refleksiyonu sürdüren kişiselleştirme, zamanla yerini işaret dilinin kullanılmasına bıraktı. İşret dilinin zihni geliştirmesiyle, başlayan konuşma, imgeleme yeteneğini küçülterek aklı yüceltmiştir, böylece şiirsel mantık ortaya çıkmıştır. Vico'nun ifadesiyle, kişiselleştirme yerini, mecaza bırakmıştır. Çünkü "ilk mecazlar, şiirsel mantığın sonucudur" (Vico, 1948: 116). İlk refleksiyonu oluşturan, kişiselleştirme ve mecaz, bütün dillerde kendisini sürdürmektedir. Vico için, "bütün dillerde, cansız şeyleri anlatan ifadelerin büyük çoğunluğunun insan bedeni ve bölümlerinden; insani duygu ve tutkulardan metafor yoluyla biçimlenmiş olması" bunun kanıtıdır (Vico, 1948: 116). Böylesi bir refleksiyonu, her ne kadar insanın cehaletinin sonucu olarak kabul etse de Vico için refleksiyonun gelişmiş biçimi, insanın aklını genişleten bir yetidir. Ancak ilkel özelliğinden dolayı, insan aklının refleksif özelliği, saf değildir. İnsan aklı, zaten anladığı ya da bildiği bir şeyin aydınlatıcı ışığını, anlamadığı veya bilmediği şeyin, bu kendisi olsa dahi, üzerine yansıtarak onu anlar veya bilir.

İnsanın dilsel, bilişsel ve toplumsal özelliklerinin bir uyum içinde geliştiğini düşünen Vico için, bu gelişimin temeli her bakımdan şiirseldir. Nasıl ki metin ve açık ifadeli konuşma, şiirsel üsluptan çıkmışsa, insan aklının en gelişmiş yönü olan felsefi refleksiyon, şiirsel refleksiyona dayanmaktadır. Tanrısal bir inayetle başlayan şiirsel

refleksiyon, eleştiri dışında, insani başarıların rehberi olmuştur ancak bilinen şey hakkında hüküm vermek anlamında bir eleştiriye vesile olmuştur. Çünkü bir şeyi bilmek onun hakkında hüküm vermekten önce gelmektedir. Başka bir ifadeyle, aklı genişleten refleksiyon, eleştirel olma özelliğiyle onu kusursuz kılar ama eleştirel olmak öncelikle yaratıcı olmayı gerektirdiğinden, felsefi refleksiyon, yaratıcı bir şiirsel refleksiyona dayanmaktadır (Vico, 1948: 150).

Şiirsel refleksiyon, insanın akıl yürütmede zayıf, imgeleme yeteneğinde sağlam olduğu yaratıcı bir tabiatın ürünüdür. Bilindiği anlamda bir rasyonellikten yoksun olduğundan şiirsel irrasyonellik olarak ifade edilebilecek bu refleksiyon, yaratıcı bir imgeleme yeteneğiyle eşdeğerdir (Auerbach, 1949: 115). Felsefi refleksiyon, bir kavramın belirsizliğini aşmak için başka bir kavram ya da anlama ihtiyaç duyması bakımından (Marcue, 2001: 29), şiirsel refleksiyondan farklı olsa da, insan aklının anlamlar üretme yetisi, bütünüyle şiirsel refleksiyona dayanmaktadır. Çünkü şiirsel refleksiyonun yarattığı, şiirsel kurgu nedeniyle, "onaylanması muallakta olan durumlarda, olmuş şeyler, olmamış olarak; olmamış olan şeyler de olmuş olarak ele alınmıştır. Henüz doğmamış olanlar az önce doğmuş gibi, canlı ölü gibi ve ölü hala yaşıyormuş gibi ele alınmıştır" (Vico, 1948: 350). Vico şiirsel refleksiyonu, felsefi refleksiyona yükselten özelliğinin, olan şeyi olduğundan farklı kabul etmesinde yattığını ima etmektedir. Vico'nun ironi dediği bu özellik, "gerçek maskesi giymiş bir düşünce gücü aracılığıyla yanlışlığın öne çıkmasıdır" ve insani toplumsal dünyanın şiirsel kökenini doğrulayan bu ilke, "kesinlikle refleksiyon sürecine kadar başlamamıştır" (Vico, 1948: 118).

Sonuç olarak insanın bedensel, rasyonel ve dilsel özelliklerinden hareketle, onun toplumsal özelliğini ortaya koymaya çalışan Vico, insanın dil yetisine büyük önem atfetmektedir. Ona göre, bu yetinin somutlaşmış biçimi olan konuşma, akıl ile beden arası bir yerde durmaktadır. İnsanın sessiz zamanlarında bedeni aracılığıyla belirsiz olanı belirlediğini düşünen Vico, ilkel bir refleksiyon aracılığıyla önce işaretlerin sonra seslerin ortaya çıktığını işaret etmektedir. İnsanın bu şiirsel yetisi, zamanla sesleri konuşmaya dönüştürerek, düşüncelerini açığa çıkarmaya başlamıştır. "Son olarak insani aklımız, tamamen geliştiğinde, olayların ayrıntıları akıl aracılığıyla belirlenerek, düşüncede doruğa ulaşılmıştır" (Vico, 1948: 353). İnsan aklının bu gelişimine, toplumsal dünyanın gelişimi eşlik etmiştir. Bu ikisi arasındaki ilişkinin yönünü kendisi

sorun etmese de, bunun bir sorun olması bakımından Marx'ta ilgi uyandıran Vico'ya göre, insanın ürünü olan bu toplumsal dünya, "bazen tam tersine olabilen ve sık sık değişen bir akıldan çıkmıştır" (Vico, 1948: 382). Aklın bu özelliğinin şiirsel özelliğine vurgu yapan Vico, toplumsal dünyanın tarihsel gelişimine uyumlu olarak insan aklının geliştiğine ve bu gelişiminin insan ırkının koruyucusu olduğunu düşünmektedir.

1.1.2. Sivil Toplumsal Dünyanın Tarihselliği

Descartes üzerindeki etkisi dikkate alındığında, modern felsefenin ortaya çıkışında ne denli bir öneme sahip olduğu anlaşılan kuşkuculuk, Aydınlanma yüzyılında da varlığını sürdürmüştür. Kuşkuculuğun beraberinde getirdiği yöntem tartışmalarına bilimin nesnesine ilişkin tartışmalar da eklenince, doğa ve tarih ayrışması kaçınılmaz olmuştur. Descartes'ın mekanizmi ve Bacon'ın yöntem anlayışıyla, üzerindeki kuşkuculuk perdesini kaldırmayı başaran doğa bilimleri büyük bir ilerleme kaydetmiş olsa da tarihin 17. yy'daki durumu için aynı şey söz konusu olmamıştır. Aydınlanmanın bir ideal olarak görüldüğü 18.yy'da, tarihe yönelik kuşkuculuk, yerini belli belirsiz bir güvene bırakmıştır. Kant'ın Aydınlanmacı öğüdünün dayanak bulduğu Thomasius'un önyargı ayrımı ve insani otoriteden kaynaklı önyargıların aşılması konusunda, tanrısal inayetin kendisini gösterdiği tarihi öne çıkarması (Thomasius, 2007: 32), tarihe verilen önemin ifadesidir. Ayni şekilde bu önem gereği, Herder, tarih bilgisiyle donatılmış bir felsefi eğitimin, önyargıları aşacak bir ahlak teorisi gerçekleştirebileceğini düşünmektedir (Herder, 2004b: 3-28). Ona göre, "felsefe tarihi rehber edindiğinde ve tarih de felsefeyle canlandırıldığında, karşılıklı eğlenceli ve yararlı olmaktadırlar" (Herder, 2004a: 102).

Tarihin bu işlevsel öneminin yanında, bilim nesnesi olarak kabul görmesi, Vico'nun büyük bir başarısıdır. Tarihin dönemsel bir döngüye sahip olduğu anlayışıyla, Aydınlanmanın ilerlemeci dürtüsüyle uyuşmayan Vico, insani toplumsal dünyanın bilim nesnesi olması bakımından kuşkuculuğa yer bırakmaması dikkate değer bir öneme sahiptir. Tarihe yaklaşım konusunda Vico'nun izini sürdüren Herder de tarih görüşünü, Aydınlanmacı ilerleme idealine bir tepki olarak belirler. Bu tepki özellikle Kant'ın hipotetik tarih anlayışıyla bir karşıtlık taşımaktadır.

Özgürlüğe dayalı ve ahlak görüşüyle uyumlu bir tarih anlayışı geliştiren Kant, "iradenin görünüşleri" olarak belirlediği insani eylemlerin genel doğa yasalarınca belirlendiğini dile getirmektedir. Kant, insan iradesinin bu özgür eylemlerinin, bir ilerlemeye tabi olabileceği hissindedir. Ona göre, bu his veya umudu yaratan tarihtir (Kant, 2006: 30). Doğanın bir planı olan bu ilerleme, doğa ile tarih arasındaki ilişkiyi de üstü örtülü bir biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre, doğada bir zorunluluk süreci vardır ve doğa içerisinden çıkan insan dünyasında bu, bir gereklilik biçimine dönüşerek doğanın amacına hizmet etmektedir. Yani Kant için doğa, insan dünyasını kendi amacı için bir araç olarak kullandığından daha üst bir noktadadır. İnsanlar özgür iradeleriyle eyleyip, daha üstün bir amaca hizmet ettikleri konusunda kafa yormadıklarından, insanların özgür eylemeleri, "doğanın bilmedikleri hedefine doğru ilerlemektedir" (Kant, 2006: 31). Bu nedenle, doğanın zorunluluğu ile eylemin özgürlüğü hiçbir çelişki taşımaksızın, doğal bir plan uyarınca tarihi oluşturmaktadır. Bu plan, "yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gerçekleşebilmesini sağlamaktır" (Kant, 2006: 41). Kant için bu plan, bir umut olmakla birlikte, dayandığı özgürlük idesinin bilgisiyle çabuklaşabilecek bir amaçtır. İşte insanın bütün yeteneklerinin özgürce gelişebileceği bir yurttaşlar toplumunun kurulmasını hedefleyen "doğa planı", Kant için temel sorun olan tarihin yönetici ve kendisinden hareketle tarih yazımının yapılacağı ilkedir. Kant için, bu ilkeye göre yapılan bir tarih yazımı, aynı zamanda doğanın amacını da ortaya koyacaktır.

Doğanın ve insan dünyasının bilim nesneleri olarak farklılaşmaları, Hermeneutik Gelenek açısından önemli bir yere sahiptir. Çünkü insanın tarihsel-toplumsal dünyasının yapısına ilişkin sürdürülen tartışmalar, hermeneutiğin bir yöntem olarak temellendirilmesine kapı açmıştır. Bu nedenle, insan eylemlerinin özgürlüğü, tarihin döngüselliği ya da ilerleyişi tartışmaları, hermeneutiğin gelişimi açısından dikkate alınmalıdır. Açıkça ifade etmek gerekirse, böylesi bir dikkate alma, bu tartışmalar çerçevesinde ortaya konan, tarihsellik ve dilsellik kategorilerine yönelik olmalıdır. Neden, Descartes, Bacon, Hume ve Kant gibi klasik epistemolojik gelenek içerisinde yer alan düşünürlerin değil de Vico ve Herder'in bu çalışmada ele alındıkları, böylece anlaşılabilir olmaktadır.

Kant gibi, Herder'de doğa ile tarihin birbirine bağlı olduğunu düşünmektedir. Fakat Kant gibi bunları özce birbirinden ayırmadığı gibi, doğa ve tarihi birbiri ardına gelen iki süreç olarak kabul etmektedir. Herder, bu kabulünün bir göstergesi olarak, *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler* (Outlines of a Philosophy of the History of Man) adlı yapıtının ilk bölümlerinde doğa olarak evren ve yeri incelemektedir. Herder'e göre, cennetin "biçim ve oluşumundan" meydana gelen ve evrene yayılmış tanrısal bir güçle yaratılan dünya, kendi başına ele alındığında, gezegenler sisteminin sadece bir üyesidir. Güneş, dünyadaki yaşam gücünün kaynağıdır. Fakat Herder için, evrenin düzeninde, sadece yaratıcı büyük bir gücün izlerini görmek, evrene biraz kısıtlayıcı bakmak anlamını taşımaktadır. Çünkü bu büyük yaratıcı gücü anlamak isteyen bir kimse, yine onun eseri olan ama tanrısal aklı "taklit eden", "kendisini ona uyduran", "ilahi planın" izinden giden insana bakmalıdır (Herder, 1966- 2-3).

Dünyanın merkezde olmadığını düşünen Herder için dünyanın evrendeki konumundan dolayı fiziksel doğa burada ortaya çıkmıştır (Herder, 1966: 4-5). "Bu nedenle belki de muazzam çeşitlilik, aslında tekdüzelik göstermektedir; tam-kapsamlı doğa, içinde birçok güzel yaratığın yüce çabalarının birleştiği tek bir noktaya sahiptir, dünyanın bütün çiçeklerinin bir bahçede toplanması gibi" (Herder, 1966: 6). Bu noktada ruh ve ahlakın varlığını sorgulayan Herder, doğadan çıktığı için aslında ruh ve ahlakın da fiziksel olduğunu ve aynı ilahi düzene uyduğunu iddia etmektedir. Dünyanın evrendeki konumundan dolayı, insan, kendi aklı ve ahlakını üstün tutmamalıdır. Sonsuz bir denizde sadece küçük bir damla olan dünya, birçok devrim geçirerek bugüne ulaşmıştır ve bu gelişim, bir mikrokozmos olan insanın yaşamını belirlemiştir (Gökberk, 1997: 137). Zaten içinde yaşamın olduğu bir dünyada ortaya çıkan insan, etrafındaki canlı dünyada ilahi bir kavrayışın izlerini görmüştür, bu nedenle insanın avcılığı, toplayıcılığı, giyimi, yaşam alışkanlıkları, sanatı ve güdüleri, bu iz tarafından belirlenmiştir (Herder, 1966: 36). İnsanı, dünya içerisinde yaşayan hayvanlar arasında sadece bir tür olarak belirleyen Herder, onun ayırt edici özelliği olarak, dik yürümesini göstermektedir (Herder, 1966: 67-68). Dik yürümeye başlayan insan, aklının gelişmesiyle, sanatı bulmuş ve konuşan bir varlık haline gelmiştir.

> Dik yürümesiyle, insan sanatla donatılmış bir varlık olmuştur. Bu nedenle, sanat, insanın ilk ve en zor biçimde öğrendiği şeydir. Öğrenme pratiğine böylece başlayan insan için, yaşam sanat halini almıştır. […] Dik yürümeye başlamasıyla insan,

> özgür ve becerikli ellere, hassas işleri başarmak ve açık, yeni fikirlerin yarattığı duyguları harekete geçiren araçlara sahip olmuştur. Helvétius, ellerin insan aklının en büyük yardımcısı olduğunu söylemekte haklıdır (Herder, 1966: 86).

Duygu, hesaplama, imgeleme ve bellek aracılığıyla gördüğünü ve duyduğunu anlamlandırma yeteneği, insan varlığını karmaşık bir yapıya dönüştürmüştür. Bu dönüşümün en önemli etkeni, Herder'in ilahi bir hediye dediği *konuşma*dır. Bu nedenle, insanın doğa karşısında duyduğu hayret ve korkuyu seslerle ifade etmesi, dilin kökenini oluşturmaktadır. Buna olanak tanıyansa, insanın "kendi yaşam duyularını kendi içine kapatmayıp", bu duyuları seslere dönüştürerek dışa aktarmasıdır (Herder, 2004b: 66). Bu nedenle Herder'e göre, ilk dil, seslerden oluşan şarkıdır (Herder, 2004b: 103) ve dili öğreten ilk öğretici sesleri duyan kulaktır (Herder, 2004b: 98). Dilin, köken itibariyle duyusal olması konusunda insan ile hayvan arasında bir fark yoktur. "Bütün orijinal dillerin içerisinde hala artakalan" ve çok basit olan bu sesler, insani dilin kökeni olsa da onun asıl başlatıcısı değildir (Herder, 2004b: 68). Buraya kadar insanı duyusal bir makine gibi gören Herder, hayvanın insandan farklı olarak, bu doğal dil araçlığıyla gerçekleştirdiği şeylerin içgüdüsel bir döngüye sahip olduğunu düşünmektedir. İnsan ise nerdeyse içgüdüsüz doğduğundan, bir döngüye saplanıp kalmaksızın bu sesleri, yaratıcı bir dile dönüştürebilmiştir.

> İnsan varlığı, bir bal peteği ya da örümcek ağı yapımıyla kısıtlanmayan ve bu nedenle, hayvanların döngüsel yaratım yeteneklerinden aşağı derecede olan betimleme gücüne sahipse eğer, sırf bu nedenle bu güç "daha büyük bir umut" bahşetmektedir. İnsan varlığının, belirli bir tarz nesneyi düzenlemek için eylemediği basit bir işi yoktur; fakat birçok şeye yönelik pratikte bulunduğu ve böylece kendisini sürekli geliştirdiği özgür bir alana sahiptir. Her düşünce, doğanın doğrudan bir işi değildir, aksine bilhassa [insanın] kendi işidir (Herder, 2004b: 82).

İnsan, doğal olanı taklit ederek onu betimleme gücüne sahip olsa doğanın şaşmaz işlerini yerine getiren bir makine değildir, aksine kendi yaptıklarıyla kendisine ayna olan bir varlıktır. Akıl, anlama yetisi ve kendini fark etmenin, hayvansal bir gücün en üst düzeyi olduğunu düşünen Herder için bu yetiler, insani güçlerin bütünselliğini ifade etmektedir. İşte Herder'e göre, insan bu bütünselliği içinde ilk kez refleksiyonda bulunduğunda, dili keşfetmiştir. İnsan "duygulanımların muazzam okyanusu içinde bir dalgaya dikkat verdiğinde", "imgelerin rüyasından, tek bir imgeye özgürce odaklanarak uyandığında" konuşmaya başlamış ve refleksiyonda bulunmuştur (Herder, 2004b: 87).

"Kendi farkındalığının ilk kez ortaya çıkışı, dilin içsel bir biçimde ortaya çıkışıdır" (Herder, 2004b: 128). Bu konuşma ortak bir anlayışa dayandığındaysa, insani dil ortay çıkmaya başlamıştır. Bu dilin ortaya çıkışıyla, akıl da gelişmiştir. Bu anlamda "insan varlığı ne dil olmaksızın bir akla ne de akıl olmaksızın bir dile sahiptir" (Herder, 2004b: 91).

Herder'e göre, "sadece konuşma, uyuşuk aklı uyandırmaktadır; dahası, yalnız başına sonsuza dek ölü olacak aklın yalın kapasitesi, konuşma aracılığıyla yaşamsal bir güç ve etki kazanmaktadır" (Herder, 1966: 87). Konuşmaya dayalı dilin akla kazandırdığı yaşamsal güç, dili ortaklaştırdığı gibi, insanı da toplumsallaştırmıştır. Bu noktada, dil problemini geniş bir çerçeveden ele alan Herder, dili bir iletişim aracından çok, kültürü yaratan biricik unsur olarak belirlemektedir. Son gelişim aşamasında ulusal bir nitelik kazanan dil, nihayetinde düşünme ve kültürü de buna göre belirlemektedir. "Bu anlamda sanat, bilim, kültür ve dil, ulusun amacına yönelik bir süreç içerisinde kendilerini arındırmaktadırlar" (Herder, 2004b: 160). İklimin insanın biçimini değiştirmesi gibi ulusları kültürleri ve dilleri değişse de yaratılan kültürlerin birliği, evrensel bir biçimde *insanlığı* (hümanite) oluşturmaktadır (Herder, 1966: 188-189). İnsanın varlığının amacı olan *insanlık*, "insanı öteki yaratıklardan ayıran çizgilerin bütünüdür" (Gökberk, 1997: 138). Bu bakımdan o, insanın durmadan oluş halinde olmasının sonucudur.

Herder'e göre "edilgin olmayan ve yönlendirme taşımayan, yani özgür olan bir şeyin amacı, kendi içinde bulunmak zorundadır" (Herder, 1966: 438). Dolayısıyla özgür olan insanın ereği kendi içerisindedir ve bu erek insan olmaktır. Bu ereğe ulaşılması ise sonsuz bir süreçtir. Çünkü insan ne kadar çok şey gerçekleştirirse gerçekleştirsin, her zaman bir şeyler eksik kalacaktır. Ona göre, insan, kendisinden üstün veya kendisi dışında bir amaca hizmet etmemektedir; ediyorsa da bu zalimliktir ve bunda "hiçbir iyi yoktur" (Herder, 1966: 439). Bu nedenle insanın tek bir ereği vardır. Bu da *insanlık*tır ve kendi içindedir. "İnsanda *insanlığın* üstüne konabilecek daha yüksek bir amaç yoktur" (Herder, 1966: 439). "O kendi durumunu, kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurmaktadır" (Herder, 1966: 440). İnsanın neyi daha iyi bildiğini ise içinde bulunduğu gelenek belirlemektedir. Başka bir deyişle, insanın neden-etki bağını kavramasını sağlayan ve dünyada kendisini fiziksel olarak göstermeyen ilahiliğin

izlerini süren, soylu anlama yetisi bir gelenek dahilinde iş görmektedir. Farklı insan gruplarının, toplumsal bir gelenek yaratarak *insanlığa* katkı sağlamasına, bireyin mutluluğa ulaşma ve öz-koruma amaçları olanak vermektedir. Çünkü bireyin bu iki amacı, onun bütün anlama yetisini ve bütün pratiğini belirleyen unsurlardır.

> Bu noktada, bu ilke olmaksızın insanlığın tarihi de olmayacaktır. İnsan her şeyi kendisinden hareketle elde ettiğinden ve her şeyi dış koşullardan bağımsız olarak geliştirmiş olduğundan, bizler, aslında türün değil, bireyin bir tarihine sahip olabilmekteyiz. Fakat türsel özelliğimizden yani, neredeyse içgüdüsüz doğmamızdan dolayı, bütünsel bir yaşam pratiği ve ilk halkadan son halkaya kadar bir zincir olan insanın toplumsal ve sürdürülebilir geleneğinin oluştuğu bir bütün olarak insanlık tarihinin dayandığı türümüzün hem mükemmelliği hem de yetenekliliği aracılığıyla insanlığa göre biçimlenmekteyiz (Herder, 1966: 226).

Ona göre bütün yaratımlarımız, törenlerimiz, acı, inanç ve umutlarımız geçmiş gelenekler üzerinde yükselmektedir, farklı bir ifadeyle, düşünmemizdeki soyutlama yeteneği, "geçmiş çağların kaba duygusallığına" dayanmaktadır (Herder, 2004a: 86). Bu açıdan bakıldığında, bireyin kendi tarihi, içinde bulunduğu geleneğin ona sunduğu duygu ve idari yapının bir refleksiyonudur (Herder, 2004a: 133). Dolayısıyla kendisini anlamak isteyen bir kimse, bu refleksiyonu ortaya koymalıdır. Bu refleksiyon, dilin kökeninde yer alan ilkel bir refleksiyonla aynı düzeyde değildir. İlkel refleksiyon, ani bir farkındalıkla doğanın kendi duygularına yansıttığı etkileri, farklı seslere dönüştürerek dışa vururken, ikincisi, insanın kendi yapıp ettiklerini yeniden gözden geçirerek kendisini tanımasına olanak sağlaması bakımından bilişseldir. Yine de her iki refleksiyon biçimi, bilinç ile duyusallık arasındaki güçlü bağa dayanmaktadır.

Herder'e göre bilinç ve duyusallık insanda birbirine bağlanmıştır. Çünkü bilinç duyusallık sayesinde gelişmişken, duyusallık da basit bir bilişsel yetiye dayanmaktadır (Herder, 2004b: 178). Duyusallık, her zaman merak ve ilgi uyandıran dışsal bir nesneyle işlerken, bilinç kendi içinde işlemektedir. Kesin bir açıklığa erişen duygular, idrak ve düşünceye dönüşerek, bilincin nesnesi haline gelmektedir. Bu dönüşüm imgeleme yeteneği aracılığıyla gerçekleşirken, bellek, bilincin sürekliliğini sağlamaktadır (Herder, 2004b: 208-216). İmgeleme yeteneğinin yarattığı imge, "algısal bilincin bir düzeyiyle ilgili bir nesnenin her temsilidir". "Duyularımızın bütün nesneleri, sadece biz onların farkına vardığımız boyutta bizim olmaktadırlar; yani onları bilincimizin damgasıyla çok ya da az açık ve canlı bir tarzda düzenlemekteyiz" (Herder, 2006: 358). Bu düzenleme

estetik bir iç duyguyu varsaymaktadır ve bu duygu, "anlama yetimizin ve bilincimizin kuralıdır" (Herder, 2006: 360). Anlama yetisinin refleksif özelliğinin imgeleri yaratma yeteneği, ilkin şiirde sanatsal bir boyut kazanmaktadır. Herder için refleksiyonun bu özelliği, yaratıcı bir durumdur ve sırasıyla deneyim, yönelim ve huy aracılığıyla başarıya ulaşmaktadır (Herder, 2006: 264). Gözün amacı nasıl görmek ve kulağın amacı nasıl duymaksa, bilincin bu refleksif düzeyinin de amacı, öz-farkındalıktır ve öz-farkındalık, insanın kendisini içinde yetiştirdiği toplumsal ortaklığın bilgisine bağımlıdır. İnsanın bütünüyle bireysel olan bilişsel yetisi aracılığıyla, nasıl oluyor da toplumsal bir ortaklık kurduğu sorusu, Herder'de *ortak duygu* (sensus communis) kavramıyla yanıtlanmaktadır. Ona göre ortak duygu, insanın duyusallığının evrensel biçimidir ve düşüncenin insani biçimini ifade etmektedir. Bu anlamda ortak duygu, insanın dışa vurduğu içsel yaşantısının, başkası tarafından anlaşılmasının koşuludur (Herder, 2004b: 222-223) ve daha geniş bir düzlemde ele alındığında tarihin konusudur (Herder, 2004b: 259). Çünkü tarih, insanın dilsel yeteneğinin ürünü olan ortak yapıtların bütünüdür.

Bu bütünlüğü, yukarıda da ifade edildiği gibi, *insanlık* olarak kavramsallaştıran Herder'e göre, ulusal karakterli geleneklerin *insanlığı* oluşturması gibi, gelenekleri de dil, bilim, sanat, devlet ve din gibi araçlar oluşturmaktadır. Herder için bunlardan en önemlisi dildir. Çünkü dil, insanı insan yapan en önemli araçtır ve insanlığın kurduğu veya ortaya koyduğu diğer şeyler, onun üzerinde yapılanmaktadır (Herder, 1966: 232-244). Bu araçlarla oluşturulan gelenek, zaman içinde değişip yok olurken; *insanlık* her zaman bir gelişme halindedir. Tarih de *insanlığın* bu gelişmesine sahiplik eden sahnedir (Herder, 1966: 445). Bu nedenle, *insanlığı* oluşturan reflekstif anlama yetisinin plan ve düzeni her yerde görülebilmektedir. Bu plan ve düzeni göstermek için geçmiş bütün uygarlıkları inceleyen Herder'e göre, "bu anlama yetisinin saflaştırılmış refleksiyonu, açıkça söylemek gerekirse, kendi türü içerisinde en yüksek olan ve sağa sola sapmayı içermeyen bir nokta; dahası başarısıyla, bütün çağlarda insanın anlama yetisi için içsel kurallar içeren bir model olarak göz önünde bulundurulmaktadır" (Herder, 1966: 452). *İnsanlık* insan aklının bu en üst seviyesinin eseri olduğundan, "anlama yetisi, tarihi her nerede baştan sona dolaşırsa sadece ve sadece kendisini görecektir" (Herder, 1966: 453-454). Çünkü insanın özgürlüğü ve aklı, sonsuz bir tanrısal inayetin planı için bir araç değildir (Herder, 2004a: 97). Kendi kendisini anlamaya çalışan insan, tarihte olup

bitmiş ve en nihayetinde *insanlığı* oluşturan somut şeylere yöneldiğinde kendisinin bir araç olmadığını kavrayacaktır. Bu somut şeyler, insanın ifadeleridir ve onun bir dışavurumudur. Böylece insanı, kendisini gerçekleştiren bir varlık olarak kabul eden ve bunu da ancak kendisini ifade ederek yaptığını düşünen Herder, insanın ifadeleriyle, yani konuşması ve yapıp etikleriyle anlaşılabileceğini iddia etmektedir.

Bir insanın dilsel ifadeleri ve pratikleri, kültürel bir geleneğe ait olduğundan, bunların anlaşılması, öncelikle ait olunan geleneğin anlaşılmasını gerektirmektedir. Çünkü insanın ifadelerinin ve pratiklerinin taşıdığı dilsel özellikler, tekil bir bireyin icadı değildir, aksine kültürel bir gelenekten ona miras kalmıştırlar ve zorunlu olarak o geleneğin izlerini taşımaktadırlar. Yorumlamada dil ve gelenek bağlantısının önemi gibi bir hermeneutik problemin, Herder'deki bu görüntüsü, aslında her ulusun kültürel geleneğine sempatiyle yaklaşılması gerektiği kabulünü içermektedir. Çünkü her ulusal gelenek, *insanlığa* katkı sağlayan bir *çekim merkezi*ne sahiptir ve bu merkez, o geleneğin kendisine özgü ideallerini yaratmaktadır. Bu nedenle, her çağın ayrı bir güzelliği ve önemi olduğunu kabul eden Herder, içinde bulunduğu Aydınlanma çağı dışında her çağa ve geleneğe sempatiyle bakarak bir kültürün başka bir kültür tarafından yok edilmesine içerlemektedir (Berlin, 2004: 85). Her çağ ve geleneğe sempatiyle yaklaşarak romantik nostalji fikrini uyandıran Herder, nihayetinde, her insanın kemiklerine işleyen, onun yaşantısını belirleyen geleneğinin peşinden koşması gerektiğini, her insanın kendisini bu pencereden görmesi, doğru olanı kendisine görünen biçimde dile getirmesini, ancak bu doğrunun da başkasının doğrusu kadar geçerli olabileceğini unutmaması gerektiğini öğütlemektedir. Ancak kültürel geleneklerin çeşitliğinden oluşan mozaik, tamamlanmış bir bütünlük olmadığından, hiç kimse onu bütünüyle göremez (Berlin, 2004: 87). Bu nedenle, *insanlık* üzerinden gerçekleşmekte olan insanın kendi kendini kavrayışı, hiçbir zaman mutlak olmayacaktır. Herder'in ifadesiyle, "akıl yani, insanoğlunun etkili aktı, yorulmak bilmez gidişini sürdürmektedir ve en güzel yemişi zamanı gelmeden koparılmadığında, iyiye işaret olarak varsayılabilir" (Herder, 1966: 632).

1.1.3. Öz-Bilincin Dilsel ve Tarihsel Kökleri

Hermeneutiğin, insanın bütünsel doğası ve tarihsel-toplumsal dünyayla olan ilişkisi, dilsellik ve tarihsellik kategorilerinden hareketle kurulduğundan, bu kategorileri, felsefi olarak açığa çıkaran Vico ve Herder, Hermeneutik Gelenek içerisinde önemli bir yere sahiptir. Tarihsel-toplumsal dünyaya ilişkin bir bilimin olanağını ortaya koyarak, hermeneutiğin bir metodoloji olarak temellendirilmesine katkı sunan Vico ve dil felsefesinin kuruluşunda önemli bir yere sahip olduğu kadar, çeviri ve yorumlamaya ilişkin görüşleriyle Hermeneutik Gelenek içerisinde saygın bir yer kazanan Herder (Forster, 2010: 54) arasındaki düşünsel benzerlikler son derece ilgi çekicidir. İnsanın bilinci ve bilincin toplumsal dünyaya bağlılığı konusunda iki düşünür arasında şaşırtıcı bir uyum olsa da Herder'in temel yapıtını yayınlamadan önce, Vico'nun *Yeni Bilim*'ini okuyup okumadığına dair her hangi bir bulgu ve referans yoktur (Berlin, 2004: 79).

Akıl ve dilin kökenin duyusal olması, Vico ve Herder için belki de en temel ortaklıktır. Her iki düşünür için de insani dünyanın bütün başarıları, bu ortak kökten çıkmıştır. Buna göre, insanın doğa karşısında duyduğu hayret ve merakı ifade ettiği sesleri, içgüdüsel bir döngüye saplanmaksızın ilahi bir yaratıcılıkla dile dönüştürebilmiştir. İnsanın kendisini kendi içine kapatmayıp, dışa aktarabilmesi özelliğinden kaynaklı bu yaratıcılık, Vico'da şiirsel bir yeti olarak öne çıkmaktadır. Vico'nun kendisi refleksiyon ifadesini kullanmasa da, bu yeti, insan ruhunun kendi özelliklerini dışa yansıtması olduğundan ve insan bu yetinin yansıttığı ifadelerle aslında kendisini tanıma eğilimi taşıdığından, bir refleksiyon alarak adlandırılabilir. Bu çalışmada *şiirsel refleksiyon* olarak adlandırılan bu yeti, insanın insan olmaya başlamasına dayanak olduğundan ilkseldir ve Vico'nun ifadesiyle, ham ve kaba bir metafizik içermektedir. Bu anlamda bu ilksel refleksiyonun ürünü olan dil, ilk olarak şiir ya da Herder'in dediği gibi seslerden oluşan şarkıdır.

> Dil, genetik değişimin değil imgeleme yeteneğinin bir ürünüdür. İmgeleme yeteneği, duyusal izlenimleri ve etki durumlarının beyinde bıraktığı imgeleri simgesel işaretlere dönüştürdüğünde, akıl da oluşmaya başlamıştır. Simgesel işaretleme süreci, bilincin dayanağıdır. İnsan varlığının neden imgeleme yeteneğiyle donatılmış olduğu bir sırdır. Rasyonel kavrayışımız, Vico'nun da iddia ettiği gibi, kendisini imgeleme yeteneğinin bir ürünü olarak ortaya koymasına açıklık getirmeye muktedir değildir. Aslında imgeleme sözcüğünün kendisi, sahip olduğumuz gizemli yaratma gücü kapasitemizin açıklama girişimidir. Fakat bu

> sözcük, bu kapasiteye dair farkındalığımızı kabul etmek etmekle birlikte onu tam olarak açıklayamamaktadır (Danesi, 1990: 143-144).

İnsanlar, hayvanlardan farklı bir biçimde, duyusal etkilere tepki olarak çıkardıkları sesleri rasyonel bir bilince dönüştürdükleri için, kendi farkındalıklarına ve refleksiyona sahiptirler (Forster, 2010: 137). İnsan doğanın sesleri içerisinde kendi sesini fark ettiğinde, dilsel bilişsel bir alana adım atmıştır. Vico ve Herder için insanın bilişsel yanının duyusal dayanaklara sahip olması, insan doğasının bütünsel ve hayvansal doğanın üstün bir seviyesi olduğunu göstermektedir. Bu anlamda özellikle Vico ve Herder, Aydınlanmacı bir ideale sahip olmadıkları gibi, bilinç ve doğa arasındaki ilişkiyi ve insan doğasını ele alış biçimi bakımından Aydınlanmaya karşı derin bir başkaldırı içindedirler (Berlin, 2000: 198; 1976a: 640).

Her iki düşünür için dil ve bilincin ortak kökeni, düşünce ve dil arasında ontolojik bir bağı zorunlu kılmaktadır. Buna göre düşünce her zaman dilseldir, dilsel ifadeler de her zaman düşüncenin bir ürünüdür. Düşüncenin dilsel olmasının vurgulanmasıyla, hermeneutik problemde mesafe alınmasını sağlayan Herder, bu vurguyla sözcüğün kullanımı ilkesini geliştirmektedir. Çevirinin de olanak bulduğu bu ilke gereği, farklı bir dildeki anlamı yeniden yaratmayı amaçlayan yorumlama ve çevirinin, esasında sözcüğün orijinal anlamını yeniden yaratması gerekmektedir (Forster, 2010: 65). Çünkü yorumlamada açığa çıkarılması istenen ve çeviride bir dilden farklı bir dile aktarılan anlam, sözcüğün kullanımında içerilmektedir (Forster, 2010: 68). Yani yorumlama ve çeviriyi olanaklı kılan, sözcüğün kullanımını belirleyen anlamdır ve bu özü gereği ortaktır. Bu ortaklığın dayanağıysa, insanın günlük yaşamında birbirini anlamasını ya da tarihsel düzlemde geçmiş uygarlıkları kavramasını sağlayan *ortak duygu*dur.

Ortak zihinsel ve duyusal dilin kaynağı olan ve bu nedenle dillerin birbirine çevrilmesini olanaklı kılan *ortak duygu*, insanın bütün yaratımlarının hakikat zeminidir. Bu anlamda bireysel olanın toplumsallaşmasını sağladığından, ortak duygu Herder'e göre, tarihin konusudur. Ortak duygunun bir hakikat zemini niteliği taşıması, en açık ifadesini Vico'nun *hakikat* (verum) ve *olgu* (factum) ayrımında bulmaktadır. Ona göre hakikat olgudur (Morrison, 1978: 579). Hakikat ve olgu ayrımının tarihsel-toplumsal dünya için geçerli olmadığını ifaden bu ilke (Berlin, 2000: 165), Kartezyen felsefeye bir karşı çıkıştır ve hakikatin ancak insanın kurduğu tarihsel-toplumsal dünyada bulunduğu

ifade etmektedir (Morrison, 1978: 589). Bu ilke gereği, aynı zamanda insanın öz-bilgisi, insanın kendisini gerçekleştirmesiyle olanaklı olmaktadır (Morrison, 1978: 594-595). İnsanın kendisini gerçekleştirmesiyse, dışsallaştırmalarını gerçekten ortaklaştırabilmesine bağlıdır. Bunu olanaklı kılan ortak duygu, insanın başkası ve kendisi tarafından anlaşılabilmesinin koşuludur. Öyle ki Hamann'ın da etkisiyle insanın dışavurumcu özelliğine büyük bir önem veren Herder için, bir kimsenin konuştukları ya da yaptıkları onun bütünüyle doğasını ele vermiyorsa, kişi kendisini saklamış ya da engellemiş demektir (Berlin, 2004: 79). İnsanın öz-bilincinin bireysel damgasını taşıyan ifadelerin ortak duygu aracılığıyla toplumsallaşması, başka bir açıdan ele alındığında, öz-bilincin tarihsel ve toplumsal boyutunu ortaya koymaktadır.

Vico ve Herder için dil, duyusal köklere sahip olduğundan, dilin geliştirdiği rasyonel yetenek ve refleksiyon da duyusaldır. Refleksiyon kavramını kullanmasalar da her iki düşünürün fikirleri, *ilksel bir refleksiyon*a dair güçlü imalar içermektedir. Bu refleksiyon, insanın kendisinden hareketle ya da kendisini dışa yansıtarak kendisi için anlamsız olgulara anlam yüklemesini ifade etmektedir. Başka bir deyişle, şiirsel refleksiyon, olan şeyi olduğundan farklı anlamlandırdığı için, bir dünya yaratabilmiştir. Şiirsel refleksiyonun bu ironik özelliği ve bütünüyle tekil bir özellik taşıması onu bilişsel refleksiyona yükseltmiştir. Çünkü imgelem ve bellek aracılığıyla yaratılan anlam, ortak duygu ilkesi gereği, tümel olmak zorundadır. Tekil anlamlara tümellik ve anlaşılabilirlik kazandıransa bilişsel refleksiyondur. Tekillik boyutundan dolayı, şiirsel refleksiyonun olguları herkes için geçerli olacak bir biçimde açıklamaktaki yetersizliği, tarihsel-toplumsal dünyanın kuruluşu için, şiirsel refleksiyonun bilişsel refleksiyona yükselmesini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla, dilin şiirsel boyutu, refleksif olmayan bir düşüncenin dışsallaşması değildir. İlksel şiirsel bir aklın içsel özelliğinin zorunlu bir sıçrayışıdır (Vaughan, 1972: 7). Bilişsel refleksiyon düzeyinde insan, ilksel refleksiyondakinin aksine, tarihsel-toplumsal gerçekliği oluşturan yaratımların taşıdığı anlamları, kendisine yansıtarak kendisini kavramaya çalışmaktadır. Bu anlamda bilişsel refleksiyon saf bir yeti olmasa da ilksel refleksiyonun aksine eleştireldir. İlksel refleksiyon tümel yargılar sunmadığından, eleştirel değildir, ancak eleştiriye vesile olmuştur. Çünkü bir şeye anlam yükleyerek bilmek, ona ilişkin hüküm vermekten önce gelmektedir. Bunlardan ilki şiirsel refleksiyonun başarısıyken, ikincisi, bilişsel refleksiyonun başarısıdır ve her yargı, ilişkin olduğu şeyi sınırladığından eleştireldir ve

öz-bilincin damgasını taşımaktadır. Nihayetinde, Vico için bilincin şiirsel ve felsefi boyutunun maruz kaldığı, zorunlu sınırlar vardır ve bu bilinç durumları, insan aklının birbirinden farklı farklı ama aynı derecede önemli iki yönünü temsil etmektedir (Costelloe, 1999: 333-334). Bu noktada, Vico'nun Yeni Bilim'i filozofların kavranabilir tümelleri, ilk insanların yarattığı şiirsel tümellerden nasıl çıkardığına bir kanıt olarak okunabilir (Costelloe, 1999: 335).

Spinoza ve Kantçı görüşlerle bu bakımdan uyuşan Vico ve Herder, öz-bilincin dilsel, tarihsel-toplumsal koşullarla belirlendiği konusunda, bu düşünürlerden bütünüyle ayrılmaktadır. Herder'e göre duyusal olan öz-bilinç (Gaier, 2003: 298), Vico için kendi eylemlerimizin bilgisini sunan ve onu elde ederken hiç de edilgin olmadığımız bir yetidir. Bu yeti, rasyonel sezgi, inanç ve duyusallığın gelişmesini sağlayan bir yetidir (Berlin, 2000: 41). Kendi kendisinin bilincinde olmayan bir kimsenin tarihsel-toplumsal bir başarı ortaya koyamayacağını doğrulayan bu durum, insanın kendi tarihini yaratan, kendi varoluşunu, yarattığı toplumsal dünya içerisinde şekillendiren bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle onun kendisini anlaması tarihin ve toplumsal yapının anlaşılmasına bağlıdır (Berlin, 2000: 57-58). Aidiyet fikriyle, bu durumu açıklayan Herder için, bir insanın tarihsel-toplumsal bir yapıya, diğer bir deyişle kültürel bir geleneğe ait olması, insanı edilgin kılan bir koşul değil, onun etkin olmasını sağlayan bir koşuldur (Berlin, 2000: 220).

> Bir insan olduğu yere aittir, insanların kökleri vardır ancak yetiştirildikleri simgeler kapsamında yaratıcılık yapabilirler ve onlar, kendilerine ancak onlara özgü bir anlaşılırlık içinde konuşan bir çeşit kapalı toplumun şartlarıyla yetiştirilmişlerdir. Buna katlanma bahtına sahip olmamış bir adam, ıssız bir adada köksüz olarak kendi başına yetişmiş biri[dir][…] yaratıcı güçleri otomatik olarak küçülmüştür (Berlin, 2004: 84).

İnsanlığın tarihsel köklerine inmeyi amaçlayan Herder, insanın bütün duyusal ve bilişsel yetilerinin uygarlaşma ve toplumsallaşma süreci içerisinde kazandığını ve bu sürecin sürekli olduğunu iddia etmektedir (Gaier, 2003: 301). Bu anlamda bilinç, tekil bir özellik taşımayan bir bütünlüktür. Tarihsel-toplumsal koşullarla uyumlu olan bu bütünlük, her zaman içinde yaşadığımız bir dünyayı; etik davranışlarımız ve mutluluk hedefimiz her zaman başka insanların varlığını zorunlu kılmaktadır (Gaier, 2003: 301). Dolayısıyla insan, kendisini ait hissettiği gelenek içerisinde kendisini tanıyabilir ve bu tanıma tarihsel bir bilgiyi gerektirmektedir. Bu nedenle Herder, Aydınlanmanın erginlik

ilkesine bağlılığı konusunda Kant'tan ziyade Thomasius'a yakın durmaktadır (Bernard, 1983: 362-363).

Vico için simgesel düşünmenin şiirsel bilinci gerektirmesi gibi, simgesel düşünmeyi izleyen dilsel düşünme (Danesi, 1990: 95-96), rasyonel bir bilinci gerektirmektedir. İroni gibi metaforik bir yetiyle, dilin karmaşık bir yapıya ulaşmasını sağlayan bu geçiş, self-refleksiyon aracılığıyla olmuştur (Pompa, 1990: 205). Bu geçiş, tarihsel-toplumsal koşullar dahilinde gerçekleştiğinden, self-refleksiyon bu koşullarla örülüdür. Hatta öyle ki, self-refleksiyonun tarihsel-toplumsal koşullara bağlılığı konusunda Herder'le uyuşan Vico için "akıl, öz-bilinçli refleksiyonun aşkın duyusuyla kendi üzerine eğildiğinde, eksik kalmaktadır, çünkü ilk başlangıç noktasından şimdiye varan bir zaman fikrini zorunlu bir biçimde içermemektedir" (Berlin, 1976b: 416). İnsanın öz-bilinci ile zaman arasındaki bağı ortaya koyan ve bu bakımdan Heidegger'i önceleyen bu düşünce, insanın ancak tarihte kendisini kavrayacağını, tarihin, insan için bir ayna olduğunu ima etmektedir. Tarih de, Herder'in ifadesiyle *insanlık* henüz bitmemiş bir süreç olduğundan, insanın bu kavrayışı her zaman eksik kalacak ve mutlak olmayacaktır.

Nihayetin de öz-bilince dayalı eleştirel bir refleksiyonun dilsel ve tarihsel koşullarla örülü olduğu konusunda benzer derin imalar içeren Vico ve Herder, Hermeneutik Geleneğin oluşmasında önemli bir yere sahiptirler. Çünkü örneğin, Schleirmacher'in hermeneutiğinin ayırıcı temel özellikleri, aslında Herder'in düşüncelerinde biçimlenmiştir (Forster, 2010: 137). Tarihsel-toplumsal dünyaya yönelik bilgisel etkinlikte özne-nesne ayrımının söz konusu olmadığını, çünkü bu alanda bilinç ile nesnenin aynı içeriğe sahip olduğunu ortaya koyan Herderci metodoloji (Nisbet, 1970: 25), insanın yalnızca kendi kurduğu dünyayı kavrayabileceğini iddia eden Vicocu düşünceyle uyumludur. Bu bakımdan Dilthey'a da öncülük eden Vico (Rubinoff, 1976: 491), hermeneutik bir yöntem ortaya koymasa da (Zagorin, 1984: 27), böylesi bir yöntemin dilsel ve tarihsel dayanakları konusunda önemli bir gelişme sunmuştur.

1.2. AST VE SCHLEIERMACHER: FİLOLOJİK ANLAMA SANATI OLARAK HERMENEUTİK

Doğa bilimleri bilgisinin mantıkla olan metodolojik bağı, yukarıda da işaret edildiği gibi, Dannhauer için, kutsal metinlerin tesfiri ile hermeneutik arasındaki ilişkiye örnektir. Bu nedenle, yorum ile yorumlama etkinliğinin yöntem ve biçiminin birbirinden farklı kabul edilmesi, Dannhauer'e dayanmaktadır. Bu dönemde, kutsal metinlerin yorumlanmasında izlenmesi gereken kurallar dizgesi olarak anlaşılan hermeneutik kelimesinin kapsamı kutsal metinler dışındaki metinleri de içermeye başladığında, metinlerin taşıdıkları anlam da gerçeklik ya da gizlilik üzerinden sorgulanmaya başlanmıştır. Teolojik hermeneutikten, filolojik metin hermeneutiğine geçişi sağlan bu kapsam genişlemesinin nedeni, genel olarak metinlerin sembolik olduğu ve gizli anlamlar taşıdığı kabulüdür. Friedrich Ast ve Schleiermacher'in bu geçiş sürecini belirleyen iki önemli düşünür olarak öne çıktığını iddia etmek hiç de yanlış olmayacaktır.

Sadece kutsal metinlerin insan yaşamını belirleyen bir anlam taşıdığı anlayışı, teolojik hermeneutiğin dayanağıysa, diğer metinlerin de insanın tarihsel gelişimi açısından açığa çıkarılması gereken anlamlar taşıdığı anlayışı, filolojik metin hermenutiğinin dayanağıdır. Bu bakımdan, filolojik metin hermenutiğinin gelişiminin arkasında, Rönesans'ın, Antik Yunan ruhunu yeniden canlandırma isteği ve bu nedenle klasik metinlerin yeniden çevrilmeye başlaması vardır. Diğer bir açıdan bakıldığında, filolojik metin hermeneutiğinin ortaya çıkışı, aynı zamanda *genel hermeneutiğin* doğuşudur. Çünkü her din ve dini grubun farklı anlayışları kutsal metinlere farklı yaklaşılmasına neden olduğundan, teolojik hermeneutiğin taşıdığı yerel ve özel bir karakter, kutsal metin, şiir, tragedya ya da hukuki metin ayrımı yapmaksızın metinlere bütün olarak yaklaşan filolojik hermeneutikle birlikte genelleşmiştir. Hermeneutiği genel anlama sanatı olarak kabul eden ve bu sanatın sınırlarını belirlemek amacında olan Schleiermacher (Palmer, 2008: 121), bu sürecin başarıya ulaşılmasında önemli bir role sahip olsa da, yeni ve farklı hermeneutik sorunların doğmasına da neden olan bu sürecin önemli bir öncüsü Friedrich Ast'tır.

1.2.1. Yeniden Yaratma Süreci Olarak Anlamanın Döngüselliği

Gramerin, Hermeneutiğin ve Eleştirinin Temel Unsurları (Grundlinien der Gramattik, Hermeneutik und Kritik), adlı eserinde, filolojik çalışmaların nesnesi ve amacına yönelik sistematik açıklamalar yapan Ast, antik *Geist*'ı, edebi bir miras olarak yeniden canlandırmak niyetindedir (Palmer, 2008: 112; Ast, 1808: III-VIII). Bu amacına uygun olarak, *Geist*'ın yeniden canlandırılabilir bir şey olup olmadığı konusunda tereddütte kalmaksızın öncelikle, *Geist* ile yaşam arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Ona göre bütün bir yaşamda, her canlının içsel bir tarafı olduğunu doğrulayan, bir ilke vardır. Bu içsel ilke *Geist*'tır. Ast'ın kendi ifadesiyle dile getirmek gerekirse, "Geist, bütün yaşamın odak noktasıdır" (Ast, 1808: 2-7) ve "dil Geist'ın ifadesi ve tezahürüdür" (Ast, 1808: 1). Bu nedenle dile yönelik filolojik araştırmalar, Geist'ın yeniden yaratılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu noktada gramere büyük bir önem atfeden Ast için, genel anlamda bir yaşam pratiği sunan Antik Yunan Geist'ının yeniden canlandırılması, onun tezahürü olan dilsel eserlerin incelenmesini ve böylesi bir inceleme de bir takım dilsel kuralların yani gramerin önceden bilinmesini gerektirmektedir.

Dilsel bir araştırmanın öncelikli koşulu olarak gramer bilgisini kabul eden Ast, gramer ile hermeneutiği kesin olarak birbirinden ayırmaktadır. Ast için metnin tinsel anlamını açığa çıkarmayı amaçlayan hermeneutiğin gramer bilgisine dayandığını söylemek, abartılı bir iddia olmayacaktır. Ast'a göre geçmiş tarihlerin tozunu taşıyan bir metnin tinsel anlamının yeniden yaratılması, bizim Geist'a ortak katkımız sayesinde olanaklıdır (Palmer, 2008: 113). Çünkü Geist, insani deneyimin dilsel başarılarının bütünüdür ve bu bütün canlı haldedir ve bir sürekliliğe sahiptir.

> Geist için *aslında* yabancı olan bir şey yoktur, çünkü daha yüksek sonsuz bir birliği, herhangi bir dışsal sınırla çevrelenemeyen bütün bir yaşamın merkezini oluşturmaktadır. Eğer olan ve olması imkan dahilinde bulunanlar, köken olarak Geist'ta içerilmemiş ve oradan çıkmamış olsaydı, başka türlü, en yabancı, şimdiye kadar en alışılmadık anlayışları, duygulanımları ve fikirleri kavramaya muktedir olabilir miydik? Sonsuz bir ışığın kırılarak tek bir kaynaktan çıkan binlerce rengi yansıtması gibi, bütün farklı temsiller tek bir kaynaktan çıkmaktadır, zamansal olan bu kaynak içinde yeniden erimektedir (Ast, 1808: 166).

Ast'ın bu görüşleri, Herder'in *insanlık* ve *gelenek* kavramlarını içeriksel olarak yansıtmakla birlikte, *hermeneutik döngü* ilkesinin koşullarını ortaya koymaktadır. Ast'a göre bütün yaşam tinseldir ve Geist olmadan ne yaşam ne de duyusal dünya olanaklıdır

(Ast, 1808: 167). Çünkü Geist, bütün oluşun ve gelişimin nedenidir. Bu neden, bireyin anlama (Verstehen) ve kavrama (Auffassen) edimlerinde de kendisini sürdürmektedir. Dolayısıyla anlama ve kavrama edimleri, bireye bütünüyle yabancı olan şeylere yönelik edimler değildir, aksine birey, bir ve aynı Geist'ın izlerini taşıdığı için, antik bir metni ya da sanat eserini anlayabilmektedir (Ast, 1808: 168). Ast için, hermeneutik döngü, anlaşılan şeyin tinsel koşulları üzerinden, bireyin anlama edimine işleyen bir ilkedir. Buna göre, "bütün bir anlama ve bilmenin temel ilkesi, tekil olanda bütünün Geist'ını görmektir ve tekil olanı ise bütünle kavramaktır" (Ast, 1808: 178). Ast için tekil olanda bütünü görmek analitik; tekil olanı bütünle kavramaksa sentetik bir bilinci gerektirmektedir. Birbirine karşılıklı bağlı olan bu iki bilinç durumu, tekil olanın bütünden, bütün olanın tekilden bağımsız olarak kavranıp anlaşılamayacağını doğrulamaktadır. Bu nedenle Ast'a göre, "Antik ortak Geist, Antik yazarların çalışmalarındaki tekil belirlenimleri elde etmeksizin kavranamaz" (Ast, 1808: 179). Fakat bu tekil belirlenimler de bütün Geist'ın bilgisi olmadan anlaşılamaz.

Geist, bütün tarihi ve insani gelişimi bilmemizi sağlayan ve kendisini zamansal olarak yayan kökensel birliktir. Farklı dilsel dünyalar, bu ortak köke sahip olduklarından, birbirine çevrilebilmektedirler. Geist, kendisini bireysel çalışmalara dilsel olarak yansıttığı için, yorumlama ve çeviri, yazarın kullandığı dilin bilgisini gerektirmektedir. Epistemolojik açıdan kısır bir döngüymüş gibi, belirlenen hermeneutik döngü aslında, bilgisel bir gelişim gösterebilir. Ast'a göre dilsel bir çalışmanın içerik ve biçim olmak üzere iki yönü vardır (Ast, 1808: 173). İçerik onun konusunu ifade ederken, biçim, kullanılan dilin özelliklerini yansıtmaktadır. İşte dilsel bir eser yorumlandığında, hermeneutik döngü gereği, onun biçimsel olarak Geist'ı nasıl yansıttığına ve içeriksel olarak Gesit'a özgün olarak ne kattığı bakılır. Bu nedenle, Antik bir metnin anlaşılması sadece Antik Geist'ın anlaşılmasına değil aynı zamanda yazarın kendi tekil Geist'ının da anlaşılmasına bağlıdır. Yazar içinde bulunduğu çağın Geist'ını bir tekrar olarak değil, ona yeni şeyler katarak sürdürmektedir (Ast, 1808: 176-177). Bu açıdan bakıldığında, hermeneutik döngü tam bir döngü değil olsa olsa bir sarmal gibi resmedilebilir.

Bu noktada Ast, anlama edimini üç bölüme ayırmaktadır. Eseri sanatsal, bilimsel ve içinde bulunduğu çağın koşullarına göre *tarihsel* olarak anlama; kullanılan dilin

biçimine bağlı olarak *gramatik* anlama; yazarın tekil tini ile çağın tinini ilişkilendiren *tinsel* anlama (Ast, 1808: 177). Tarihsel ve gramatik anlama Ast öncesi geliştirilen hermeneutik biçimlerdir. Ast'ın önemi, tinsel anlamayı geliştirerek, hermeneutiğin, bir metni, yazarın tekil tininden bağımsız olarak değerlendiremeyeceğini göstermesidir. Çünkü hermeneutiğin ortaya çıkarmayı amaçladığı anlam, yazarın tininden bağımsız değildir. Bu nedenle, tekillik ya da bireysellik, Ast'ın hermeneutiğe katkısıdır. Bireysellik, tek olan Geist'ın benzersiz bir görünümüdür. Bu nedenle Geist, tekilliklerin parçası olduğu bir birlik değil, kökensel, basit ve parçalanamaz bir özdür (Ast, 1808: 181).

> Nihayetinde bütün antik yazarların ama özellikle, çalışmaları Geist'ın özgür bir ürünü olanların her biri kendine özgü bir yola, çağına, bireyselliğine, eğitimine ve yaşamının dışsal koşullarına göre, bu tek Geist'ı temsil etmektedirler. Bütün antik Geist ve idea, her antik tekil şair ve yazar aracılığıyla bize ulaşmaktadır. Yine de biz, yazarı bütünüyle, sadece bütün antik Geist'ı, kendisini onun tekil tininde gösteren birliği kavradığımızda anlarız (Ast, 1808: 182).

Çağın Geist'ı ile yazarın kendi tini (dehası) birbirini aydınlatan koşullardır. Bunların ilişkisiyle gerçekleşen anlama, kendisini *açımlama* (erklären) olarak göstermektedir. Anlamaya dayanan ve onu varsayan açımlama, yazarın bilinç ve kavrayışının açığa çıkarılmasını gerektirmektedir (Ast, 1808: 185). Yazarın bilinci, önceden var olan kavram ve algılara göre şekillendiğinden, anlama ya da açımlama, Geist'tan alınan bu koşulların bir *yeniden-üretim*i ya da *yeniden-yaratımı*dır (Nachbilden) (Ast, 1808: 187). Yazarın tekil bilinci, kendine özgü koşullarla Geist'ı yansıttığından, onun yaratımlarının özü Geist'ta sürdürülmektedir. Ast, bu anlamda, yukarıda işaret edilenin aksine açımlama döngüsünü, kapalı bir süreç olarak tarif etmektedir (Ast, 1808: 190-191). Şüphesiz her tekillik kendine özgü bir yaşama sahiptir ve tek Geist'tı kendine özgü koşullarda, yegane bir tarzda yansıtmaktadır. Ast'a göre bu özgün tarz, *anlam*dır (der Sinn). "Anlam, kendisi gerçek yaşam olan Geist'ın habercisi ve yorumcusudur" (Ast, 1808: 191).

Anlama ediminin üç düzeyine karşılık, anlam da üç düzeyde ortaya çıkmaktadır. Harflerle ifade edilen şeyin nerede durduğunu gösteren tarihsel anlam; nasıl durduğunu gösteren gramatik anlam ve söylenin şeyde Geist'ın kendisini nasıl bir tekillikte gösterdiğini ortaya koyan tinsel anlam. Anlamsız harflerin/kelimelerin ölü ve kavranamaz olduğunu düşünen Ast, tekil ifadelere anlam verenin Geist olduğunu

düşünmektedir. Ona göre *harf* (Buchstabe), *anlam* ve *Geist* açımlama sanatının üç temel öğesidir ve bu öğeleri temel alan üç tür hermeneutik vardır. "Harf hermeneutiği, tekil bir konu ve kelimenin açımlanmasıdır; anlam hermeneutiği, harf/kelimenin içinde verildiği paragrafla bağlantısıyla açımlanmasıdır; ve tinsel hermeneutik, onun, daha yüksek bir bağlantıyla, yani tekillerin içinde eridiği bütünün ideasıyla ilişkisinde açımlanmasıdır" (Ast, 1808: 192). Harf hermeneutiği, yazarın kullandığı dilin açığa çıkarılmasını amaçlarken, anlam hermeneutiği bu dilin tarihsel bağlamını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu açıdan birbirine bağlı olan harf ve anlam hermeneutiğinin aksine, tinsel hermeneutik eserin tekilliğini dilsel ve tarihsel koşullara göre değil, eserin ana fikrini, anlatmak istediğini, yazarın niyetini genel anlamda Geist'ın bir tezahürü olarak göstermeyi amaçlamaktadır. Ona göre, ilk iki hermeneutiği de olanaklı kılan tinsel hermeneutiktir. Çünkü tek Geist'ı göz önünde bulundurmaksızın, basit bir pasajdaki anlam bile kavranamaz. "Eğer modern duyusal (sentimentale) ya da mantıksal akıl (Geist), antik yaşamın ve Geist'ın saf algısı üzerinde yükselmezse, Yunan ve Roma eserlerinin sadece bir bütün olarak değil onların tekil pasajlarının anlaşılması ve yorumlanması kolaylıkla yanlış olma riski taşıyacaktır" (Ast, 1808: 195).

Bir eser ya da pasajın anlamı, yazarının tininden ya da eğiliminden çıkarılmaktadır. Bu tin ya da eğilimi kavrayan bir yorumcu, gerçek anlamı yakalayabilir. Bu nedenle, yazarın yaşamını, dil gelişimini, eğitimini bilmek önemlidir. Ast'a göre, Geist kendisini içsel ve dışsal düzlemde açmaktadır. İçsel düzlem yazarın içsel yaşantısını; dışsal düzlem, yazarın yaşadığı çağın toplumsal koşullarını ifade etmektedir. Yorum ve anlama sürecinde, yorumcu, bu tarihsel koşulları yazarın kendisinden daha kesin olarak kavradığında, metnin anlamı yazarın kendisinden daha açık bir biçimde kavranabilir (Ast, 1808: 201-203). Bu dışsal koşullar, ulusal nitelikte olduklarından, Ast için, İonyalı bir şair, İtalyan ya da Atinalı bir şair gibi bir yorumlanamaz (Ast, 1808: 207). Ast'a göre bir metin yine de bu söylenenler temelinde, görecelikten ve ulusallıktan daha yüksek bir değerlendirmeye tabi tutulabilir. Buna *hakikat*, *güzel* ve *iyi* üzerine yazılan metinleri örnek gösteren Ast, bu bakımdan felsefeyi üstün tutmaktadır. Bu gibi kavramlar üzerine konuşurken, bireysellik ya da ulusallığı göz önünde bulundurmayız. Dolayısıyla örneğin Platon'un diyaloglarını bireysel ve ulusal açıdan yorumlamak ile mutlak açıdan yorumlamak arasında büyük bir fark vardır. Platon'un diyaloglarını bireysel bir açıdan ele alırsak onun dehasını; ulusal bir açıdan ele alırsak, insani

gelişimin bir aşaması olan antik Geist'ı; mutlak açıdan ele alırsak, mutlak kavrayışlar görürüz. Mutlak bakış açısının, ilk iki bakış açısını gerektirmesi, mutlak kavrayışın, dilsel ve tarihsel yorumlamayı gerektirdiğini doğrulamaktadır. Bu mutlak kavrayış, *eleştiri*dir. Eserini son derece sistematik bir şekilde kurgulayan Ast, böylece gramer ve hermeneutikten sonra eleştiri konusunu ele almaktadır.

Antik metinlerin bütünlüğü ve tekilliği göz önünde bulundurularak, içeriksel ve biçimsel değerlendirilmesi, onları özgünlüğünde ele almayı amaçlayan eleştiriyi önceler niteliktedir (Ast, 1808: 215). "Eleştiri, hermeneutikteki gibi, hem daha düşük hem daha yüksek bir anlayış ve kavrayış, yani antik yapının her türünün, her temsili biçiminin gramatik, tarihi ve felsefi bilgisini gerektirmektedir" (Ast, 1808: 216). Eleştiri ile felsefeyi yakından ilişkilendiren Ast için, bir şey hakkından kesin konuşmayı başlatan büyük felsefi yapıtların sofistlerin son dönemine denk gelmesi boşuna değildir. Böylesi eserlerin gerçek olup olmadığı konusunda, işe yarayacak olan eleştiri, hermeneutiği gerektirmektedir. Bu bakımdan böylesi bir eleştiri, yazarın tinini ve kişiliğini içinde yaşadığı çağın Geist'ıyla bağlantılandırmak, eserin içeriğinin Geist'ı yansıtıp yansıtmadığına bakmak ve eserin bu yansıtmayı nasıl bir dille yaptığına dikkat etmek zorundadır (Ast, 1808: 221-222). Böylesi bir eleştiriyi, *temel eleştiri* olarak kavramsallaştıran Ast, bu eleştiriyi, eserin içeriğinin, eserin tekilliğinden hareketle yorumlanması olarak belirlemektedir. Ast'a göre, varolan edebi yapıtlar, el yazmaları, eski çeviriler vb. araçlar, eserin biçim ve içeriğini, çağın Geist'ı ile ilişkilendiren temel eleştirinin yardımcılarıdırlar ve bu eleştiri sayesinde, eserin gerçek olup olmadığına ulaşılabilir. Bunu başarmaksa, esere ilişkin çarpıtılmış okumaları düzeltebilir. Ast, bu bakımdan hermeneutik ve eleştiriyi, pratik bir uygulama olarak kabul etmektedir (Ast, 1808: 225). Bu nedenledir ki, hermeneutik ve eleştirinin, teorik bir eğitimle kazanılamayacağını ve bu eğitimin pratik örnekler üzerinden verilebileceğini düşünen Ast, eserinin sonunda, bu pratik örnekleri listesini sunmaktadır.

Nihayetinde eleştirinin temeli olarak öne çıkardığı hermeneutiği, bir metin hermeneutiği olarak belirleyen Ast, metnin anlamını, yazarın ona yüklediği belirli koşulları olan yegane bir öz olarak kabul etmektedir. Ona göre, anlamın ortaya çıkarılması, hermeneutik bir süreçtir ve döngüsel koşullara sahiptir. Bu koşullar uyarınca hermeneutik, yaratıcı pratik bir uygulamadır. Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında, Ast,

hermeneutiğin bir metodoloji olarak geliştirilmesiyle başlayan ve insanın ontolojik yapısını açığa çıkaran bir özü olmasına doğru giden yolda, ilk mihenk taşıdır. Anlama ve yorumlama sürecinin, sanatsal bir yaratma süreciyle eş değer tutulması, Ast'ın etkilerini taşıyan bir dönüşümdür. Ast'ın yorumlama sürecinde, metnin yazarının tekil tininin, genel Geist'la ilişkisini öne çıkarması, hermeneutik bakımdan, tarihsellik ve dilsellik kategorilerinin yanında bireyselliğin/tekilliğin de ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu düşünceleriyle psikolojizm geleneği içerisinde de yer alabilecek olan Ast, Hermeneutik Gelenek içinde önemli bir yere sahip olan Schleiermacher ve Dilthey dibi düşünürleri etkilemiştir.

1.2.2.Metin Hermeneutiğinden Genel Hermeneutiğe

Hermeneutiğin sadece metinlerin yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken pratik kurallar olmaktan öte, insanın anlama yetisinin sanatsal özelliğini ortaya koyan bir teorik yapı olarak öne çıkması, Schleiermacher'in başarısıdır. Ona göre "anlama sanatı olarak *hermeneutik*, henüz genel bir tarza *sahip olmadığı*, belirli bir hermeneutiğin sadece *birkaç biçimi vardır*" (Schleiermacher, 1998: 5). Bu düşünceyi temel alan Schleiermacher, anlama sanatı olarak genel hermeneutiğin sınırlarını belirlemek amacındadır. Çünkü yorumlamaya konu olan ister kutsal ister hukuki bir metin isterse şiir olsun, yorumlamanın zorunlu kıldığı anlama edimi esasında aynıdır. Bu nedenle, her metnin yorumu kendine has, kural ve dizgeleri zorunlu kılsa da temel bir benzerliğe sahiptir. Bu benzerliği dil üzerinden kuran Schleiermacher, dili iki boyutuyla ele almaktadır: *konuşma* ve *yazma*. Yazının aksine konuşmaya öncelik veren (Ormiston ve Schrift, 2002: 55) Schleiermacher için, bir söylem ya da metnin kusursuz bir biçimde anlaşılması, sanatsal bir iştir ve bir doktrin, teknik bir prosedür gerektirmektedir. Hermeneutik olan bu doktrin ve prosedür dil ve düşüncenin doğasından çıkmaktadır (Schleiermacher, 1850: 142). İnsanlararası ortak bir sistem olan dil, tekil deneyimlerin genel imgelere dönüşmesiyle oluşmaktadır. İnsan aklının şematik özelliğiyle gerçekleşen bu dönüşüm, tarihsel bir dönüşümdür. Çünkü bir düşünceyi, bütünüyle açığa seren evrensel bir imge mümkün değildir. Dil ile düşünce arasındaki gediği doğrulayan bu olanaksızlık, dilin öyle mükemmel bir sistem olmadığını göstermektedir (Schmidt, 2006: 21-23). Yine de insanların birbirini anlamasını, dilin anlaşılmasını,

başka bir ifadeyle ortak bir anlayışa ulaşmasını olanaklı kılan bir bilinç özdeşliği söz konusudur (Schleiermacher, 1998: 274). "Düşünmek sadece düşünmek değil, bir şeyi düşünmek" olduğundan, bilinç de saf bir durum değil her zaman bir varlığa ilişkindir (Schleiermacher, 1996: 16). Biçimsel ve içeriksel olmak üzere iki öğeden oluşan düşünme ve bilinç, içeriksel anlamda insanlararası farklılığı işaret ederken, biçimsel anlamda insanlararası bir ortaklığı ifade etmektedir (Schleiermacher, 1996: 19). İşte hermeneutiği de olanaklı kılan dil ile düşünce arasındaki bu ilişkidir. Yani bir düşüncenin dışavurumu olan söylem ya da metin, düşünceyi doğrudan ve açık bir biçimde yansıtsaydı anlama gereksiz; söylem ya da metin ile düşünce arasında kapatılması imkansız mutlak bir açıklık olsaydı anlama olanaksız olurdu.

Hermeneutik tarihinde "ilk kez anlama fenomeninin kendisine yönelen" (Ormiston ve Schrift, 2002: 18-19) Schleiermacher, hermeneutiği, konuşmayla ilgili anlama sanatı olarak öne çıkarsa da, onun için hermeneutik, düşüncenin dışsallaşması olan ve retorik içeren konuşma sanatının kendisi değildir (Schmidt, 2006: 11). Çünkü ona göre, "bir düşüncenin dışsallaştırılması" olan konuşma ile söyleneni anlamak, birbirinden farklı, hatta karşıt şeylerdir (Schleiermacher, 1998: 7). Konuşma "düşüncenin ortak doğasının aracısıdır" (Schleiermacher, 1998: 7) ve bu aracı, retoriğe, hermeneutiğe ve diyalektiğe bağımlıdır. Bu bağımlılıktan hareketle, Schleiermacher, anlamanın, konuşmanın tersi olduğunu iddia etmektedir. Konuşma aracılığıyla nasıl ki, insan düşüncesini dışa aktarıyorsa, anlama aracılığıyla söylenen şeyden hareketle, düşüncenin kendisinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, anlama, dilin bireysel kullanımını aydınlatarak düşüncenin kendisine ulaşmayı amaçlayan eleştirel bir etkinliktir. "Konuşma ve anlama arasındaki bu köklü ayrılık, hermeneutiğin yeni bir yönelişine temel hazırlamış ve anlama teorisi içerisinde hermeneutiğe sistematik bir temel oluşturmaya yol açmıştır" (Palmer, 2008: 123). Buna göre, Schleiermacher için hermeneutik sadece ikincisiyle, yani anlama ediminin sanatsal yapısıyla ilgilenmektedir.

Dile getirilen her söz, onu dile getirenin düşüncesi ve dilin bütünselliğiyle ilişkili olduğundan, anlama edimi, dile getirilen sözü, hem dilden türemiş bir söylem hem de onu düşünen kişinin bir gerçeği olarak ele almalıdır (Schleiermacher, 1998: 8). Bu bakımdan anlama sanatının, gramatik ve psikolojik olmak üzere iki yönü vardır. Dil düşüncenin ifade edilişinin nesnel bir aracı olduğundan, gramatik yön, anlamanın

nesnelliğini belirlerken, psikolojik yön, düşünceyi dile getiren kimsenin bireyselliğine işaret ettiğinden onun öznelliğini belirtmektedir.

> Bunların her biri bütünüyle eşittir ve gramatik olanın daha aşağı, psikolojik olanın daha yüksek bir yorum olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bir kimse dili, kendi düşüncelerini onun sayesinde ilettiği bireysel bir araç olarak kabul ettiğinde, psikolojik yorum daha yüksektir; gramatik yorum ise bu amaçla sadece geçici zorlukların üstesinden gelecektir. Bir kimse, dile, bütün bireylerin düşüncelerini betimleyen bir boyutta ve dolayısıyla bireye, dilin bir konumu ve onun söylemlerine dilin kendisini açması açısından baktığında, gramatik yorum daha yüksektir. Bu durumda, psikolojik yorum, bireyin varoluşu gibi, onun emrindedir (Schleiermacher, 1998: 10).

Schleiermacher için anlam, yazardan ya da konuşmacının varoluşundan bağımsız bir şey değildir. Romantik hermeneutikte olduğu gibi, onu temel alan Schleiermacher'in genel hermeneutiğinde de, kişinin bireyselliğinin arkasında anlaşılabilir, genel bir şey olduğu kabulü vardır. Bu konuda hiçbir kuşku taşımayan Schleiermacher, bireyselliğin arkasındaki genelliğin anlaşılmasıyla, yanlış anlamalardan kaçınılabileceğini ima etmektedir (Gadamer, 2002b: 152). Bu bakımdan Schleiermacher'in hermeneutiği, tarihsel romantizmin etkinlerini taşıyan, yanlış anlamadan kaçınma sanatıdır (Gadamer, 1977: 7; 1989: 184-197). Yanlış anlamadan kaçınmak amacını taşıyan anlama edimi, yazarın ya da konuşmacının düşünce zincirini (psikolojik) ve ifade biçimini (gramatik) yeniden deneyimlemek olduğundan, hermeneutik, *açımlama sanatı*dır (explication/das Auslegen). "Bu sanatın pratik başarısı, hem dile ilişkin hem de bireyin bilgisine ilişkin bir kabiliyete bağımlıdır" (Schleiermacher, 1998: 11). Bir kimsenin düşüncesini dile aktarması ve başka bir kimsenin bu dilsel ifadelerden hareketle onun düşüncesini anlaması, evrensel bir yeti olduğundan, Schleiermacher'e göre, hermeneutik evrensel bir edimdir (Schleiermacher, 1998: 12). Bu bakımdan geçmiş çağlardan kalma bir metni yorumlamak ile çağdaş bir söylemi yorumlamak, gerektirdiği koşullar bakımından birbirinden farklı olsa da, bir ve aynı sezgisel yetiye dayanmaktadır. Bu yeti sayesinde bizler, bir şeyi her zaman başka bir şeyle ilişkilendirerek anlamaktayız. Yanlış anlamalara da olanak veren bu özellik, sistematik dilde bir birliği parçalı bir döngüye dönüştürmektedir. Başka bir ifadeyle, biçimsel olarak bir bütünlüğü ifade eden söylem ya da metin, anlama sürecinde daha yüksek bir bütünlüğün parçası olarak yorumlanmaktadır.

> Soruna yanıt veren şeyler konusunda eksik olduğumuzda, hermeneutik yapbozla süregelen işlemler vardır. Yine de bir şey soruna dönüşmektedir. Bütünün birliği ile çalışmanın tekil parçaları arasında, henüz başlangıçta belirlenmiş bir karşıtlık vardır, bu nedenle görev ancak ikili bir tutumla yerine getirilebilir. Yani bütünün birliği tekil parçalar yoluyla, tekil parçaların önemiyse bütünün birliği yoluyla anlaşılır. Eğer ki bütünün birliği bilinmiyorsa, tekil parçalar da onun aracılığıyla anlaşılamaz. O zaman da, tekilin olası olan tam anlaşılması aracılığıyla bütünün birliğini kavramanın başka bir yolunu bulmalıyımdır. Fakat bu çok zordur, çünkü bu görevi başarmanın kesin bir yolu yoktur. Buna rağmen, esas şey, bütünün ve birliğinin parçalar aracılığıyla anlaşıldığı bir yöntemdir (Schleiermacher, 1998: 109)

Metni ya da söylemi hem kendi içinde parçalardan oluşmuş bir bütün olarak hem de daha yüksek bir bütünlüğün bir parçası olarak kavrayan hermeneutik, bütün-parça ilişkisine bağlı bir döngüselliğe sahiptir. Hermeneutik döngü, hem anlamanın psikolojik hem de gramatik boyutunda etkili bir ilkedir (Schmidt, 2006: 16-19). Öncelikle anlama sürecinde, anlayan kişinin, konuşmacı ve yazar ile aynı dili konuşması zorunludur. Dilsel özdeşliği, zorunlu gramatik bir ilke olarak (Schleiermacher, 1998: 30), öne çıkaran Schleiermacher, anlamayı bu iki şey arasındaki iletişimsel ilişki olarak ifade etmektedir. Bu bakımdan anlam, yorumcu ile konuşmacı ya da yazar arasındaki iletişimsel ilişkiyle ulaşılmış ortak anlayıştır. Hermeneutik döngüye bağlı olan bu ilişki, anlamanın ön-bilgi ilkesine sahip olduğunu ima etmektedir. Bu bilgiyi, dil bilgisi olarak açıklayan Schleiermacher için açımlama sanatı bu bilgiye dayanmaktadır (Schleiermacher, 1998: 54). Dil bilgisi, anlayan ile anlaşılan şeyin ortak anlam dünyasını oluşturmaktadır. Fakat iletişim aracılığıyla yaratılan ve dilsel koşullarla örülü olan bu ortaklık ya da birliktelik, bütün-parça ilişkisi bakımından kavranamaz. Çünkü bu ortaklık ya da birliktelik, mantıksal değil, ulusallık, dini yakınlık, dostluk gibi irrasyonel yönleri de olan ilkelerle kurulmaktadır (Schleiermacher, 2002: 3). Anlama edimi, böylesi bir ortak alan üzerinde gerçekleşebilen bir etkinliktir. Dolayısıyla anlama, anlayan kişiye mutlak anlamda yabancı bir şeye yönelik olmaz. Anlamaya konu olan söylem ya da metin, taşıdığı anlam bağlamı itibariyle, onu anlamaya çalışan kişinin aşina olduğu bir nesnedir. Anlamaya çalışan kişinin, hermeneutik döngüye dahil olabilmesi için, konuya ilişkin bir ön-bilgiye ya da aşinalığa sahip olması zorunludur.

> Dil bilgimde bir eksik varsa eğer, başka kimselerin dil bilgisini kullanmak zorundayımdır. Bu kullanım, yetersiz bir dil bilgisi durumunda geçerlidir ve her durumda teknik açımlamayla tamamlanmalıdır. Aynı şey tersi için de söz konusudur: başkalarının yazara ilişkin bilgisini, yalnızca, benim onların kendilerine

> yönelik eksik bilgilerim nedeniyle kullanabilirim, bu amaçla gramatik açımlama bir tamamlayıcı olarak sürdürülmelidir (Schleiermacher, 1998: 60).

Her konuşmanın dille örülü olduğu ve dille anlam kazandığı gerçeği, hermeneutiğin teknik yönünün dayanak noktasıdır. Diğer bir bakımdan o, bireyin bir eylemidir. Söylemin ister yazılı ister sözlü olsun, dilsel koşullara bağlı bireysel bir eylem olması, hermeneutiği ve yorumlamayı bir sanata dönüştürdüğü gibi (Schleiermacher, 2002: 87-88) bir bilim olarak da ortaya koymaktadır. Bilimi hem özel hem de genel anlamda kullanan Schleiermacher, kişilerin düşüncelerini aktarma biçimini özel anlamda, tekil bir bilim (individual science) olarak sunarken; insanlararası ortak bir anlayışa ulaşmayı genel anlamda daha yüksek bir bilim olarak ortaya koymaktadır. Ona göre "tekil bilime ait bir şeyi, ortak yaşam ve ortak eleştiri meziyetiyle bilmekteyiz" (Schleiermacher, 2002: 3). Bilimi, belirli bir nesne üzerine bir bilinç geliştirme ve bunu dışavurma anlamında kullanan Schleiermacher için açıktır ki, eleştiri tekil bir anlam bağlamını aydınlatan bir edimdir. Ast ve Wolf'un temel alan Schleiermacher, bu bakımdan hermeneutik ve eleştiriyi, aynı dilsel koşullara dayandırmaktadır (Schleiermacher, 1998: 4).

Filolojik ve teorik birer disiplin olarak hermeneutik ve eleştiri, birbirine bağlı olsa da, hermeneutik yazılı ya da sözlü ifadelerin doğru anlama sanatıyken; eleştiri "uygun kanıt ve bilgiden hareketle, bir metnin ya da metin parçasının güvenilirliğini belirleme ve doğru biçimde yargılama sanatıdır" (Schleiermacher, 1993: 3). Eleştiri, konusuna dair bir yorumu varsaydığından hermeneutiği; hermeneutik metni ya da söylemin gerçekliğini varsaydığından eleştiriye dayanmaktadır. Özellikle antik metinlerin gerçekliğini ortaya koymayı amaçlayan filolojik eleştiri, metnin yaratıldığı çağın tarihsel ve dilsel koşullarına odaklandığından, tarihsel eleştiriyle yakından ilgilidir (Schleiermacher, 1998: 161-163). Geçmiş ile bugünü yüzleştiren tarihsel eleştiri (Schleiermacher, 1998: 165-166), geçmiş bir açıklamadan hareketle, geçmiş bir anlam bağlamını ya da olguyu elde etmek amacındadır (Schleiermacher, 1998: 163). Bu amaç, hermeneutik anlama sürecini gerektirdiğinden, hermeneutik sanatı, tarihsel eleştirinin kendisine dönüşmektedir.

Tarihsel bir eleştiri olarak, hermeneutik açımlama sanatının psikolojik ve gramatik boyutları arasındaki farklılık, dil alanı ile düşünce alanı arasındaki farklıktan

kaynaklanmaktadır. Anlama süreci, yazarın ya da konuşmacının hem dil kullanımını hem de düşünce yapısını açımlamalıdır. Dilsel açımlama, metin ya da söylemin nesnel boyutunu ortaya koyarken, teknik ya da psikolojik açımlama, onun bireysel ve özel tarafına yoğunlaşmaktadır (Schleiermacher, 1998: 90). Açımlamanın gramatik ve psikolojik yönleri, metnin bütünlüğüne zarar vermediği gibi, bu bütünlüğe dayanmaktadırlar. Gramatik yorum, dil kullanımına yönelik olduğundan ve bu nedenle bir nesnelliğe ulaşmayı amaçladığından anlamayı sınırlayıcı bir dizgeye sahiptir. Oysa psikolojik yorum, yazarın ya da konuşmacının bireyselliğini açığa çıkarmayı amaçladığından, onlarla belirli bir yakınlığa dayanmaktadır ve hiçbir sınırlayıcı dizgeye sahip değildir. Bu nedenle Schleiermacher için, psikolojik yorum, anlamanın olumlu yönünü oluşturmaktadır (Palmer, 2008: 126). Schleiermacher'e göre, anlama edimine yön vermesi gereken prosedür, bu iki görüntüsünden dolayı, hem kehanetsel (divinatory) hem de karşılaştırmalıdır (comparative).

> *Kehanetsel* yöntem, kendi içinde olan bir kimsenin, deyim yerindeyse, kendini başkasına dönüştürmesi ve bireysel unsurları doğrudan anlamaya çalışmasıdır. *Karşılaştırmalı* yöntem ise bütün varsayımlardan önce, kişinin bir şeyi evrensel bir biçimde anlaması ve daha sonra, onun bireysel görünümünü, aynı evrensellik altında içerilen başka şeylerle karşılaştırarak bulmasıdır. İlki insanların bilgisinde dişil bir güçken, ikincisi erildir. Her ikisi de birbirine atıflıdır, çünkü ilki, başlangıçta, herkesin kendi bireysel varlığının yanında diğerlerini kavramaya yönelik bir güce sahip olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Yani, bu, herkesin herkesi kendi içinde asgari düzeyde taşıdığı gerçeğine bağlıdır ve kehanet, nihayetinde başkasıyla karşılaşıldığında uyanmaktadır (Schleiermacher, 1998: 92-93).

Bu görüşleriyle, iletişimi bir mucize olarak değerlendiren Heidegger'e öncelik eden Schleiermacher için hem ifade etme yeteneği hem de anlama edimi, refleksif bir süreçlerdir. Yazar ya da konuşmacı, bireyselliğiyle dilin kullanım alanını genişletse de esasında kendi düşüncesini, dile yansıtarak, kendisini dışsallaştırmakta ve durağanlaştırmaktadır. Yorumcu ise kendi varlığını, ifadelere yansıtarak yazar ya da konuşmanın kast ettiğini açığa çıkarmaktadır. Hem düşüncenin ifade edilmesi hem de ifadenin anlaşılması, refleksif bir süreçtir. *Hermeneutik ve Eleştiri* adlı yapıtında bu sürecin, yöntemsel ilkelerini sıralayan Schleiermacher, hermeneutiğin metodolojik amacını, yazarın ya da konuşmacının, düşünce yapısını yeniden yaratmak olarak formüle etmektedir. Metin ya da söylemin, yazar ya da konuşmacının bireyselliğinden ayrı olmadığını kabul eden bu formülasyon, ne sadece psikolojik bir analiz ne de sadece bir dil çözümlemesidir. Hem psikolojik bir analizi hem de dilsel bir çözümlemeyi içeren

anlama süreci, yorumcunun kendi benliğinin dışına çıkarak, kendisini anlamaya konu olan nesneye yansıttığı ve onun dilsel ve tarihsel koşullarını açımladığı bir süreçtir. Sözel ya da yazılı bir ifade, konumlandığı metin ya da söylem ile bütün-parça ilişkisine sahiptir. Hermeneutik döngüyü ifade eden bu ilişki, bütün anlamaya kök salmıştır. Buna göre, "basit bir metin içerisinde bile, parça, bütünden hareketle anlaşılabilir, ama bütünün genel bir bakışını veren üstün körü bir okuma da daha kesin açımlamayı öncelemektedir" (Schleiermacher, 1998: 27). Belirli bir yerde verili olan sözcük, onu çevreleyenlerle ilişkili bir biçimde anlaşılabilir (Schleiermacher, 1998: 44). Fakat onu çevreleyen dilsel ve tarihsel koşullar, yazarın ya da konuşmacının düşünce yapısının ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bizler yazarın ya da konuşmacının içinde bulunduğu dilsel ve tarihsel koşulların daha fazla bilincinde olduğumuzdan, anlama ediminin bu yapısı, bir yazarı kendisinden daha iyi anlayabileceğimiz kabulünü doğurmaktadır (Schleiermacher, 1998: 33).

Schleiermacher, hermeneutiği, özel alanlara özgü bir dizge olmaktan çıkarıp, nesnesinden bağımsız olarak, genel anlamanın koşullarını ve ilkelerini ortaya koymak amacındadır. Bu nedenle, tarihe, dile ve bilime ilgisi, bu amacı doğrultusundadır. Tarihe yönelik ilgi, bireysel ifadelerin düşüncenin durağanlaştırılması olsa da, belirli bir çağın koşullarınca belirlenmesini işaret etmektedir. Dile yönelik ilgi, bu ifadelerin biçimini ortaya koyan, yani bir şeyin nasıl ifade edildiğine yoğunlaşan ve bu amaçla, dil kullanımını belirleyen estetik bir beğeniye yoğunlaşmaktadır. Bilime yönelik ilgisiyse, Schleiermacher'in genel hermeneutiği belirli ilke ve kurallar çerçevesinde oluşturma isteğini ifade etmektedir. Bu anlamda, genel hermeneutik hem tarihsel bir yöntem hem bir sanat hem de bir bilimdir. Yine de Schleiermacher'i, hermeneutiği genel bir yöntem olarak temellendirmeye iten, epistemolojik anlamda bir tarihçi ilgisi değil, bir teoloğun ilgisidir. Bu nedenle, onun hermeneutiği, tarih yazımına ve okumasına yönelik değil, kutsal metinlerin doğru bir biçimde anlaşılmasına yönelik bir prosedürdür. Fakat bu genel hermeneutik, onu bir bilim olarak tarih alanına doğru genişleten Alman Tarih Okulu ve Dilthey için bir zemin niteliğindedir. Gadamer'in dile getirdiği gibi, "Schleiermacher'in hermeneutiği, aklın evrensel bir aracını kurmayı ve bu aracı Hristiyanlık inancının kurtarıcı gücünü ifade etmek için kullanmayı deneyen yapay yöntemsel bir soyutlamadır" (Gadamer, 1989: 241). Buna rağmen, Schleiermacher'in genel hermeneutiği, eleştirel felsefi hermeneutiğe giden yolun en temel yapı

taşlarındandır. Çünkü Schleiermacher'in genel hermeneutiği, anlama edimine ilişkin evrensel bir prosedür sunarken, esasında tarihin ya da dilin değil, yazarın ya da konuşmacının bilinç durumunun ya da niyetinin belirsiz olduğunu kabul etmektedir. İşte Schleiermacher için anlama edimi bu belirsizliği aydınlatan eleştirel bir süreçtir. Bu bakımdan onun genel hermeneutiği, anlama ediminin eleştirel refleksif bilgisinin peşinde olan felsefi hermeneutiğin temelidir. Schleiermacher'in genel hermeneutiği eleştirel refleksif bilginin yapısını ortaya koyan felsefi bir çaba olmasa da, bu bilginin kendisini kullanarak, yanlış anlamadan kaçınabilmenin yolunu gösteren bir düsturdur.

1.2.3. Eleştirel Hermeneutiğin Kökeni

Ast, Wolf ve Schleiermacher aracılığıyla gerçekleşen, teolojik hermeneutikten filolojik metin hermeneutiğine geçiş, çok da keskin olmamıştır. Bu nedenle Ast'ın ve Schleiermacher'in hermeneutiklerinde dinsel dürtülere sıkça rastlamak mümkündür. Öyle ki Ast için hermeneutiğin amacı, klasik antikite ile Hristiyanlık dünyasını uzlaştırmaktır. Bunu, Hristiyanlık geleneğini reddetmeden gerçekleştirme amacını taşıması, Ast'ı Aydınlanmanın karşısına konumlandırmaktadır (Gadamer, 1989: 293). Ast ve Wolf'un tesfirle sınırlandırdığı hermeneutiği, Schleiermacher genel bir dizgeye ulaştırmış olsa da o bu dizgeyi yeni bir dini söylem geliştirmek amacıyla kullanmaktadır. Çünkü ona göre, Hristiyanlık, dinsel bilinci, düşünce temelli bir sanata dönüştürdüğünde ancak bir sistem olabilir (Schleiermacher, 1850: 196). Bu nedenle, düşünce temelli bu sanatı, hermeneutik olarak ifade eden Schleiermacher'in teolojik yönü ağırlıklıdır (Gadamer, 2003: 20).

Ast ve Wolf''un düşünceleriyle, Schlegel aracılığıyla tanışan Schleiermacher, doğal olarak romantizmin etkisi altındadır (Selden 1990: 160). Özellikle, bir bütün olarak evrenin bir parçası olmaktan duyulan hazzı, dini bir duyguya dönüştüren Schlegel'in, Schleiermacher'in din algısındaki etkisi büyüktür. Ona göre din, bütün soyutlamalardan arta kalan bir evren duygusudur, tek tek görüntülerden farklı olarak bütünü kavrayan insani duygudur. Bu nedenle din, insani olan her şeyde vardır (Huch, 2005: 130). Bu evren duygusu, insanın tarihselliğinden soyutlanmış saf bir duygu değildir. İnsani pratikler ve kurumlar aracılığıyla genişletilmiş, yaygınlaşmış bir durumdur. Bu anlamda din, insanın öznelliğinden ziyade, kişisel olmayan tarihsel alana uzanan bir birliktir

(Dole, 2010: 23). Bu noktadan sonra, romantizmden farklı bir yöne ilerleyen Schleiermacher, din ile tarihsel-toplumsal düzen arasındaki bağı ele almaktadır. Etik bilinç üzerinden kurulan bu bağ, etiği, insanlararası bir ortaklık olarak göstermektedir. Ona göre ortak bir alan olan "etik dahilinde düzenlenen herhangi bir şey, sonsuz sayıda belirlenimi olması bakımından olasılık içermektedir. Bunların empirik olarak yorumlanmasının yanında, hem kendi kapsamları hem de tekil sınırlamaları bakımından empirik olanın spekülatif betimlerle ilişkilendirilmesi, yani bireysel belirlenimlerin, ideal betimler olarak denetlenmesi ihtiyacı doğmaktadır" (Schleiermacher, 2002: 8). İnsanın bireysel davranışlarının ya da ifadelerinin yorumlanmasının, bir denetleme işi olduğunu kabul eden Schleiermacher için, bu, eleştirinin özüdür ve etik alanda eleştirel bir döngü olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü etik bir davranışın denetlenmesi, bir ifadenin yorumlanarak aydınlatılması gibi, bütün-parça ilişkisine, açık bir ifadeyle toplumsal bütünlük ile davranışın bireyselliği ilişkisine bağlıdır. Bu nedenle, onun etik üzerine söyledikleri, bir gelenek teorisi olarak okunabilir. Bu teori, insanın kültürel ve toplumsal bir çerçevede, nasıl bir varlığa sahip olduğunu ve değiştiğini, ortak öz-anlayışın ve bilincin, tarihin sürekliliğinin araçları olduğunu göstermektedir (Dole, 2010: 101-102).

Bu görüşüyle Hegel'i andıran Schleiermacher'in yaptığı dini öz-bilinç ve duyusal öz-bilinç ayrımı dikkate değerdir. Dini öz-bilinç, dini bir topluluk ya da dini bir iletişim biçimi içerisinde şekillenirken, duyusal öz-bilinç bütünüyle bireyseldir. Yine de her iki öz-bilinç durumunun saf bir bilinç halini işaret etmemesi (Dole, 2010: 90-102), Schleiermacher'in bu çalışmanın konusu bakımından önemini göstermektedir. Çünkü öz-bilincin oluşumu ve koşulları, refleksif bir sürecin sonucudur ki, bu koşullar, özellikle Schleiermacher'in hermeneutiği genelleştirmesinin nedenidir. İnsanın *dilsel yeteneği* ve *etik özgürlüğü* olarak ifade edilebilecek olan bu koşullar, insan aklını belirleyen ve bu anlamda insanın insan olmasını sağlayan koşullardır. Her ne kadar dinin özsel doğasını anlamak için de olsa Schleiermacherin, insan aklının dilsel ve etik yönlerini ele alması (Schleiermacher, 1850: 99), hermeneutiğin gelişimi bakımından önemlidir.

Ast için dil, nasıl ki yaşamın odak noktası olan ve her bireyde kendisini yaşatan Geist'ın tezahürüyse, Schleiermacher için de, insani bütün yaratımların ontolojik koşuludur.

Çünkü her yaratım, insanın aklının bir ürünüdür ve doğası gereği onun dilsel koşulunu taşımaktadır. Ast için, insani dilsel yaratımların canlı bir bütünlüğü olan Geist, sürekli oluş halindedir. Geist'ın insanlararası ortaklığın zemini olması, dilin özdeşliğini sağladığı gibi, anlamayı da olanaklı kılmaktadır (Ast, 1808: 166). Schleiermacher'in deneyim ve iletişimin özdeşliği dediği, bu özdeşlik, toplumsallığın oluşmasında ve sürdürülmesinde büyük bir öneme sahiptir. Başka bir deyişle, deneyim ve iletişim özdeşliği, geleneğin alanını biçimlendirmektedir. Bu bakımdan deneyim ve iletişim özdeşliği, bilincin geleneksel, tarihsel bir biçime sahip olmasının ve bilinç durumlarının başkalarına aktarılmasının koşuludur (Schleiermacher, 2002: 48-49). Bu nedenle, Schleiermacher için anlama edimi, ortak toplumsal alan üzerinde gerçekleşmekte ve anlam da iletişimin taraflarının ulaştığı ortak anlayış biçimini almaktadır. Genel hermeneutiğinin "arka bahçesi" de olsa Schleiermacher, bu konuda Ast'tan ayrılmaktadır. Çünkü ona göre anlam, Geist'ın habercisi ve yorumcusu olması bakımından bireydeki özgün temsildir. Bu tanımıyla, Herder'in romantik dilini andırsa da ve idealist bir psikolojizmle suçlansa da Ast, çağdaş hermeneutiğin zeminidir (Ormiston ve Schrift, 2002: 18-19). Çünkü dilsellik ve tarihsellik kategorilerinin yanında, Ast, anlamın bireyselliğini öne çıkararak hermeneutiğe katkıda bulunmuştur. Ast, anlamın açığa çıkarılmasında, yorumcunun kendi Geist'ından hareket etmesi gerektiğini ifade etse de, anlama süreci, yorumcunun kendisini, kendisinin aşina olduğu bir dünyaya yansıtmasını ve bu nedenle, kendi benini unutmasını varsaymaktadır. Schleiermacher, anlama sürecinde söz konusu olan tarihsel bilincin sürekliliğini vurgulayarak, Ast'ı bir adım öteye taşımaktadır. Çünkü dil zamanla değişen bir olgu olduğundan, her zaman dilsel koşullara sahip olan anlama yönelik bir sorgulama da tarihsel bir anlama edimini gerektirmektedir. Dilin insan aklının şematik yapısının bir sonucu olması, fakat bu yapının Kant'ın iddia ettiği gibi mutlak değil de tarihsel olması, anlama edimini olanaklı kılan bilişsel koşuldur. Dil tarihsel bir yapı olduğu için, anlama yetisi de tarihsel bir yapıya sahiptir ve bu tarihsellik aklın dilsel yeteneğiyle kurulan toplumsal alanın tarihselliğinin nedenidir.

Schleiermacher için aklın dilsel yeteneğinin yanı sıra etik özgürlüğü de insanlararası ortaklığın kuruluşunda önemli bir ontolojik koşuldur. Ona göre etik, tarihsel bir bilim olsa da (Schleiermacher, 2002: 8), esasında insanın doğaya karşılık akıl tarafından belirlenen yaşamıdır (Schleiermacher, 2002: 4). Bu yaşam, insanın özgürlükle olan

pratik ilişkisinin sonucudur. Kant'ın transendental özgürlük anlayışına sempatiyle yaklaşsa da Schleiermacher için insanın bu özgürlükle ilişkisi büyük bir sorundur (Narina, 2008: 15-16). En başta pratik olan bu ilişki, özgürlük ile ahlaki yönelim arasındaki determinist ilişkiyle açıklanmaktadır. Bu bakımdan özgürlük, insanın ahlaksal yönelimini belirleyen içsel güçtür. Fakat bu güç, başkasının istenci ve özgürlüğü tarafından sınırlandırılmaktadır. Çünkü 'Ben', dünyaya kapalı bir bütünlük değil, aksine başkasının dışavurumlarını kavrayan, onlardan etkilenen, yani dünyaya açık bir bütünlüktür. "Bu nedenle, dünya, insanların kendi özgürlüklerinin ortak çalışmasının refleksiyonudur" (Narina, 2008: 133). Bu refleksiyon, yani bireyin dilsel ve ahlaki anlam bağlamlarını, eylem biçiminde dünyaya yansıtması, bütünüyle özgürlük bilincini gerektirmektedir (Schleiermacher, 1893: 37).

> Dış dünya, sadece başkasının iç dünyasıdır. Her şey onun ruhunun refleksiyonudur ve onun ruhu bütün her şeyin kopyasıdır. O kendisini kaybetmeksizin ya da kendi dışına çıkmaksızın bulur. O kendi tefekküründe kendisini asla yormayabilir, çünkü her şey onda konumlanmaktadır (Schleiermacher, 1893: 141).

İnsanın kendi kendisini bulması, yorucu olmayan bir tefekkür gibi görünse de, Schleiermacher için aslında, başkasının içsel dünyası olan bir dış dünyayı varsaymaktadır. Çünkü dünya 'Ben'in aynasıdır. Daha geniş bir ifadeyle, 'Ben', empirik dünyada gerçekleştirdiği şeyler aracılığıyla, kendi bilincine varmaktadır. Bu gerçekleştirmeler, 'Ben'in dünyadaki temsilidir. İşte bu tekil temsillerin birliğini oluşturan dünya, 'Ben'in sihirli aynasıdır (Narina, 2008: 127). Bu dünyanın ortaklığı dolayısıyla, başkasının varlığı olmaksızın 'Ben'in bilgisi de olanaksızdır. 'Ben' kendisini ifade ederken, kendisini başkasının öz-bilincine yansıtmaktadır ve 'Ben' kendisine başkasının yansıttığı ifadeler aracılığıyla ulaşmaktadır (Narina, 2008: 143).

> Ben, başkalarının kendisini içinde ifade ettiği dünyada kendisini bilir. Özgür ruhların ifadesinin karışık bir ürünü olan bu dünya olmaksızın, ben, kendisini başkasına yansıtarak, bulamaz ve bu nedenle kendisini bilemez. Öz-bilinç sahibi olamaz, çünkü öz-bilinçlilik, öznenin kendisini nesnesi aracılığıyla kurduğunu işaret eden özne-nesne ikiliğini varsaymaktadır. Öznenin kendisini nesneleştirmesi, onun kendi kendisini anlamasının, bu dünyada başkalarının varlığına bağlı olduğuna işaret etmektedir (Narina, 2008: 133-134).

Yine de Schleiermacher için, bireyin ortak dünyaya katılma arzusunu ifade eden toplumsallaşma bilinci, bireyselleşme bilincini gerektirse de bireyselleşme bilinci, aynı ölçüde toplumsallaşma bilincini gerektirmemektedir (Narina, 2008: 170). Bu

refleksiyonun önce bireye bir öz-bilinç kazandırdığını ve toplumsallaşmanın bu öz-bilinç üzerine kurulduğunu ima etmektedir. Öz-bilincin toplumsallaşma bilincini öncelemesi, bireyin kendisini tanımasının başkasının varlığına bağlanması kabulünü geçersiz kılıyor gibi görünse de, bu sorun Alman idealizmindeki bir özdeşlikle çözümlenmektedir. Yani aslında, kendimi tanımak için baktığım toplumsal dünyada kendimi görmekteyimdir. Bu anlamda Schleiermacher için, öz-bilincin özdeşliği, 'Ben'in transendental birliğidir (Narina, 2008: 82). Transendental olmayan bilincin birliği ile öz-bilincin özdeşliği birbirinden farklıdır. Bilinçli olarak yerine getirilen şeylerle öz-bilince ulaşıldığından, öz-bilinç bilinci gerektirmektedir. Fakat her hayvanda olduğu gibi her bilinç de öz-bilince ulaşamamaktadır.

> Elbette ki kendimizi bulabileceğimiz kabul edilebilirdir. Sadece siz, sezgi ve hislerin kökensel ilişkisini keşfedebilirsiniz ve bu özdeşlik ve farklılığı anlayabilirsiniz. Süregelen canlı bir işlemi kavramak zorundasınız. Kendi bilincinizi elde etmeden önce, kendinizi nasıl dinleyeceğinizi öğrenmelisiniz. En azından kendi bilincinizden hareketle kendi durumunuzu yeniden yaratabilmelisiniz. Farkına varacağınız şey, bilincinizin yükselişidir, zaten olan bir şeyi oraya yansıtmıyorsunuz. Düşünceniz sadece ayrı düşen bir şeyi kavrayabilir (Schleiermacher, 1893: 41).

Schleiermacher'e göre, "öz-bilinç, her zaman özgün belirli bir varoluşta bir ve aynı olan doğal aklın bütün işlevleri yoluyla karakteristik ifadeler sunma eylemiyle karıştırılmaktadır. Bu nedenle bu tarz bir bilinç, her bireye özgüdür ve başkalarından ayrı duran her bireyden nakledilemez" (Schleiermacher, 2002: 20). Öz-bilinç durumu ya da bireyin kendi kendisini farkına vardığı bilinç anı, nakledilemez bir bilinç durumu olsa da ona ulaşılması, tarihsel bir süreci gerektirmektedir. Schleiermacher'e göre, bu süreç, "her biri farklı belirlenimlere bölünen üç duyu alanından oluşmaktadır". İlk 'Ben'in kendi iç dünyasıdır, ikincisi, kütle, cisim, madde ya da öğe gibi kavramlarla ifade edilen dış dünyadır. Üçüncüsü ise bunların birliği olan ve herkesin dış dünyadan farklı bir biçimde edindiği izlenimlerden hareketle yarattığı duyusal dünyadır (Schleiermacher, 1893: 137). Schleiermacher için üçüncü alan, insanın eylemde bulunduğu ve başkasının eylemlerine tepki verdiği ve bu anlamda etik eylemliliği sağlayan tarihsel alandır (Narina, 2008: 180). Bireyin öz-bilinç anının tarihsel alana bu derece bağılı olması, onun hiçbir zaman mutlak bir seviyeye ulaşamayacağını doğrulamaktadır. Çünkü hem birey hem de tarihsel-toplumsal dünya sürekli bir gelişim

sürecine sahiptir. İnsanın kendisini ifade etmesi ve ifadelerini yansıttığı, ortak alan sürekli bir değişim halindedir.

Nihayetinde, hem Ast'ın Geist kavramı hem de Schleiermacher'in öz-bilinç ile tarihsel alan arasındaki ilişki bağlamından dile getirdiklerinden hareketle, insanın anlama edimine dair bir prosedür geliştirmek amacında olan filolojik metin hermeneutiğinin aslında, insanlararası iletişime olanak sağlayan bir özdeşliği varsaydığı açıkça görülmektedir. Ast'ın filolojik hermeneutiği, yorumcunun değil de yazarın bilinç durumunu öne çıkarması, onun Geist'ın ortaklığına dair söylediklerini değersizleştirmemektedir. Yorumcunun bilinç durumunu arka planda tutması, Ast'ın hermeneutik döngüyü, kimi zaman açık kimi zaman da kapalı bir biçimde tarif etmesinin temel nedenidir. Bu bakımdan, Ast için, hermeneutik, yorumcunun kendi Geist'ını işe karıştırmaksızın, yazarın Geist'ını aydınlatan döngüsel eleştirel bir süreçtir. Bu anlamda, yorumcunun tarihsel bilinci, kendisini unutarak ya da kendisini olduğu yerde bırakarak, geçmişe yönelmektedir. Bunun olanaklılığını sorun edinen Schleiermacher olmuştur. Çünkü ona göre, tarihin bir noktasında duran metin ya da söylem ile aramızda tarihsel bir mesafe vardır. Bizim o çağın koşullarına gitmemiz bu mesafenin kapatılması amacıyladır (Schleiermacher, 1998: 217).

Bir metin ya da söylemin, kendi tarihsel koşullar içinde anlaşılması gerektiği konusunda benzerliğe sahip olsalar da, Schleiermacher, yorumcunun tarihsel bilincinin koşullarını da göz önünde bulundurarak, bunun olanağını göstermesi Ast'tan ayrıldığı en temel noktadır. Buna göre, yorumcunun bilinci, "canlı tarihsel bir bakışa, itici bir güce sahiptir" (Schleiermacher, 1850: 159). Daha açık ifadesiyle, insan aklı, sadece zaman ve mekânla sınırlı bir düşünme yetisi (Schleiermacher, 2002: 14-15) değildir, aynı zamanda, kendisini farklı tarihsel anlam bağlamlarına yansıtan tarihsel bilinç olarak işlemektedir. Tarihsel bilincin kavrayışı, bireylerin yaşamının tarihselliğinden farklı etkilendiklerini gösteren bir yetenektir (Schleiermacher, 1850: 148). Kişilerin yaşamdan tarihsel olarak nasıl etkilendikleri, ancak tarihsel bir seyir süreciyle (historical contemplation) anlaşılabilir. İşte hem yorumcunun kendi bilincine varmasını sağlayan ve öz-bilinç sahibi bir yorumcu olarak yazar ya da konuşmacının bilinç durumunu aydınlatan hermeneutik anlama süreci, böylesi bir tarihsel seyirdir ve bu anlamda

eleştireldir. Bu tarihsel eleştiri görevi başarıya ulaştırılmadığı sürece, hermeneutiğin görevi de tamamlanmamış olarak kalacaktır (Schleiermacher, 1998: 150).

Schleiermacher, hermeneutiği, yanlış anlamalardan kaçınma sanatı olarak belirlemekte ve Gadamer'in deyişiyle, yanlış anlama ihtimalini evrenselleştirerek, hermeneutiği genelleştirmektedir. Yanlış anlamadan kaçınma, konuşmacı ya da yazarın tarihsel koşullarına ve bilinç durumlarına bağlı olan anlamın, doğru bir biçimde ortaya çıkarılmasıyla olanaklıdır. Schleiermacher için, bu bir uyuşma ya da ortak anlayışa ulaşma sürecidir. Daha doğru ifadesiyle, açık bir biçimde ifşa edilen anlamın yorumcu tarafından benimsenmesidir. Ona göre, tarih farklı tanıklıkların, böylesi uyuşumlarından meydana gelmektedir. Tarihsel eleştirinin görevi bu uyumu yerine getirmektedir. Bu görev, esasında metin ya da söylemin, tek bir yorumu olduğunu kabul eden hermeneutikten devşirilmiş bir görevdir (Schleiermacher, 1998: 215). Tarihsel eleştirinin yerine getirdiği hermeneutik görev, anlama ediminin ortak bir anlayışı ya da bir anlam üzerine uyuşmayı amaçlayan bir iletişim olduğunu göstermektedir. Schleiermacher için, insani olan her şey, bir anlam taşıdığından, iletişimin dilsel ve insanın ahlaki özgürlüğünün koşullarını taşımaktadır. Kendi ifadesiyle dile getirmek gerekirse, "bireysel öz-bilinçten insan ırkının ortak bilincine dek ahlaki olan her şey, tekillik ve çokluğun, başkasına, her yerde sadece kısmen açık olan düşüncenin ve duyguların, her yerde sadece göreceli olarak birbirine karşıt duran inziva ve iletişimin bir etkileşimidir" (Schleiermacher, 2002: 191). Bu açıdan bakıldığında, fikir alış verişi gibi görünen anlama modeli, iletişimseldir ve diyalektik koşullara sahiptir (Schleiermacher, 1996: 7). Konuşma, düşüncenin üretilmesi değil de üretilmiş düşüncenin iletilmesi olduğundan, iletişimin asli unsurlarındandır ve içsel bir anlam bağlamının dışsal bir zemine yansımasını işaret ettiğinden refleksiyonu gerektirmektedir. Açık bir deyişle, iletişim, ikili bir refleksiyon içermektedir: ifade etme ve ifade edileni anlama. Bu her iki süreç de birbirinin tersi ama aynı koşullara sahip refleksiyonlu süreçlerdir. "Eğer hermeneutik, geleneksel olarak yazı açımlaması diye tanımlanırsa, bu demektir ki aynı hermeneutik, yazarın kendi açısından zaten açımlamış olduğu şey üzerine refleksiyon yapmaktadır. 'Hermeneutik yaratma' kavramı tam da burada yerini" bulmaktadır (Japp, 2003: 253). Bu, hem yazar ya da konuşmacının hem de yorumlayıcı ya da dinleyicinin aynı hermeneutik etkinlikte bulunduğunun ifadesidir. Her ne kadar Ast'ın filolojik hermeneutiği ve Schleiermacher'in genel hermeneutiği,

söylem ya da metin tarzı bir ifadenin anlaşılmasını, hermeneutiğin konusu kılmışsa da, özellikle Schleiermacher'in, Schlegel'in etkisiyle hermeneutiği, dil ve iletişim üzerinden genelleştirmesi Hermeneutik Gelenek için önemli bir kazanım olmuştur. Böylece hermeneutiğin teolojiye ve filolojiye bağlı bir prosedür olmaktan çıkıp, tarihsel bilimlerin zeminine dönüşmesinin yolu açılmıştır (Gadamer, 2003: 17). Bu zemin aynı zamanda eleştirel hermeneutiğin de filizlendiği yerdir.

1.3. DİLTHEY VE HEİDEGGER: EPİSTEMOLOJİK HERMENEUTİKTEN ONTOLOJİK HERMENEUTİĞE

Teolojik bir dürtüyle de olsa, Schleiermacher'in hermeneutiği genelleştirme projesi, hermeneutiğin gelişimi bakımından önemli bir aşamadır. Yine de Schleiermacher'den sonra, hermeneutik, genel bir problem olarak değil, değişik yönleri olan bir problem olarak kabul görmüştür. Humboldt ve Steinthal'ın filolojik ve linguistik çalışmaları, Ranke ve Droysen'in tarih ve tarihçiliğe ya da Savigny'nin hukuka ilişkin fikirleri, hermeneutiğin farklı yönleriyle ele alındığını doğrulayan örneklerdir. Böylesi örneklerle, durgunluk yaşayan hermeneutiği genelleştirme projesi, Wilhelm Dilthey'la birlikte yeniden canlanmıştır. Schleiermacher'in teolojik dürtüsü, Dilthey'da yerini bilimsel/metodolojik bir dürtüye bırakmıştır. Bu nedenle, Dilthey, *tin bilimleri* (geisteswissenschaften) sorununu, tarihsel ve sistematik bir tarzda çözüme ulaştırmayı denemektedir (Dilthey, 1989: 47; 1990: XV). İçsel yaşantı ifadelerinin nesnel yorumuna ulaşma amacını taşıyan bu çalışması, teoloji, hukuk, tarih, sanat, felsefe ve edebiyat gibi insani olanla ilgilenen her bilgisel etkinliğin genel bir yöntemini ortaya koymaktadır. Açık bir deyişle, dili anlamaya ilişkin bir prosedür geliştirerek hermeneutiği genelleştiren Schleiermacher'in izinden giden Dilthey, onu bir adım öteye taşıyarak, Schleiermacher'in sunduğu prosedürü tin bilimleri için genel bir yöntem olarak temellendirmektedir.

Tin Bilimlerine Giriş (Einleitung in die Geisteswissenschaften), adlı eserin ön sözünde, kendi denemesinin sistematik özelliğini, tarihsel bir bağlama oturtmak için, bilim tarihini genel bir bakışla ele alan Dilthey, tarihsel bilincin ve tarih biliminin metafizik ve pozitivist hegemonyadan kurtarılması konusunda, Alman Tarih Okulu'nun önemi üzerinde durmaktadır (Dilthey, 1989: 47-48; 1990: XV-XVI). Ona göre, Fransız

ordularının, Alman topraklarını işgali sonrası gelişen, tinsel olayları bütüncül idelerle açıklamanın önyargılı ve yanlış olduğu anlayışı, en somut ifadesini bu okulda bulmaktadır. Fransız devriminin insani ideallerinin, Jacoben terörüyle ihanete uğramasına tepki olarak doğan romantik hareket ile Alman Tarih Okulu arasındaki içsel bağı dikkate alan Dilthey için, Tarih Okulu'nun empirik gözlem tarzı, tarihsel süreçlere kendi özgünlüğüyle "sevgi dolu" bir yaklaşımı içermektedir. Tarih Okulu'nun tarihsel süreçlere bu bakışı, felsefi bir temelden yoksundur. Çünkü "bu okulun çalışması ve tarihsel fenomenleri değerlendirmesi, bilincin gerçekliğini analiz etmekten yoksundur" (Dilthey, 1989: 48; 1990: XVI). Epistemoloji ile psikoloji arasında bir bağ kuramamış Tarih Okulu, tin bilimleri için genel bir yöntem geliştiremediği gibi "yaşamın kendisine de nüfuz edememiştir". Bu nedenle Tarih Okulunun dayandığı ilke, tin bilimlerini temellendirememiştir. Dilthey, kendi denemesinin, tin bilimleri için hala yerli yerinde duran bu boşluğu dolduracağını iddia etmektedir.

Ona göre, tarih yazımı, iktisadi ilişkiler, hukuki kavramlar ve sanat yapıtları gibi insani ifadelerin arkasında aynı tarihsel aklın ilkeleri vardır. Yapılması gereken ne Tarih Okulu'nun yaptığı gibi bu ilkeleri görmezden gelmek ne de Comte ve Pozitivist geleneğin yaptığı gibi, doğa bilimlerine uymak pahasına tarihsel gerçekliği tahrif etmektir. Pozitivist ve anti-pozitivist tutumların tam ortasında bir duruşa sahip olan Dilthey'a göre, "bütün bir bilim deneyseldir; fakat bütün deney kökenini içinden çıktığı bilincin bağlamında ve koşullarında, yani insani doğamızın bütünselliğinde bulmakta ve geçerliliğini onlardan çıkarmaktadır" (Dilthey, 1989: 50; 1990: XVII-XVIII). Tin bilimlerinin, ancak bilincin koşullarını ya da insani doğanın bütünselliğini temel alarak gelişebileceğini düşünen Dilthey'ın tin bilimlerini temellendirme girişimi, tarihsel bilince ve insani doğanın bütünselliğine ilişkin görüşlerine dayanmaktadır. Çünkü tin bilimlerinin konusu olan tinsel nesnel dünya, bilinç ürünüdür ve bu dünyaya ait olguları, içsel olarak deneyimlediğimiz anda bilebiliriz. Deneye olan bağlılığı konusunda, kendisini klasik epistemolojik geleneğe yakın hissetse de Dilthey, deneyi salt gözlemsel bir edim olarak değil de insanın doğasının bütünselliğinden çıkan yaşamsal bir süreç olarak ele alması, bu geleneği aştığı noktadır. Bu bakımdan Dilthey'ın insana tarihsel ve psikolojik açıdan yaklaşımı, insanı, isteyen, hisseden, eyleyen ve düşünen bir varlık olarak; tinsel olguları da bu bütünselliğin ürünü olarak kabul eden bir bakışa sahiptir.

Dilthey'ın Hermeneutik Gelenek içindeki önemini belirleyen, onun bu bakışının, tarihsel bilincin keşfine yaptığı katkıdır.

Tarihsel bilincin yaşamın ötesini kavrayamayacağını düşünen Dilthey için, yaşam, fenomenal bir dünya içindedir. Daha doğru bir deyişle, neden-etki bağının belirlediği dış dünya, bizzat tarihsel bilincin soyutlamalarıdır ve bu dünyayı yaşamımız belirlemektedir. Kendi içinde farklı bir bütünlüğe sahip olabilen dış dünya, esasında yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla bize verilidir. Bu nedenle, yaşamın tinselliğine yönelen tin bilimleri, yöntemsel olarak bilincin tarihsel koşullarıyla ve yaşam felsefesiyle ilişkilendirilmelidir.

1.3.1. Anlamanın Epistemolojik Olarak Temellendirilmesi

Dilthey için, hermeneutik, "bireylerin ya da tekil insan deneyimlerinin genel biçimlerinin, yani, din, dil, sanat, siyaset, ahlak, hukuk, felsefe gibi kültürel öğelerin bilgisine nasıl ulaşılabilir?" sorusuna verilen bir yanıttır. Tin bilimlerinin epistemolojik olarak temellendirilmesini, bu temelin tekil bilimlerle ilişkilendirilmesini, bu bilimlerin bilgisinin sınırları ve bu bilginin diğer hakikatlerle olan ilgisini içeren bu yanıt, tarihsel aklın eleştirisinin konusudur (Dilthey, 1989: 165). Aynı zamanda insan aklının bilme sürecini aydınlatacak olan bu eleştiri, bir bilgi teorisi değil, self-refleksiyondur. Çünkü bilinç içeriğinin ve bağlantılarının analizi olan bu eleştirinin hareket noktası, zorunlu olarak benin kendi doğasıdır.

Tin bilimlerinin temellendirilmesini olanaklı kılan self-refleksif analiz, bilince ait olgu bağlamlarına yöneldiğinden, sadece düşüncenin değil, eylemin de kaynağını ortaya koymakta (Dilthey, 1989: 268) ve böylece sadece düşünme ve bilmenin değil aynı zamanda eylemin de dayanaklarını üretmektedir (Dilthey, 1989: 278). Bu, neyi nasıl bildiğim sorusunun, nasıl eylediğim sorusuna bağlı olduğunu doğrulamaktadır. Çünkü insani yaşam sadece bilincinde olunan ve deneyimlenen değil, aynı zamanda ifade edilen bir süreçtir. Bu nedenle, yaşama yönelik bir bilim, zorunlu olarak, onun ifadelerine yönelmelidir (Bulhof, 1976: 26). Başkalarının varoluşu, bize ancak duyu verilerinde, yani dıştan verilidir. İfade bu konuda önemli bir işleve sahiptir. Ancak tekil maddi işaretler olan ifadelerden hareketle, başkasının içsel yaşantılarını, yine kendi

yaşamımdan hareketle oluşturmaktayım. Bir yer değiştirmeyi varsayan bu süreç, başkasının içsel yaşantısının, ifadeler aracılığıyla yeninden yaratılmasıdır. Dilthey'a göre, tekil bir bilincin, kendisine yabancı bir bilincin yapısına ulaşmasını sağlayan bu tuhaf yöntem, anlamadır (Dilthey, 1996: 236) ve kendi yaşamımızdan hareket ettiği için self-refleksiyonu içermektedir. Dilthey, self-refleksiyonu içeren anlamayı, tin bilimlerinin temel yöntemi olarak temellendirmektedir, fakat konumuz açısından ele alınması gereken, insanın yaşam deneyimini aydınlatan bu etkinliğin epistemolojik olarak temellendirilmesinin, tarihsel bilincin keşfine yaptığı katkıdır.

"Hermeneutik, epistemolojik problemlerden hareket ettiğinden ve nihai amacı bu sorunların çözümünde yattığından, tin bilimlerinin kuruluşu ve meşruiyeti hakkında günümüz bilimini harekete geçiren bu büyük problemlerle yakından ilgilidir. Hermeneutiğin problemleri ve ilkeleri, yaşanılan anın problemleri ve ilkeleridir" (Dilthey, 1996: 254). Tin bilimlerinin epistemolojik ve metodolojik olarak temellendirilmesi, hermeneutiğin yaşamla olan ilişkisini açıklamayı zorunlu kılmaktadır. Hermeneutikte, yaşam, yaşamı kavramaktadır ve bu, Hegel'deki gibi spekülatif felsefenin değil, tarihsel bilincin görevidir. Ancak bunun ne ölçüde başarıya ulaştığı, hermeutik bir sorundur. Çünkü bu görev, tarihsel bilincin, tarihsel ve tüketilemez olan yaşamı genel geçer tarzda kavrayıp kavrayamayacağı sorununu öne çıkarmaktadır (Gadamer, 1989: 230-231). Böylesi bir zorluğun farkında olan Dilthey, klasik epistemolojik geleneği reddetmeksizin, tarihsel nesneleri kendi anlam bağlamları içinde anlayan bir yöntem geliştirmek niyetindedir. Çünkü tin bilimleri açısından, anlama ediminin epistemolojik ve metodolojik analizi zorunlu bir görevdir (Dilthey, 1996: 252). Anlama ediminin tarihsel nesneleri kendi anlam bağlamları içinde anlama niyeti ve bu nesnelerin, ancak psişik bir yaşamla olan ilgisinde doğrulanabilir olduğu kabulü, bu prosedürde içe içedir. Bu bakımdan Dilthey'ın tarihsel bilincin keşfine yaptığı katkı, yaşantı-ifade-anlama ilişkisinde ortaya koyduğu psikolojik ve tarihsel anlama modelidir.

Dilthey'a göre tin bilimlerinin temellendirilmesi için, tarihsel bilinç, yaşamın sabitlenmiş ifadelerine yöneldiğinde, anlama ediminin genel geçer bir seviyeye ulaşabileceği kabul edilmelidir. Yaşamın sabitlenmiş ifadeleri, her an geri dönülebilir olduğundan, onların psişik yaşamla olan bağları daha fazla denetlenebilirdir. Tinsel

psişik yaşamı ve tarihi anlamamız bakımından, yazılı eserlerin sahip olduğu önem, kapsayıcı ve nesnel bir ifade tarzının ancak dilde bulunabileceğini göstermektedir. Anlama edimi, sabitlenmiş yaşam ifadelerine, yani dilsel ve özellikle yazılı ifadelere yöneldiğinde bir açımlama sanatına dönüşmektedir (Bollnow, 2003: 115). Dilthey'a göre, anlama ediminin merkezi, böylesi ifadelerin, açımlanması ve yorumlanması olduğundan, hermeneutik, filolojik bir açımlama sanatı olarak tarif edilebilir (Dilthey, 1996: 237). Böylece Dilthey'ın tin bilimlerini psikolojik olarak temellendirme girişimi, yaşantı-ifade-anlama bağlantısı içinde, yerini, hermeneutik temellendirmeye bırakmıştır. Bir ifadenin anlaşılmasında, ifadeyi dışsallaştıran kişinin psişik yaşamını öne çıkaran Dilthey, artık ifadenin kendisine yönelmekte ifadeyi dışsallaştıran kişinin ona yüklediği anlamı değil, onun kendi içinde taşıdığı anlamı ortaya çıkarmak niyetindedir (Bollnow, 2003: 118-123). Bu, aynı zamanda, psikolojik anlama ile hermeneutik anlama arasındaki farklılığın temelidir.

> Yazılı eserlerin yorumlanması, yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ile yazımın her türü karşısında anında işlemeye başlayan, anlama ediminin sadece ustalıklı bir şekilde geliştirilmiş halidir. Dolayısıyla anlama ediminin analizi, yorumlamaya kurallar koymanın temelidir. Bu analiz, ancak, edebi eserlerin üretim sürecinin analiziyle bağlantı içinde tanımlanabilir. Yorumlamanın araçlarını ve sınırlarını belirleyen kuralların bağlantısı, anlama edimi ve edebi eserlerin yaratılması süreciyle olan ilişkisinde temellendirilebilir (Dilthey, 1996: 248).

Tin bilimlerinin psikolojik temellendirilmesinden, hermeneutik temellendirilmesine geçen Dilthey, anlama edimini yeniden yaratım süreci olarak ortaya koyar ve bu süreci sanatsal olarak nitelendirir. Onun bu nitelemesi, yine de insani yaratımların psikolojik özelliğini vurgulamaktadır. Yaşam içerisindeki yaşantıların anlaşılması ya da toplumu oluşturan bireylerin içsel yaşantılarının ele alınması, tin bilimleri için hareket noktasıdır. Bu nedenle tanımlayıcı bir disiplinin sınırları içinde kaldığı sürece, psikoloji, temel bir tin bilimidir (Dilthey, 1989: 84). Bu açıdan bakıldığında, Dilthey'ın yöntemi, insanın psikolojik özelliklerinden hareketle ortaya konan, bir iç-gözlem yöntemidir (Dilthey, 1989: 376-379). Doğa bilimlerinin yöntemi, özne-nesne farklılığına dayanan dış-gözlemse, tin bilimlerininki bu farklılığı ortadan kaldıran ben-özdeşliğine dayanan iç-gözlemdir. İç-gözlem biçimindeki yaşam deneyimi, farklı yaşam bağlamlarını tekil bir yaşama tarihinde bütünleştirmektedir. Ben-özdeşliği, farklı yaşantıların birliğinin koşulu ve koruyucusu olduğundan, bunu olanaklı kılmaktadır. O, "yaşamın bütününe vurulmuş bir damgadır" (Habermas, 1972: 153). Özneler arası bir ortaklığı ifade eden ben-

özdeşliği, esasında, ortak bir anlayışa ulaşmak demek olan anlamanın koşuludur. Dilthey için, bu ortaklık, aynı dili konuşan özneler arasındaki iletişimde, anlam bağlayıcılığını ifade etmektedir (Habermas, 1972: 155). "Yaşanmış deneyimlerin aktarıldığı günlük iletişimde" (Dilthey, 1985: 142), bireysel anlam bağlamlarının, genel ortak anlayışa ulaşma amacı taşıması, bireysel olan ile genel olanın diyalektik ilişkisindendir (Habermas, 1972: 157). Bu diyalektik ilişki, aynı zamdan öznenin kendi benliğine ilişkin refleksif bir farkındalık bilinci yaratmaktadır.

> Kendi koşullarımın refleksif farkındalığını elde ettiğim içsel deneyim, bireyselliğime ilişkin bir bilinç geliştirmeme, tek başına yeterli değildir. Ben kendi tekilliğimi, öncelikle, başkalarıyla, kendimi karşılaştırdığımda, deneyimlemekteyim. Bu noktada ben, kendi tekilliğimi, ancak kendi varoluşumda oluşan diğer kişilerden farklı olma bilinci sayesinde bilirim (Dilthey, 1996: 236).

Şüphesiz, öznenin kendisini, diğerlerinden farklılaştırarak bilmesi, başka bir ifadeyle, öznenin kendisini anlaması için zorunlu olan refleksif yaşam deneyiminin öznelerarası dilsel zemini (Habermas, 1972: 156), başkasının anlaşılmasını ve bilinmesini gerektirmektedir. Habermas'ın dilsel yönüne vurgusuna rağmen, Dilthey'ın ben-özdeşliği kavramının, psişik hareketliliğe olanak sağlayan bir yönü de vardır. İlgi kavramı temelinde, empati, sempati ve antipati olarak tarif edilebilecek olan psişik hareketlilik, Dilthey için anlam edimini psikolojik olarak koşullandırmakta ve bu nedenle, anlamanın düzeyi bu ilginin derecesine göre belirlenmektedir (Dilthey, 1996: 237).

Yalın ve yüksek anlama düzeyini birbirinden ayıran Dilthey'a göre, "anlama ilk olarak, pratik yaşam ilgisi üzerinde yükselmektedir. Burada insanlar etkileşimdedir ve kendilerini başkaları için anlaşılabilir kılmaktadırlar". Bu nedenle, iletişimin günlük düzeyi, anlama ediminin yalın düzeyini ifade etmektedir (Dilthey, 1977: 125-126). Anlamanın bu düzeyinde, dışsal ifade ile içsel anlam arasındaki ilişki hiçbir çıkarıma ya da analojiye gerek duymadan doğrudan kavrandığından, yalın anlama, bütün anlamalara kök salmıştır. İfade, anlama sonradan eklemlenen bir şey olarak değil, onunla birlik içinde kavranır. Başka bir deyişle, o, bir yaşam deneyiminin temsili değildir, aynı zamanda yaşamın bütünlüğünün bir parçasıdır (Owensby, 1988: 503). Psişik hareketliliği zorunlu kılan bu kavrayış, pratik yaşam ilgisinin düzeyini belirlemektedir

(Bollnow, 2003: 96-98). Dilthey'a göre, anlama ediminin yalın düzeyinde, psişik hareketlilik ile refleksiyon arasında, anlamayı engelleyen tersi bir ilişki vardır.

> Bizi, kendimizle karşı karşıya getirebilen bir şey olarak refleksiyon, başkalarının psişik hallerine içten katılmamızı öncelemez. Durum tam tersidir. Psişik hareketlilik ve refleksiyon arasında bir ilişkinin bulunduğu yerde, refleksiyon, bu yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamaya, onun sessiz ve derinden akışının önünü kesen ve bu akışı engelleyen pek kaba bir set oluşturur. Aklı ve zihinselliği, empatinin önüne koymak, insani ve tinsel yaşamı anlamak bakımından, sanıldığının tersine, çoğu kez basbayağı engelleyicidir. Bu nedenledir ki, sahnedeki oyunun bir bölümünde, olup biten bir şey, oyunun dramatik tasviri sayesinde üzerimize empatik yoldan çok yakın bir etki bırakırken; oyunun kahramanlarının refleksif yoldan gerçekleştirilen analizi, o kahramanların bizden uzaklaşmasına yol açar (Dilthey, 1999: 37).

Dilthey'ın tin bilimlerinin temellendirilmesi için ön kabul olarak sunduğu, anlama ediminin genel geçer bir düzeye ulaşabileceği inancı, tam olarak bu noktadan sonra kuramsal bir temel kazanmaktadır. Buna göre, yalın anlama düzeyinin, yüksek düzeye ulaşabileceğini göstermek, Dilthey için tin bilimlerinin nesnellik probleminin çözümü olacaktır. Dikkatle bakılırsa, bu sorunun çözümü, sadece tin bilimlerinin epistemolojik temellendirilmesini değil, aynı zamanda teorik bilme ile yaşama pratiğinin kesinliği arasındaki modern ayrımı da ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır (Riedel, 2003: 60). Bu bakımdan Dilthey'ın bu girişimi pratik bilimlere de bir temel kazandırmıştır. Bu girişim, yalın anlamayı nesnel tin öğretisi içine yerleştirmekte ve "nesnel tini, tekil yaşantının dışavurumlarının vukuu bulduğu ortak zemin" olarak kavramaktadır (Bollnow, 2003: 98). Yalın anlamanın tekillikten çıkıp genelliğe ulaştığı bu zemin, tarihtir. İnsani olan her şeye sirayet eden nesnel tin olarak tarih, anlamanın yüksek düzeye çıkarılmasını olanaklı kılmaktadır. Çünkü anlama, heremenutik döngü gereği, insani izler taşıyan her şeyin oluşturduğu birlikten hareket etmek zorundadır (Dilthey, 1977: 126-127).

Dilthey'ın *nesnel tin* kavramı ile *yaşam* kavramı çoğunlukla iç içe geçmiş kavramlardır. Öznenin hiç de "kalın duvarları" olmaksızın içinde bulunduğu nesnel tin (Gadamer, 1989: 227), tam olarak yaşamayı kastetmektedir. Yaşamanın nesnel tin olarak kavramsallaştırılması, Dilthey'da Hegelci dürtülerin ve hermeneutiğin teolojik izleri olarak yorumlanabilir (Gadamer, 1989: 228). Yine de asıl üzerinde durulması gereken, bu kavramsallaştırmanın teorik yanlışları değil, tekil yaşam bağlamlarının, yaşamın bütünlüğü içerisinde kavrayan yüksek anlama düzeyinin, refleksiyonun işleyişine

bağlılığıdır. Çünkü "refleksif farkındalık dahilinde sahip olduğumuz şey, 'yaşamdır' ya da bizi kendi dışımızdan farklılaştıran 'yaşanmış deneyimdir'". Refleksif farkındalık olmaksızın bir kimse kendisini bir nesne olarak ele alamaz ve "karanlıkta kalmış varoluşunu aydınlatamaz" (Dilthey, 1989: 340). Her eylemin başlangıcı olan duygulanım, refleksif olduğundan, psişik bir eylem olan anlamanın, refleksif farkındalık ilkesini içermesi kaçınılmazdır (Dilthey, 1989: 229). Fakat refleksif farkındalık, yalın anlam düzeyinin kendiliğindenliğine karşılık, anlama edimin yüksek düzeye geçişinde söz konusudur. Anlamanın yüksek düzeyi, yalın anlamanın yetersiz kaldığı ya da zedelendiği yerde ortaya çıkan bir yaşam deneyimi olduğundan, refleksif farkındalığı gerektirmektedir. Bu bakımdan anlama ediminin yüksek düzeyi, yaşamda ortaya çıkan zedelenmenin ya da başka türlü söylemek gerekirse, yanlış anlamanın düzeltilmesidir (Bollnow, 2003: 17-108).

Her anlama, seviye farkı olmaksızın, insan doğasının bütünsel olarak iş gördüğü bir yeniden-yaratım sürecidir. Geçmiş hatırlama; gelecek imgeleme yeteneğiyle ilişkilense de anlama edimi, bütün psişik aktları barındıran ve şimdide gerçekleşen bir etkinliktir (Dilthey, 1999: 35). Şimdide gerçekleşen bir yaşama deneyimi olarak anlama, kişiliğimize bağlıdır ve yaşamın bütünselliği içinde yer bulmaktadır (Dilthey, 1999: 36). Bu yaşamsal önemi nedeniyle, onu önceleyen hiçbir şey yoktur (Dilthey, 1999: 39). Fakat yaşamın kendisi ve onun içinde olan her şey zamansal olsa ve bu nedenle, kendiliğindenlik ve süreklilik taşısa da (Dilthey, 1962: 98), anlama ediminin yüksek düzeyi, belirli kurallar içeren teknik bir süreçtir ve tarihsel bilinçle gelişmektedir (Dilthey, 1977: 135).

> Böylesi bir anlama, bir çocuğun agulamasından, *Hamlet* ya da *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kavramaya kadar uzanmaktadır. Taşta, mermerde, müzikal notalarda, jestlerde, sözcüklerde, metinlerde, eylemlerde, ekonomik düzenlerde ve anayasalarda, aynı insani tin bizimle konuşmakta ve yorumlamayı beklemektedir. Aslında anlama süreci, bilgisel araçlar ve ortak koşullarla belirlendiğinden her yerde ortak niteliklere sahiptir (Dilthey, 1996: 236-237).

Anlama, bir yansıtma, yeniden-yaratma ve yeniden-deneyimleme süreci olduğundan, iç-gözlem aracılığıyla başarıya ulaşamaz (Holborn, 1950: 103). Bu sürecin biçimini ve değerini belirleyen, öznenin, nesnesine ilişkin sahip olduğu empati (Einfühlen), sempati (Mitfühlen) ya da bunların karşımı (Zumsammenhang) olan bir durumdur (Dilthey, 1977: 132-133). Bilincin belirli bir tarihsel anda içinde bulunduğu bu durumu, *status*

conscientiae olarak kavramsallaştıran Dilthey'a göre, bu durum bilincin katmanlaşmasını göstermekte ve çözümleyici psikolojinin alanına girmektedir. Fakat bu, psişik dünyamızda saf bir varlığa sahip olduğumuz anlamına gelmemelidir. Çünkü bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir ve yaşamsal ilişkiler içinde ortaya çıkmaktadır (Tapper, 1925: 241). Bu nedenle, tarihsel bilinç, saf bilincin karşısında konumlanmaktadır (Misch, 2003: 38).

> Ben, toplumsal etkileşimlerce sarmalanmaktayım, çünkü onun çeşitli düzeni, yaşamımla kesişmektedir. Bu sistemler, kendimde deneyimlediğim ve başkalarını anlamama kaynaklık eden, aynı insan doğasından çıkmaktadırlar. Düşünmemi sağlayan dil ve kavramlarım zamanın gidişatına göre, elde edilmektedir. Bu nedenle, benliğimdeki anlaşılmaz derinlik bakımından, ben, tarihsel bir varlığımdır (Dilthey, 1962: 66-67).

İnsan tarihsel bir varlık olduğundan, zaman ve mekandaki konumu dahilinde yaşadığı kültürel sistem tarafından belirlemektedir (Dilthey, 1962: 79). "İçinde yaşadığımız dünya, bildiğimiz, hazzına vardığımız, anlamlandırdığımız ve değiştirdiğimiz dünya, bilinç tarafından koşullandırılmaktadır". Bu nedenle, bilginin kökenini sorgulayan Dilthey için, bu sorgulama, bilgiyi, tarihsel-toplumsal dünyadan, başka bir ifadeyle, yaşamdan yalıtarak sonuçlandırılamaz (Dilthey, 1989: 354; Riedel, 2003: 73).

> Tin bilimlerinin genel ve nihai sorunu olarak, bizi kendimizle yüz yüze bırakan tarihsel-toplumsal gerçekliğin bütünlüğünün bilgisi, ardışık olarak, epistemolojik refleksiyon üzerine kurulan hakikatler sistemine ulaşmaktadır. Bu sistem içerisinde, gerçekliğin tekil teorileri, bir insan teorisi temelinde gelişmektedir. Daha sonra, bu teoriler, bireylerin etkileşimini gerektiren, olgusal tarihsel gerçekliği daha fazla açıkladığından, yenilikçi gerçek bir tarih bilimine uygulanmaktadır. Bu hakikatler sisteminde, self-refleksiyon aracılığıyla, olgu, hukuk ve yasa arasındaki bağlantının farkına varılmaktadır (Dilthey, 1989: 144).

Refleksiyonu içinde barındıran anlamanın yüksek düzeyi, bir tarihçi etkinliğidir ve Dilthey'a göre, üç ilgiyle gerçekleşmektedir: kronolojik tarihçilerin epik ilgisi; pragmatik tarihçilerin politik ilgisi ve genel tarihçilerin, içsel yaşamın bütününü yeniden-yaratma ilgisi. Ona göre, genel tarihçinin ilgisi, ikincil refleksiyonla başarıya ulaşmaktadır (Dilthey, 1996: 234). Çünkü aynı zamanda yaşamsal olan bu ilgi, nihayetinde kişinin kendi kendisini keşfettiği, Odysseus'unkine benzer bir serüvendir (Kornberg, 1972: 311). Belirli bir yaşantının, yaşamın bütünlüğündeki izni süren hermeneutik, böylece, refleksiyon ve epistemolojiyi birleştirmektedir. Çünkü böylesi bir anlama süreci, aynı zamanda kişinin kendi kendisini tanımasıdır. İnsan tarihe baktığı

zaman, kendisinin kendisi için nesneleştiğini görecektir. Tarih insan doğasının geliştiği ve insan, bir bilince sahip olmadan ve kendi varoluşundan haz duymaya başlamadan önce, bulunduğu alandır (Dilthey, 1989: 455).

> Öz-bilinç olarak, öz-duygunun kökeni, dünyaya ilişkin bilinçle akrabadır. Yine de öz-bilinci tanımlamak için, deneyimi daha ileri koşullara yükseltmek gerekmektedir. Self-refleksiyonu ilk olarak, hangi noktada elde ettiğimiz belirsizdir. Soyut felsefedeki o 'ben' sözcüğünün, ilk kullanımının işaret ettiği bu anın savunulması imkansızdır. Çocuk, başkaları tarafından kendisine verilen isimle, kendisini kast ettiğinde, sadece başkalarının dilsel pratiğini sürdürüyordur ve onu içselleştiriyordur. İfadeyi kendisi yaratmasa da, çocuk 'ben' dediği anda, sadece, konuşan bir kimse olarak 'benin' tasarımladığı bağlamsal bir dil düzenine uyum sağlamaktadır (Dilthey, 1989: 549).

Öz-bilincin kökeninin sorgulanmasını anlamsız bulsa da, Dilthey, onu dünyaya ilişkin bilinçle akraba kılarak, onu belirlemeyi olanaklı görmektedir. Öz-bilinç ile dünyaya ilişkin bilincimiz aynı kapsayıcı bilincin iki farklı yönüdür (Dilthey, 1989: 329-330). Dilthey için, bu kapsayıcı bilinç, sadece rasyonel değildir, aynı zamanda insan doğasının bütünselliğini ifade ettiğinden irrasyoneldir. Bu anlamda, Dilthey'ın bilinç kavramı, saf bilinç, aşkın bilinç ve nesnel bilinç gibi kavramların karşısında yer almaktadır. Ona göre, yaşamın üstünde, ondan yalıtılmış bir bilinç söz konusu değildir (Holborn, 1950: 100). Kendimizi "anlam dolu ilişkilerle oluşturulmuş, bir bütünlük olarak deneyimleriz". Bu bakımdan yalıtılmış bir benliğe sahip olmadığımızdan, kendimizi saf bir iç-gözlemle kavrayamayız (Kornberg, 1972: 306). Saf bir bilince sahip olmadığımızdan, kendimizi tarihten hareketle biliriz. Böylece tarihsel özelliği açığa çıkan bilinç, kendi kendimizin bilgisine ulaşmanın koşulu haline gelmektedir. Tarihsel bilinç, kendi ölçütlerini içinde geliştiği yaşama dünyasına uygulamaz, aksine bu dünyayı ve kendisini refleksif bir tarzda bilmektedir (Gadamer, 1989: 235). Dolayısıyla öz-bilinç ile dünyaya ilişkin bilinç, ortak kökünü tarihsel bilinçte bulmaktadır ve aslında, öznenin yaşam ifadelerini anlaması, onların, kendi tarihsel bilinciyle aynı koşullara sahip olmasındandır. Bilincin sahip olduğu, tekillik, dilsellik ve tarihsellik gibi koşullar, aynı zamanda tekil yaşantıların oluşturduğu yaşam dünyasının koşullarıdır (Riedel, 2003: 81-82).

Belirli bir yaşantı ifadesine yönelen tarihsel bilincin refleksif farkındalığı, felsefi refleksiyondan farklıdır. Çünkü yaşantı ifadesindeki anlam bağlamı, bir olgu olarak kabul edilmektedir. "Ama ben öyle görüyorum" uyarısı, refleksif farkındalığın, bir şeyi

kavramsal olarak, olduğundan başka türlü açıklayan felsefi refleksiyon karşısındaki duruşudur (Dilthey, 1989: 258). Tarihsel bilincin bu duruşu, kendisi ile nesnesi arasında tarihsel bir mesafe yaratmaktadır. Yeniden-yaratım süreci olarak anlamanın gerçekleşmesi için zorunlu olan bu mesafenin, azlığı ya da çokluğu, anlamaya ilişkin farklı sorunlar doğurmaktadır (Bollnow, 2003: 108-109). Özne ile nesnesi arasındaki tarihsel mesafe açıldıkça, yalın anlama zorlaştığından, yüksek anlama düzeyine geçilir. Bu geçiş bir zorunluluktur ve ifade ile psişik yaşantı arasındaki ilişkinin karanlık olmasındandır. İfade ile yaşantı arasındaki bağlantının doğrudan görülmediği yerde, yüksek düzeyde anlamanın zorunluluğu, teorik bir bilme ihtiyacından değil, pratik yaşama ihtiyacından kaynaklanmaktadır (Dilthey, 2003: 104-105). Çünkü yaşamın kendisi, her zaman doğrudan kavranan anlam bağlamlarını bize sunmamaktadır. Yukarıda da dile getirildiği gibi, bu, tin bilimlerinin psikolojik temellendirilmesinden, hermeneutik temellendirilmesine geçişte, Dilthey'ın üzerinde önemle durduğu bir sorundur. Bir tarih problemi olan bu sorun, tarihsel bir anlam bağlamının nasıl bilinebileceğini değil, öznenin kendisinin deneyimlemediği, tarihsel anlam bağlamlarının nasıl bilinebilir olduğunu sorgulamaktadır (Gadamer, 1989: 224-225). Gadamer'e göre, Dilthey'ın sunduğu bu anlama modeli, öznenin kendi tarihsel konumunu aşabileceği kabulünü içermektedir ve bu kabul, Ranke'nin estetik bir tarzda ifade ettiği "kendini-unutma" fikrine benzemektedir (Dilthey, 1989: 231). Gerçekten de tarihsel bilincin, nesnesini yeniden-yaratma sürecinde, estetik bir bilinç söz konusudur. Bu bilinç aracılığıyla, özne, nesnesi ve onun yaşantısı arasındaki karanlık ilişkiyi, kendi yaşam deneyiminden hareketle aydınlatmaktadır.

> Bütün bireysel farklılıklar, son tahlilde, kişiler arası niteliksel farklılıklarca belirlenmemektedir. Aksine kendi psişik süreçlerinin farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yorumcu, kendi yaşam deneyimini, tarihsel bir ortama yansıtarak, psişik süreçlerden birini vurgulayabilir ve güçlendirebilir, diğerini geride bırakabilir. Böylece, yabancı bir yaşantıyı kendi içinde yeniden yaratabilir (Dilthey, 1996: 249).

Tarihsel bilincin estetik bir yetiyle, yeniden-yarattığı yaşantı, dışarıdan hiçbir etkiye maruz kalmaksızın, kendi içinde bir uyuma sahiptir. Bu nedenle kendi içinde tekillik taşımaktadır. Dilthey'a göre, yukarıdaki pasajda da ima edildiği gibi, sanatsal yeniden-yaratım, Schiller'in sözünü ettiği oyun ilişkisidir (Dilthey, 1999: 40). Bütün sorun, böylesi bir yaratımın nesnellik düzeyine nasıl ulaşabileceğini göstermektir. Bu amaçla,

Dilthey, tipsellik öğretisini gelişmektedir. Tipsellik, yaşamın hallaç pamuğu gibi savurduğu tekil yaşamları yakınlaştırmanın yoludur ve bunun başarılması estetik bir yetiyi gerektirmektedir (Dilthey, 1999: 44). Açık bir deyişle, karanlıkta kalmış bir yaşantıyı, anlamaya çalışan tarihsel bilinç, onun tekilliğini unutmaksızın, belirli bir tip uyarınca yeniden-yaratmaktadır. Bu noktada vurgulanması gereken, Dilthey için, tiplerin, Aristotelesçi anlamda, genel kavramlar olmadığı, aksine, "özdeş olmayan, benzer olan tekilliklerdeki benzerlik derecesini aşmayan temel özellikleri, yan karakteristikleri bir arada ifade eden kavramlar olduğudur" (Misch, 2003: 50). "Sanatsal yaratımda, tipsel olanın önemi ve anlamı büyüktür. Sadece sanatta değil, bilimde de tipsel olanı görmek büyük bir öneme sahiptir. Sanatsal ve bilimsel/bilişsel kavrayış tarzları, tipsel olanı görmekte karşılaşırlar" (Dilthey, 1999: 41).

Nihayetinde, hermeneutiği bir metodoloji olarak öne çıkararak, tin bilimlerine epistemolojik temeller kazandıran Dilthey'a göre, tin bilimlerinin bilgisi, tarihsel-toplumsal dünyaya ilişkindir ve bu bilginin ilkeleri, ancak bu dünyanın kendisinden çıkarılabilir (Dilthey, 1989: 56-57). Tarihsel-toplumsal dünya, tarihsel bilincin ürünü olduğundan, tin bilimlerini temellendirme girişimi, tarihsel bilince ilişkin bir analize dönüşmüştür (Dilthey, 1989: 76-78). Böylece Dilthey, yorumlamanın kurallarını belirleyen bir prosedür olarak geliştirilen hermeneutiği, tin bilimlerinin temel yöntemi olarak geliştirirken, aslında, ona fenomenolojik bir ilkeyi eklemleyerek, onu geliştirmektedir. Fenomenal varlık durumu, bilginin temel ilkesidir. Bu, bilinç dışı durumların, "bizim için" bir görünüme sahip olduklarını işaret etmektedir. Dilthey'ın yaşantı-ifade-anlama dizgesi, tam olarak bunu işaret etmektedir. Bu dizgede, bilgi problemi, bir şeyin nasıl oluyor da bilince yerleşebildiği sorusunu içermektedir (Dilthey, 1989: 250). Bu sorunu, öznenin, bir nesne durumuna ilişkin refleksif farkındalığıyla yanıtlayan Dilthey'a göre, refleksif bilince yansımamış, bir ifade ya da nesne durumu, özne için bir anlama da sahip değildir (Dilthey, 1989: 247-248). Tarihsel-toplumsal dünyayı oluşturan her nesne durumu, özdeş bir tarihsel bilincin ürünü olduğundan, öznenin, onların sahip olduğu anlamı yakalaması için, kendisini tarihsel olarak bu nesne durumuna yansıtması gerekmektedir. Bu bakımdan, "bilme, yaşamın kendi üzerine bükülmesidir" (Gadamer, 1989: 235) ya da Habermas'ın deyişiyle, "anlama, tinin kendi yaratımları üzerine bükülmesidir" (Habermas, 1972: 149). Tarihsel bilincin kendisini yansıttığı anlam bağlamı artık içeriğidir ve "özellikle

içerik aydınlatıldığında ve vurgulandığında, bilincin içeriğini oluşturan şey ile bilincin kendisi, birbirinden farklı değildir" (Dilthey, 1989: 254). Anlamın, bilincin kendisinin, nesne durumuna yansıtan bir şey olmadığını, aksine, nesne durumunu kendisinde taşıdığı ve bilincin ancak kendisini ona yansıtarak ve böylece içselleştirerek anlayabileceği kabulünü içeren bu durum, Dilthey'ın hermeneutiğini fenemenolojiden ayıran en temel noktadır. Aynı zamanda, bilincin hiçbir zaman saf ve mutlak olamayacağını ifade eden bu durum, hermeneutiğin neden Husserl üzerinden değil de, Heidegger üzerinden gelişimini sürdürdüğünü açıklamaktadır.

1.3.2. Dasein'ın Varoluş Tarzı Olarak Anlama

Dilthey'ın yaşama deneyimi ile ifade arasında kurduğu ilişki, klasik epistemolojinin özne-nesne ilişkisidir. Dilthey, özne nesne ilişkisi sonucu ortaya çıkan doğa bilimlerinin bilgisi gibi, yaşam deneyimi ile ifade arasındaki ilişkinin sonucu olan tin bilimlerinin bilgisinin de nesnellik düzeyine ulaşabileceğini kabul etmektedir. Klasik epistemolojinin nesnellik tutkusunu aşamayan Dilthey, bu sorunu tin bilimlerine aktarmakta ve çözümü tipsellik öğretisinde sunmaktadır. Fakat bu, kendisinin sandığının aksine, sorunu tam olarak çözememiştir. Tin bilimleri için nesnellik ve bilimsellik problemini başarıyla çözememiş olsa da, Dilthey, yaşama ilişkin bilginin nesnellik probleminin esasında teorik değil pratik bir sorun olarak ortaya koymakla, dikkate değer bir gelişme sağlamıştır. Kendimizi anlamamızın tarihselliğini açığa çıkaran, bu sorun, Heidegger'in Dasein'ın zamansallığı fikrine kaynaklık etmektedir. Ayrıca, yaşama dünyasının, iç gözlem olmaksızın kavranmasını ima eden yaşantı (Erlebnis), onun asıl ilgisinin, refleksif bilincin kurduğu benliğe yönelik değil de, onun içinde yaşadığı bilinç öncesi yaşama yönelik olduğunu göstermektedir. Husserl ve Heidegger fenomenolojilerinde, bilinç öncesi yaşam kısıtlansa da, Dilthey'ın deneyim ve yaşam ayrımı, onların fenomenolojilerinin temellerini atmıştır (Palmer, 2008: 147-149).

Heidegger de Dilthey gibi, yaşamı anlamayı amaçlamakta ama ondan farklı olarak fenomenolojik yöntemi kullanmaktadır. Çünkü fenomenoloji, fenomenin bilinç öncesi içinde bulunduğu dünyayı açıklamaktadır. Dilthey, tarihsellik bağlamında bu dünyaya ilgi duymuş olsa da onu, tarihsel bilincin epistemolojik bir koşulu olarak ele almaktadır.

Husserl, bilinci, transendental bir damga olarak bu dünyaya sonradan eklerken, Heidegger için, bu fenomenal dünya, insanın "tarihsel olarak dünyada-oluşunun ortamıdır" (Palmer, 2008: 169-170). Bu, Heidegger'i, Husserl'den uzaklaştırıp Dilthey'a yakınlaştırmaktadır. Husserl'in fenomenolojisi, bilgi anında, bilinci sabitleştiren, nesnellik tutkusuna sahip bir yöntemdir. Heidegger içinse, bu tutku, bilincin tarihselliğine yabancıdır. Bu nedenle, Heidegger'in bilincin tarihselliğini ortaya koyan fenomenolojisi, Husserl'inkinden farklıdır (Palmer, 2008: 172). Heidegger'in fenomonolojisi, fenomenleri, bilincin işaret ettiği şeyler olarak değil, kendilerini bize gösteren şeyler olarak kabul etmektedir. Bu kabul, ilkel bir animizm düşüncesini çağrıştırsa da, aslında, "doğru anlamanın özünün, eşyanın kendisini gösterme gücü tarafından sevk edildiğinin tanınmasını" istemektedir (Palmer, 2008: 174). Bu nedenle, Heiedegger'in fenomenolojisi, hermenutikle uyumludur. Kendi ifadesiyle söylersek, "Dasein'ın fenomenolojisi, kelimenin asıl anlamıyla hermeneutiktir" (Heidegger, 1996: 33). Çünkü Dasein'ın fenomenolojisinin *logos*u, *hermeneuein* biçimindedir. Heidegger'in fenomenlojik hermeneutiği, anlama ve yorumlama edimini ontolojik bir yeti olarak kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. Heidegger için anlama, kişinin, yaşayan bir özne olarak, kendisini yaşam içinde kavrama gücüdür. Bu kavrayış, ne bir pisişik hareketlilik ne de yaşamın ifadelerinin derinliklerini açığa çıkarma yetisidir. Bu, öncelikle, Dasein'ın dünyada oluşunun, varoluşsal bir tarzıdır.

"Dasein, kendisini her zaman kendi varoluşundan, yani kendi olmak ya da olmamak imkanından hareketle anlamaktadır" (Heidegger, 1996: 10). Çünkü onun özü, "kendi varoluşunda yatar" (Heidegger, 1996: 60; 1967: 42). Konumuz açısından, Dasein'ın bu varoluşunun kendimizle olan ilişkisi bakımından ele almak doğru olacaktır. Buna göre, Dasein, bize en yakın olandır ve hatta bizzat kendimizizdir. Yine de "Dasein, dünyadan hareketle, varlığını anlama eğilimi taşıdığından", aynı zamanda bize uzak olandır. Heidegger için, Sein'ın önündeki "Da" eki, Varlığın her zaman bir mekan içinde bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan mekan, varlığın varlığı bakımından aprioridir. Dasein'ın bir mekan, daha doğru ifadesiyle, bir dünya içinde bulunması, benim başkalarıyla olan birlikteliğimin ontolojik dayanağıdır. Bu nedenle, başkasının ontolojik varlığı, ancak, "bir dünya içinde olma" ile açıklanabilir. Dasein'ın dünyası, başka dünyalarla birlikte varolan kendisi için bir dünyadır. Varlık hem kendi başına

Dasein'dır hem de başkalarıyla birlikte Mitda-sein'dır (Heidegger, 1996: 110-188; 1967: 114-117).

> Başkalarının Mitda-sein'ı sadece bir Dasein için olan ve bu nedenle onun Mitda-sein'ın da içinde olduğu bir dünya dahilinde açımlanmaktadır. Çünkü Dasein'ın kendisi, öz olarak, birlikte-olmadır. Fenomenolojik bir ifade olan 'Dasein'ın öz olarak birlikte olması', varoluşsal-ontolojik bir anlama sahiptir. […] Başkasının gerçekte mevcut olmaması ve algılanmaması durumunda bile, birlikte olma, varoluşsal olarak Dasein'ı belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı bile, dünya içinde birlikte olmadır (Heidegger, 1996: 113; 167: 120).

Dasein'ın başkalarıyla birlikte ve onlar uğruna olan varlığı, onun varoluşsal yapısıdır ve onun dünyasallığının koşuludur. "Başkalarıyla, dünya içinde, kendi Matda-sein'ımız dahilinde karşılaştığımızdan" (Heidegger, 1996: 113; 1967: 120), varlığımızda başkasını anlamak vardır (Heidegger, 1996: 116; 1967: 123). Bu açıdan, rahatlıkla söylenebilir ki, Heidegger için, birbirini anlama, varoluşsal olarak birlikte olma durumuna dayanmaktadır. Ona göre, empati kavramı, bu birlikte olma durumunu tam olarak ifade edemez. Başkasının, kendimizden hareketle anlaşılmasını işaret eden empati, kaygan bir zemine sahiptir. Çünkü "Dasein'ın kendine yönelik varlığının, başkasına yönelik olduğu" iddiası, eksiktir ve bu eksiklik ifade edilmediği sürece, bu iddia yanlış olacaktır. "Başkalarıyla birlikte olma, Dasein'ın kendisini ne ölçüde anladığına" bağlıdır. Bu nedenle, empati, birlikte olmanın koşulu değil, birlikte olma, empatinin koşuludur (Heidegger, 1996: 117; 1967: 125).

> Bir kimse, hem kendi Dasein'ıyla hem de başkasının Mitda-sein'ıyla ancak, öncelikle ve çoğunlukla onun koruduğu ve onu çevreleyen birliktelik dünyası bakımından karşılaşmaktadır. Şeyleri koruyan dünyaya ve aynı zamanda başkalarıyla birlikte olmaya dalmış Dasein, artık kendisi değildir. O halde her günkü hep beraber olmaklık olarak varolan kimdir? (Heidegger, 1996: 118; 1967: 125).

Bu soruya, *herkes* yanıtını veren Heidegger'e göre, Dasein'ın günlük varoluş olanakları, başkasının varoluş olanaklarına bağlıdır. Başkalarınınki de daha başkalarına. Bu konuda, "herkes, herkesin yerini alabilmektedir" (Heidegger, 1996: 118; 1967: 126). Yine de hep beraber olmak, mutlak anlamda bir özdeşleşme değildir. Çünkü hep beraber olmak, bir mesafeyi gerektirmektedir ve bu mesafe, Dasein'ı, günlük varoluş olarak herkes gibi olma karşısında, onun kendi başına olmasını garanti altına almaktadır. Günlük yaşamda, "herkes başkasıdır ve kendisi değildir. Her günkü Dasein kimdir

sorusunun yanıtı, *herkes*tir. Her günkü Dasein'ın başkalarıyla birlikte olmak için kendisinden kim uğruna vaz geçtiğinin yanıtıysa *hiç kimse*dir" (Heidegger, 1996: 120; 1967: 128).

Dasein'ın kendi olmak ile başkası olmak biçimindeki varoluşu, Heidegger'in otantik ve inotantik ikiliğini ifade etmektedir. Bu ikilik, insanın varlığının, gerçek olan iki durumunu işaret etmektedir (Bollnow, 2012: 231). Fakat Dasein, varoluşunun zorunlu kıldığı tarihsel mesafe gereği, otantik bir yaşama, yani kendi ve kendisi için olma durumuna, ancak inotantik yaşamdan, yani başkası ve başkası için olma durumundan uzaklaşarak ulaşabilir (Bollnow, 2012: 232). Dasein'ın günlük yaşamda başkası ve başkası için olma durumu da *gerçek* olduğundan, Heidegger'in sıklıkla vurguladığı *otantiklik*, kaba bir bakışla *gerçek olan* anlamına gelmez. Dasein'ın otantik varoluşu, onun *kendi ve kendisi için* olmasına işaret etmektedir. Dasein'ın kendisi olması, kendisini anlaması/yorumlaması demektir. Anlamak, Dasein'ın içinde bulunduğu olanakları, kendinde açımlamasıdır. Bu, onu, neyse o yapmaktadır.

> Anlama olarak Dasein, kendi varlığını olanaklar üzerinde tasarlamaktadır. Bu açımlanmış olanaklar, Dasein'a geri döndüğünden, *olanaklara göre* varolma durumu, kendisini bir varolma olanağı olarak anlamaktır. Anlama tasarımı, kendi gelişim olanağına sahiptir. Anlamanın gelişimine *yorum* diyoruz. Yorumda, anlama, anladığı şeyi, anlayarak içselleştirmektedir. Yorumda, anlama, farklı bir şey değil, aksine kendisi olmaktadır. Yorum, varoluşsal olarak, anlama üzerine temellenir, tersi değil. Yorum, anlaşılan şeyin kabul edilmesi değil, daha ziyade anlamada tasarlanan olanakların gelişimidir (Heidegger, 1996: 139; 1967: 148).

Dasein'ı, her nasılsa öyle var eden anlama, ilkin varoluşa odaklanan ve bu nedenle, içten geçen bir bakıştır. Bunu *benlik-bilgisi* kavramıyla ifade eden Heidegger için, benlik-bilgisi, benliğin, duyusal bir noktadan hareketle temaşa edilmesi değildir. Aksine, dünya içindeki "varlığın açımlanışının bütünüyle kavranmasıdır" ve bunun koşulu, başkalarıyla birlikte olmayı, kendi varoluşunu kuran bir etken olarak görmektir" (Heidegger, 1996: 137; 1967: 146). Bu nedenle, Dasein'ın inotantik varoluşu, otantik varoluşu kadar gerçektir. "Dasein, ben-diyorum derken, dünya içinde varolan olarak kendini ifade etmektedir" (Heidegger, 1996: 296; 167: 321). Bu, Dasein'ın başkalarıyla birlikte içinde bulunduğu dünyada, kendisini kavraması demektir. "Dünyayı anlama, Dasein'ın kendisini anlamasıdır" (Hoy, 1993: 177). Kendimizi anlamamız ve yorumlamamız, dünyayı kavrama biçimimizdir. Bizim kendimize ilişkin

yorumlarımızın farklılaşması, bir dünya içinde bulunmamızdan ve onun içinde yaşıyor olmamızdan kaynaklıdır (Hoy, 1993: 173). Heidegger için bizim kendimizi anlamamız ve yorumlamamız, günlük olarak gerçekleşmekte ve bu bakımdan bir önceliğe ve sıradanlığa sahiptir. Ancak felsefe, filoloji ya da diğer bilimlerin gerçekleştirdiği yorumlama, dünyaya ilişkin günlük yorumlarımızın yorumlanması olduğundan refleksiftir (Hoy, 1993: 174). Heidegger, bilimsel bir teorinin yapısını ortaya koyarken, refleksiyonun işlevini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre gerçeği nesneleştiren teori, onu tanımlamakta ve betimlemektedir. Fakat teorinin bunu, nasıl gerçekleştirdiği bir sorundur (Heidegger, 1977: 173). Heidegger bu sorunu, Goethe'inin canlı doğa kavramını temel alarak çözer. Buna göre doğa, bize kendi temsilini sunar. Biz bu temsile ya da görünüşe bakarak, teori etkinliğini gerçekleştiririz. Onun temsili bizde bulunduğundan, ona yönelik bir bakış, *eve dönüş* gibidir (Heidegger, 1977: 179-180). İşte teorinin eve dönüş biçimindeki bu serüveni, refleksiyonun özüdür. "Refleksiyonda, *geriye dönme*de (retrogression), insan varlığı kendisinden ayrılıp kendi etrafında bir dönüş gerçekleştirmektedir". Böylece kendi benliğini belirlemektedir (Heidegger, 2009a: 49). Yine de kendi benliğimizi belirleyen refleksiyon ile bilimlerin teori oluştururken kullandıkları refleksiyonun aynı olduğunu söylemek, Heidegger'in düşüncesi için uygun değildir. Çünkü bilimsel bir teori oluşturan refleksiyona her zaman bir bilinç durumu eşlik ederken, kendimizi kuran refleksiyon bir bilinç durumuna sahip değildir. Aksine yukarıda da ifade edildiği gibi, kendimizi, duyusal bir noktadan hareket eden bir bilinç durumuyla kavrayamayız. Bilinçli bir refleksiyonla kendimizi kavrayabilmemiz, kendi dışımıza çıkarak kendimize mesafe koymamızı gerektirmektedir ki, bu durum Dasein'ın otantikliğini bozacaktır. Çünkü "insan varlığı, bir benliktir". "Biz", "siz", "ben" ya da "sen" derken her zaman bir benliği işaret ederiz (Heidegger, 2009a:: 32). İnsan varlığı, refleksiyonla, kendisini kendisine bir hakikat olarak sunar. Bu nedenle, varlık, hakikat ve refleksiyon Heidegger'in düşünce dizgesi içinde ilişkili kavramlardır. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in düşünce dizgesi içinde, bir şeye ilişkin bilinç geliştirmek ile ona ilişkin refleksiyonda bulunmanın birbirinden farklı olduğu söylenebilir. Çünkü bilinç her zaman şimdide sabitken, refleksiyonun bizi çıkardığı serüven tarihseldir. Tarihsel olduğundan dolayı da değişmektedir (Heidegger, 1977: 180-181).

Dasein'ın kendisini anlamasının refleksif biçimi, bilinçli bir yabancılaşma değil, kendisini olanaklar içine yansıtmasıdır. Olanakların açımlanması olarak anlama, el altında bulunanların anlaşılmasıdır ve bu, "daha önce anlaşılmış bir bağlantılık bütünü" içinde hareket etmektedir. Anlama, her zaman belirli bir açıdan anladığı şeyin "örtüsünü kaldırarak", onu içselleştirmektedir. Anlamanın, nesnesi her zaman bir bağlantı içinde anlam sahibi bir olarak anlaması, yorumun *ön-görme* ve *ön-kavrama* üzerine temellendiğini göstermektedir (Heidegger, 1996: 140-141; 1967: 150). "Bir şeyin bir şey olarak yorumlanması, özsel olarak, ön-sahipliğe, ön-görmeye ve ön-kavramaya dayanmaktadır. Yorum, önceden verili olanın, ön-koşulsuz kavranışı değildir" (Heidegger, 1996: 141; 1967: 150). Bu nedenle, yorumun dile getirdiği anlam, mutlaklaştırılamaz. Ön-görme ve ön-sahipliğin belirlediği anlam aracılığıyla, biz, "bir şeyi bir şey olarak kavrarız". Yoksa o, varolanda bulunan ya da onun arkasında duran gizli kalmış bir nitelik değildir. "Sadece Dasein anlamlı ya da anlamsız olur". Bu da Dasein'ın kendi sahip olduğu anlam uyarınca, varolanları içselleştirdiği demektir (Heidegger, 1996: 142; 1967: 151).

Heidegger için anlama, Dasein'ın varoluşunun özsel bir halidir. Çünkü anlama ile o kendisi olur. Dasein'ın kendisini anlaması, bir kapalılığı açma gayretidir. Dasein, dünyaya fırlatıldığı anda, bu gayrete sahiptir. Bu gayreti sayesinde "kendi çoraklığını" aşmaktadır (Heidegger, 2009a: 43). "İnsan varlığı, benliğin çoraklığında, kendisi ve kendi özüyle öylece durmakta ve kendi özünün özsüzlüğüne *düşmek*tedir" (Heidegger, 2009a: 48). İşte insan, anlama aracılığıyla, kendi olmaklığının çoraklığını aşarak, başkası olma değil de başkasıyla birlikte olma anlamında benliğini kurar. Kendimizi "biz" derken, biz olmaklığa bırakırız. Bu, benliğin unutulmasıdır (Heidegger, 2009a: 45). Bu unutuş, benliğin çoraklığından çıkıp refleksiyon aracılığıyla bir ortaklığa varmaktır (Heidegger, 2009a: 47). Anlama ediminin sahip olduğu bir refleksiyon, kendimizi bir ortaklığa yansıtmaktır, aksine bir ortaklıktan kendimizi yalıtarak kendimize dönmek demek değildir. Kendimizi bir ortaklığa yansıtarak, kendimizi kurmamız, "Dasein'ın kendisini varoluş olarak anlamasının, sadece bir şeyin kavranması değil, aynı zamanda onun fiili varlık olanağının, varoluşsal varlığının kurulması" demek olduğunu doğrulamaktadır (Heidegger, 1996: 298-299; 1967: 325).

> Şu veya bu şekilde kararlar almaktayız ya da kararsız kalmaktayız. Kararlılığımız bizim kendimizi kurmaktadır. Biz ifadesinin küçük ya da büyük hareketliliği, bizi bir *halk*a aktarmaktadır. Daha uygun ifadesiyle, bizim bir *halk*a nasıl aktarılacağımızı açık hale getirmektedir. Yine de daha geniş bir tarifin yerine söylersek, hareketliliğimizi sürdürmek, kendimizi ona sunmak için gereklidir. Böylece kendimizi onun içinde keşfederiz. Bu durumda *bir refleksiyon* gerekli değildir (Heidegger, 2009a: 50-51).

Kendimizi bir *halk* içinde kurmamızın ve onun içinde kendimizi keşfetmemizin gerektirmediği refleksiyon, dolaylı bir bilme tarzıdır. Buna göre, biz kendimizi bir halk ya da gelenek dolayımında kavramayız. Zaten onun içinde varolduğumuzdan biz, oyuzdur. Bir halkın üyesi olmamız, anlama ediminin ön koşulu olan dünya görüşümüzü bize sunmaktadır.

> Bir dünya görüşü, her zaman bir yaşam görüşünü içermektedir. Bir dünya görüşü, dünyaya ve insani Dasein'a yönelik geniş kapsamlı bir refleksiyondan çıkarılmaktadır. Bu, bireylerde açık ve bilinçli bir şekilde farklı yollarla ya da zaten yaygın bir dünya görüşünün içselleştirilmesiyle gerçekleşmektedir. Bizler böyle bir dünya görüşü içinde büyümekte ve aşamalı olarak onu adet edinmekteyiz. Dünya görüşümüz, çevremiz tarafından –insan, ırk, sınıf, kültürel gelişmişlik düzeyi– tarafından belirlenmektedir (Heidegger, 1988: 5-6).

Dolaylı bir bilme tarzı olan ve bu bakımdan her zaman bir bilinç durumunu gerektiren refleksiyonla kurduğumuz dünya görüşü, Dasein'ın bir dünya içinde bulunmasının sonucu ve anlamamızın ön-koşuludur. Bir dünya içinde bulunan ve bir dünya görüşüne sahip Dasein, her zaman bir *ruh durumu*na sahiptir. Dasein'ın her türlü bilme ve istemesini önceleyen, bir ruh durumuna sahip olma hali, "herhangi bir duruma sahip olmaksızın gerçekleşmez, aksine her zaman başka bir ruh durumundan hareketle" oluşmaktadır (Heidegger, 1996: 128-137). Bir ruh durumuna sahip olma, Dasein'ın dünyada bulunuşunun ontolojik karakteridir. Dasein'ın bu ontolojik karakteri, onun dünyaya açılmışlığını ve bir şeylere yönelmesini olanaklı kıldığından, anlamanın ve bilmenin ön koşuludur. Anlamanın ön-koşullu olması ve bir ön-anlamada temellenmesi, anlama ediminin ontolojik özsel yapısıdır. Hermeneutik döngüyü, epistemolojik açıdan temellendirmenin yanlışlığını gösteren Heidegger için, epistemolojik açından bu döngü, fasit bir daire olarak anlaşılmaktadır. Ona göre, hermeneutik döngüyü, fasit bir daire olarak kavramak ve epistemolojik bakımdan onu aşmanın yollarını aramak, anlama fenomenini henüz baştan yanlış anlamak demektir (Heidegger, 1996: 143; 1967: 153). Çünkü anlama fenomeni, söz konusu olduğunda ilk amaç, onu bir bilgi idealiyle

ilişkilendirmek değil, onu ontolojik bir belirlenim olarak kavramaktır. Bu nedenle, önemli olan hermeneutik döngüyü aşmak değil, aksine ona dâhil olmaktır.

"Anlama, kendi varlık olanağını öyle bir açımlamaktadır ki, bu sayede, Dasein, kendisini her nasılsa öyle olduğunu anlayarak bilir. Bu bilgi, bir olguyu keşfetmiş olmak demek değildir ama Dasein'ı bir varoluş olanağı içine sokmaktadır" (Heidegger, 1996: 309; 1967: 336). Hermeneutiği, Antik Yunan'daki kullanımıyla kabul ettiğinden, Heidegger'e göre, Dasein'ın belli bir olanağı kendinde açımlaması olarak anlamanın hermeneutik karakteri, aynı zamanda olagelen şeyin iletilmesidir. Hermeneutiğin Dasein için gerçekleştirdiği şey, "onun oluşunun ve varlığının bir olanağıdır". Bu bakımdan hermeneutik, "Dasein'ın kendisini yorumlaması, beyan etmesi ve iletmesidir" (Heidegger, 1999: 11). Dasein için anlama ve yorumlama ne kadar özselse, yorumun ifade edilmesi de o kadar özseldir. Heidegger'e göre, ifade, ya bir şeyi *göster*ir ya bir şeyi *belirle*r ya da bir şeyi *ilet*ir. Belirterek gösterdiği şeyi ileten ifade, yorumun asli unsurudur. Yorumun bu asli unsurunu, *iletişim* üzerinden ele alan Heidegger, Dasein'ın dille olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

"Dil nedir?" sorusunu, "insan nedir?" sorusuyla birleştiren (Heidegger, 2009a: 29) Heidegger'e göre, dil, insan varlığının bir eylemidir ve bu, insanı diğer her şeyden ayırmaktadır (Heidegger, 2009a: 23). Bu bakımdan, insanın dile sahip bir varlık olması, "insan nedir?" sorusunu yanıtlamak için bir ipucudur. Dil, canlıdır ve onun asli özelliği *logos*tur, yani *konuşma* ve *iletişim*dir. İnsanın özü, onun bir dil içinde *yaşıyor* olmasıdır (Heidegger, 2009a: 29). Bir dil içinde yaşıyor olması, onun, epistemolojik bakımdan durağanlaştırarak üzerine konuşacağımız bir özünün olmadığı anlamına gelmektedir. Böylece, Hölderlin'e referansla, dili, varlığın evi olarak tanımlayan Heidegger'e göre konuşma ve iletişim olarak dil, "bir şeyi içselleştirmenin temel halidir" (Heidegger, 1982: 135). Konuşmak ve iletişim, Dasein'ın kendisini dünyaya açmasının ve böylece başkasıyla birlikte varolmasının koşuludur. Konuşmanın ve iletişimin, Dasein'ın dünyaya açıklığının koşulu olması, bir başka varoluşsal bir durumu gerektirmektedir. Heidegger'in *duymak*, dediğim bu varoluşsal durum, "söz söylemek için kurucudur. Nasıl ki dilsel beyan söz söylemeye dayanıyorsa, işitsel algı da duymaya dayanmaktadır. Dinlemek, […] başkalarıyla birlikte olan Dasein'ın varoluşsal olarak açık oluşudur" (Heidegger, 1996: 153; 1967: 163).

Konuşma, bir ruh durumunda olma ve anlama kadar özseldir. Bu nedenle, "insan her zaman konuşan bir varlıktır. Uyanıkken, rüyadayken, dinleniyorken, okurken, dinlenmiyor ve hatta konuşmuyorken, aslında hep konuşur" (Heidegger, 1975: 189). Yine de Heidegger'e göre, konuşmayı başlatan ve sürdüren biz olsak da, "doğru kelimeyi bulamadığımız" bir deneyimde, dilin kendisi konuşmaya başlar. Bu nedenle, o sadece konuşulan değil, aynı zamanda konuşandır. Dili dil olarak belirleyen şey onun konuşuyor olmasıdır (Heidegger, 1975: 190). Bu, "dile maruz kaldığımız deneyimde, dilin kendisinin konuşuyor olması demektir" (Heidegger, 1985: 59). İnsan dile cevap verdiği anda konuşmaya başlar. Bunun koşulunu *işitme* ve *duymak* olarak ortaya koyan Heidegger için, "insan sessizliğin buyruğunu dinlediği için işitir". Bu buyruk "farklılığı dinleme modudur". İnsana düşen görev, bu buyruğa uyarak, dil içinde yaşamayı öğrenmektir (Heidegger, 1975: 210).

Böylece, hermeneutik anlama edimini, varoluşun özel bir durumu olarak, ön-koşullu ve dille örülü bir etkinlik olarak belirleyen Heidegger için Dasein'ın bu varoluşsal etkinliği tarihsellik zemininde iş görmektedir. "Tarihsellik, bizzat Dasein'ın 'oluşunun' (Geschehen) varlık yapısıdır" (Heidegger, 1996: 17; 1967: 20). Dasein, tarih içinde varolduğundan zamansal değildir, aksine zamansal olduğundan tarihsel olarak yaşanmışlıklara sahiptir (Heidegger, 1996: 345; 1967: 376). Böylece tarihselliği, Dasein'ın ontolojik zemini olan zamansallıktan hareketle, hermeneutiğin ontolojik özelliği olarak vurgulayan Heidegger, bu özelliği, Dasein'ın yaşama deneyimi olarak kurgulamaktadır. Dasein'ın kendisini her zaman bir olanağı gerçekleştirerek anlaması, tarihselliğin yaşanmışlık biçimini ifade etmektedir. Yaşanmışlığın, zamansal olanakların gerçekleşmesiyle ortaya çıkması, tarihselliğin ontolojik önemini açığa çıkarmaktadır. Buna göre, anlama zorunlu olarak tarihsel bir etkinliktir.

Tarihsellik, Dasein'ın hem otantik hem de inotantik varoluşunun asli yapısıdır. Dasein'ın tarihselliği, yaşanmışlık üzerine kurulurken, dünya tarihi, Dasein'ın başkalarıyla birlikte içinde bulunduğu dünyanın tarihidir. Bir dünyaya sahip olmayan Dasein'ın tarihi de yoktur (Heidegger, 1996: 354-355; 1967: 388). Dasein'ın tarihselliği, onun "kendi olmaklığını havaya uçuran" bir durumdur. O kendini mutlaklaştırmadığından, onun benliği, refleksiyonu özsel olarak içermez (Heidegger, 2009a: 135). Heidegger, bu anlamda refleksiyonu, kişiyi kendi başına bırakarak onu

mutlaklaştıran bir bilinç durumu olarak kabul eder. "Refleksiyon aracılığıyla vardığımız yeri, gerçekten deneyimlemeksizin ve onun içinden geçmeksizin anlarız ve geçici bir süre orada kalırız. Refleksiyon aracılığıyla, yaptığımız ya da yapmaktan vaz geçtiğimiz her şeyle, verili bir zamanın altındaki boşluğu açan bir yere erişmekteyiz" (Heidegger, 1977: 180). Dolayısıyla, refleksiyon, Dasein'ın özü olan bir dünya içinde ve zamansal bir zeminde başkalarıyla birlikte oluşuna hiç de uygun bir bilinç durumu değildir. Çünkü refleksiyon, bir nesne durumunu sabitleştirirken, Dasein'ın anlama etkinliği, tarihsel bir hareketliliği içermektedir. Peki, refleksiyonla, anlamanın tarihselliği nasıl uyuşabilir? Böylesi bir uyum, anlama ediminin hermeneutik temellendirilmesi için zorunludur. Çünkü anlama edimi, zamansal bir mesafeyi ve bilincin bu zamansal mesafelerin uçlarına kendisini yansıtmasını zorunluk kılmaktadır.

Heidegger'in düşünce dizgesi içinde, refleksiyon ile anlama ediminin uyumu, tarihselliğin doğru bir şekilde kavranmasına bağlıdır. Tarihin özü ya da tarihsel olmak, zamanda temellenmiş bir *oluyor olmakl*a ifade edilebilir (Heidegger, 2009a: 111). Tarihsel olmak, geçmiş olmak demek değildir. Aksine bugünü yaşıyor, bugünü kavrıyor demektir. Geçmiş özü bakımından sadece gelenektir ve bu gelenek, "tarihselliğimizin içsel karakteridir". Onun sayesinde, kendi belirlenimlerimizi kurabilmekte ve kendimizi geleceğe aktarabilmekteyiz (Heidegger, 2009a: 98). Dasein, kendisini, önünde bulunan olanakları kendisinde açımlayarak kendisini oluşturduğundan, "onun kendi geçmişi –her zaman onun üretimi demektir– onu takip etmez, aksine her zaman önünde gider" (Heidegger, 1996: 18; 1967: 20). Bir başka ifadesiyle, tarihsel olmak demek, yaşanmışlık anlamında geçmişe sahip olmanın ötesinde, onun içinde hareket etmek demek değildir. Çünkü geçmişimiz, kararlarımızı belirlemesi bakımından, yaşamamıza olanak vermektedir ve bu bakımdan önümüzde durmaktadır (Heidegger, 2009a: 71-72). "Tarihsel olmak demek, [şuan gerçekleşen], bir meşguliyet içine fırlatılmış olmak demektir" (Heidegger, 2009a: 92). Bu nedenle, tarihsel olan şuan elde edilen bir şey gibi anlaşılır (Heidegger, 2009a: 90). Dolayısıyla, anlamayı gerçekleştiren tarihsel refleksiyon, kendisini geçmişe yansıtarak, kendisini geçmiş bir tarihsel zamanda mutlaklaştıran bir bilinç değil, aksine geçmiş bir yaşanmışlığı şimdiye yansıtarak, şimdide iş gören canlı bir bilinçtir. Bu bilinç durumu, olduğu andan son bulan bir şey değildir. Oluyor olmak bakımından süreklidir (Heidegger, 2009a: 86). Refleksiyonun canlı bir edim olarak anlamayla olan hermeneutik uyumu, Heidegger'in düşünce dizgesi

içinde, onun açıklıkla vurgulamadığı bir ayrımı zorunlu kılmaktadır. Buna göre, yöneldiği nesne durumunu sabitleştirerek bilince yansıtan fenomenolojik refleksiyon, hermeneutiğe hiç de uyumlu değildir. Bu nedenle, Dasein'ın kendisini kendisi karşısında mutlak bir biçimde konumlandıran ve bu nedenle varlığı bölen bu fenomenlojik refleksiyon, Heidegger için, Dasein'ın otantik varlığını bozan bir bilişsel durumdur. Heidegger bunun yerine, Dasien'ın tarihselliğinden dolayı, zamansal olarak sonsuz bir hareket alanı olan ve kendisini sabitleştirmek yerine, canlı olan ve sürekli işleyen bir hermeneutik refleksiyonu öne çıkarmaktadır. Bu hermeneutik refleksiyon, self-refleksiyondur.

1.3.3. Tarihsel Bilincin Hermeneutik Keşfi

Doğa bilimlerinin yöntemine karşı, hermeneutik anlama modelini geliştirerek, tin bilimlerini epistemolojik ve metodolojik açıdan temellendiren Dilthey'ın çabası, tamamlanmamış bir eleştiridir. Tarihsel aklın eleştirisi amacını gerçekleştiremese de, onun yaşama felsefesi, bu eleştirinin olası temel bir izleğini bize sunmaktadır. Nietzsche'nin aydınlatılamaz bir *güç* kaynağı olarak gördüğü *yaşam*, Dilthey için tarihin kendisiyle aydınlatılabilir. Çünkü yaşam tarihseldir ve geriye dönüşü olmaksızın ileriye hareket eder (Dilthey, 1996: 330). Bu bakımdan tarihsel olan her şey tekil bir benliktir. Bu nedenle, Dilthey için, yaşam ile güç istenci arasındaki ilişkiyi belirtmesi bakımından çağının en derin filozofu olsa da Nietzsche, üst insanı tarihin ötesinde tasarlayarak yaşam ile tarih arasındaki ilişkiyi doğru kavrayamamıştır (Bollnow, 2003: 133-136). Dilthey'a göre, yaşamın içinde bulunduğu fenomenal dünyanın bilgisi, ancak tarihsel aklın eleştirisiyle aydınlatılabilir (Dilthey, 1962: 67). Bu bakımdan onun yaşama felsefesi, tarihsel aklın kendisine yönelik bir eleştirisi değil, tarihsel aklın eleştiri görevinin başarılı bir uygulamasıdır. İnsan doğasının bütünselliğine yönelik epistemolojik vurgusu, onun, yaşamın tarihsel dinamiğini, insan doğasını kavramsallaştırarak aydınlattığını doğrulamaktadır (Kornberg, 1972: 299). Tarihsel aklın eleştirisi ve insan doğasının bütünselliğini sorun edinen Dilthey, epistemolojinin alanını genişleterek, tin bilimlerine sağlam bir zemin hazırlar.

Dilthey'ın yaşamı sorgulaması, Heidegger'in varoluşu sorgulamasıdır. Çünkü her iki sorgulama da, aslından insanın kendisini anlaması ve kavramasına işaret etmektedir

(Fischer, 2012: 224). Dasein kendisini, kendi varoluşundan hareketle anladığından, Heidegger'in fenomenolojisinde, nesne ve onun bilgisi birbirinden farklı değildir (Fischer, 2012: 226). Heidegger'in ifadesiyle, "Dasein'ın kendisini varoluş olarak anlaması, bir şeyin sadece kavranması değil, aynı zamanda onun fiili varlık olanağının varoluşsal varlığının kurulmasıdır. Açımlanmış varlık, kendi varlığına ilgi duyan varlıktır" (Heidegger, 1996: 298-299; 1967: 325). Nasıl ki, Dilthey için, tarihsel aklın eleştirel işleviyle yerine getirilen anlama, esasında 'Ben'in kendisini anlaması ve kendi eylemlerine dayanak bulmasıysa, Heidegger için de kendimizi temaşa ederek ulaşamayacağımız benlik bilgisi, kendimizin olanaklar dahilinde açımlanmasıdır. Dasein'ın başkalarıyla birlikte olmak anlamında bir varoluşsa sahip olması, onun kendinde ve kendisi olması kadar özseldir. Dasein'ın kendisini açması, bu özselliğinden dolayıdır ve onun kendisine ilişkin bilgisi, bu bakımdan, kendisinin başkalarıyla birlikteliğini kavramasıdır.

Dilthey'ın yaşama felsefesini önemli görse de onun felsefi eğilimlerini aşmak niyetinde olan Heidegger, gerçekten de onun epistemolojik çıkmazlarını, ontolojik bir dönüşümle aşmaktadır. Örneğin, yaşamın tarihselliğinin ve sürekliliğinin zorunlu kıldığı hermeneutik döngü, Dilthey'ın klasik epitemolojiye olan ilgisinden dolayı, tin bilimlerinin bilgisinin nesnelliğe ulaşması önünde bir engeldir. Bu engelli tipsellik öğretisiyle aşmaya çalışsa da, onun bu konudaki başarısızlığını Heidegger deşifre etmektedir. Heidegger için hermeneutik döngü, epistemolojik bakımdan aşılması gereken fasit bir daire değil, ontolojik açıdan dahil olunması gereken bir zorunluluktur. Çünkü "anlamadaki 'döngü' anlamın yapısına aittir ve bu fenomen, yorumlayıcı anlamada, Dasein'ın varoluşsal yapısına kök salmıştır" (Heidegger, 1996: 143; 1967: 153). Daha açık bir ifadeyle, yaşanmışlık olarak vukuu bulan varoluşumuzun tarihselliği, anlamayı zorunlu olarak ön-koşullu kılmaktadır. Olması gereken anlama sürecinde, bu ön-koşulları yadsımak değil, onları bütün açıklığıyla içselleştirmektir. Dilthey ve Heidegger arasındaki bu farklılık, anlama edimine ilişkin bir ayrımı da beraberinde getirmektedir. Dilthey için anlama, tarihsel bir anlam bağlamının, tarihsel bilinçle açımlanmasıdır ve tin bilimleri söz konusu olduğunda bu açımlamanın amacı *doğru anlama* ulaşmaktır. Oysa Heidegger'in hermeneutiğe getirdiği yenilik, tarihsel bilincin bu işlevi değil, tarihsel bilincin bu işlevden önce, kendisini anlayan ve yorumlayan bir varlık olarak kurduğunu göstermesidir. Tarihsel bilinç, her zaman bir

yaşam içinde işlediğinden, hermeneutik döngü gereği ön koşulludur. Bu nedenle, onun kendisini anlaması ve yorumlaması, sadece doğru bir anlamayı amaçlamamakta, aynı zamanda yanlış anlama imasına da içermektedir (Lafont, 2005: 265-266).

Tarihsel bilincin keşfi, Hermeneutik Geleneğin bir kazanımı olsa da, onun temel özelliklerini Dilthey ve Heidegger ortaya koymaktadır. Hermeneutik anlamayı olanaklı kılan tarihsel bilinç, kendisinden hareket ederek, kendisini kavramaktadır. Bu bakımdan onun en temel işlevi, self-refleksif olmasıdır. Psişik yaşamın bir olgusu olan self-refleksiyonla (Dilthey, 1989: 363), "kendimizde, bütün ilişkileri sürdüren ve destekleyen yaşamın birliği ve sürekliliğini keşfederiz" (Dilthey, 1989: 136). Dilthey'a göre, psişik yaşamın yapısı, 'Ben' ve onu çevreleyen dünya arasındaki ilişki tarafından belirlenmektedir. 'Ben'in algı ve duygulanımları, onu çevreleyen gerçekliğin etkisine maruz kaldığından, 'Ben'in düşünmesi ve eylemesi, saf bir bilinçle belirlenmemektedir. Saf olmayan bu bilinç tarihsel bilinçtir ve zorunlu olarak 'Ben'in içinde yaşadığı dünyadan etkilenmektedir.

> Mutlak bir refleksiyonla derinden etkilenerek kendimizi bulmaktayız. Yaşamın derinliği, onda kendisini açar gibi görünmektedir. Fakat bir şeyleri, onlardan hareketle açık ve uyumlu kılmaya çalıştığımızda, bizden kaçmaktadırlar. Şairlerin insan ve yaşama dair sahip olduğu ve refleksiyonun ışığıyla aydınlanmış bilgelik, böylesi bir refleksiyondan çok farklıdır. Yine de o, psişik yaşamın anlaşılabilir, genel sistemini içermemektedir (Dilthey, 1977: 36).

Dilthey, yaşamın etkilerine maruz kalan refleksiyonun, işlevi konusunda örtük bir ayrım ortaya koymaktadır. Şeylerin kendisinden hareket eden ve onlara yönelen fenomenolojik refleksiyon, yaşamın kendisinden hareket ederek yaşamın kendisini kavrayan estetik refleksiyondan farklıdır. Dilthey, böyle kavramsallaştırmasa da, "şairin yaşamı aydınlatan bilgeliği", tam olarak sanatsal bir refleksiyondur. Dilthey'ın düşünce dizgesi içinde, bu iki farklı refleksiyon bilinç kategorisine göre farklılaşmaktadır. Buna göre, şeylerin kendisine yönelen fenomenlojik refleksiyona, saf bir bilinç eşik ederken, sanatsal refleksiyona, yaşamın bütünselliğinden hareket eden tarihsel bilinç eşlik etmektedir. "Bütün nesne ve olayların bilinç koşulları altında bulunduğunu" ifade eden fenomenolojik ilke, Dilthey için de temel bir ilkedir ve bu, onu, Descartes'la başlayan modern felsefeye bağlamaktadır (Reidel, 2003: 79). Ancak, Dilthey, bu bilinci, yaşamla ilişkilendirerek, kendisini bu mekanik gelenekten kurtarmaktadır. Çünkü ona göre,

"bilinç içeriklerinin benim için varolmanın ilksel/kökensel kipi" yaşantıdır (Reidel, 2003: 71). Yaşantıda bilinç, kendi içine kapanarak saflaşmaz aksine kendisini açarak başka bir şey olma olanağı yakalar. Bu nedenle, bilinç, ancak yaşantıda bir şeye ilişkin olabilir (Reidel, 2003: 77). Böylece fenomenolojik bilinç ilkesi, asıl anlamını, yaşantıyla kendisini var eden tarihsel bilinçte bulmaktadır. Yaşantıda bilinç ve bilinç dışı ayrımı yoktur. İnsan doğasının tarihsel bütünselliğinde dayanak bulan tarihsel bilinç, gerçekliği yaşanılan ve yaşanabilir olanla sınırlandırmaktadır, ancak bu sınırlandırma epistemolojik bir genişlemeyi ifade etmektedir. Çünkü tarihsel bilincin keşfi, bilinç ile dış dünya arasındaki sorunun sadece teorik değil aynı zamanda pratik bir sorun olduğunu ortaya koymuştur. Dış dünya öncelikle bilinçte değil yaşantıda verilidir. Yaşantı zamansal olduğundan, dış dünyaya yönelik her teorik açıklama geç kalacaktır. Teorik açıdan yapılması gereken, dış dünyanın yaşantıdaki izlerini sürmektir ve bu tarihsel bir sorgulamadır. Kaldı ki, zaten Dilthey için hermeneutiğin dayanağı bu gerekliliktir (Reidel, 2003: 81-82).

Dilthey'ın bilincin tarihselliğini temel alarak ima ettiği refleksiyon ayrımı Heidegger'de de söz konusudur. Fakat Heidegger, bu ayrımı, öz-bilinç üzerinden kurgular. Başka bir deyişle, Dilthey, 'Ben' ve dış dünya arasındaki ilişkiyi yaşantı üzerinden ele alarak, tarihsel bilincin kendi dışına nasıl bir refleksiyonla açıldığını ve böylece anlama edimini nasıl gerçekleştirdiğini açıklar. Heidegger ise 'Ben'in kendi kendisine yönelik bilincini temel alarak, onun varoluşunu ortaya koymaktadır. Heidegger için 'Ben'in kendi dışıyla ilişkisi, kendisiyle olan ilişkisinden sonra gelmektedir. Bu nedenle, 'Ben'in kendi dışıyla ilgilenmesi olan her bilimsel çabaya eşlik eden refleksiyon ile 'Ben'in kendi kendisini anlamasına ve yorumlamasına eşlik eden self-refleksiyon birbirinden farklıdır. Heidegger için, kendimizi içinde bulunduğumuz dünyadan yalıtarak öz-bilincimizi elde edemeyiz. Aksine ona sahip olmamızın koşulu, kendimizi başkalarıyla birlikteliğinde kavramamızdır. Günlük anlamaya kök salan bu durum, her seferinde yaşantıyı durağanlaştırarak üzerine bir bilinç geliştirdiğimiz bir yansıtma değildir. Böylesi bir yansıtmayı Heidegger, "bene radikal bir dönüş" olarak adlandırmakta ve onun aslında, "self-refleksiyonun orijinal özelliğini başardığını" dile getirmektedir Fakat self-refleksiyonun bu orijinal özelliği ona göre bir yanılsama ve bir kuruntudur (Heidegger, 2001: 34). Bu görüşüyle, Descartes'la başlayan modern felsefenin, self-refleksiyonu, 'Ben'in, kendisini kendisi karşısında konumlandırması olarak işlevselleştirmesini

eleştiren Heidegger için, self-refleksiyonun asıl başarısı, 'Ben'i yalıtması değil, aksine kendi dışına açmasıdır. Bu self-refleksiyon, Dasein'ın her günkü kendi olmaklığıdır ve bu, yaşanmışlıkta vukuu bulduğundan tarihseldir. Dasein, başkalarıyla birlikte olma anlamında bir varoluşsa sahip olduğundan, Dasein'ın öz-bilinci, kendi kapalılığını açma amacını taşımaktadır. Tarihsel bilincin, böylesi bir öz-bilince sahip olması onun özselliğidir. Dilthey ile Heidegger arasındaki en temel fark, tam bu noktada kendisini göstermektedir. Çünkü Dilthey, tarihsel bilinci, zamansal olarak hareket edebilen ve anlam bağlamalarını yeniden yaratarak yaşantısına katan estetik bir bilinç olarak tasarlarken, Hiedegger onun öncelikle öz-bilinç oluşunu vurgulamaktadır. Bu farklılıktan olsa gerek, bizim kendimizi ve başkasını nasıl anladığımız konusunda, her iki düşünür farklı görüşler sunmaktadır.

Psikolojik anlama modelini, hermeneutik anlama modeli olarak geliştiren Dilthey, ben-özdeşliğini, 'Ben'in, başkasını anlamasının koşulu olarak sunar. Ona göre kendimi ise başkalarından farklılaştırarak kavrarım (Dilthey, 1996: 236). Böylesi bir self-refleksiyon olmaksızın, "karanlıkta kalmış varoluşumu aydınlatamam" (Dilthey, 1989: 340). Dilthey için, varoluşun aydınlatılması, aslında yanlış anlaşılmanın düzeltilmesidir ve bu da günlük düzeyde iş gören yalın anlamayı değil, her zaman tarihsel bir bilinçle işleyen yüksek anlama düzeyini gerektirmektedir. Yanlış anlamanın düzeltildiği yüksek anlama düzeyi, bu bakımdan eleştireldir. Her ne kadar anlama ediminin her düzeyi şimdide gerçekleşse de, tarihsel bilinç nesnesi ile kendisi arasında bir zamansal mesafe koyarak, kendisini ona yansıtır ve o nesneyi kendinde yeniden yaratır. Tarihsel bilincin nesnesi ve kendisi arasında yarattığı mesafenin azlığı ya da çokluğu, onun ilgisine bağlıdır ve bu bağlılık anlamanın düzeyini ve niteliğini belirlemektedir. Anlamaya eşlik eden ilgiyi, empati ve sempati olarak ortaya koyan Dilthey, böylece başkasını, başkasının ortaya koyduğu yaşama ifadesine yönelik bir empati ve bu empatiyi olanaklı kılan ben-özdeşliğiyle açıklamaktadır. Ona göre, hermeneutik anlamanın özselliği, tarihsel bilincin kendisine yabancı bir anlam bağlamını kendinde yeniden açımlamasıdır, yani aslında başkasını anlamaktır. Öyle ki, "kendimi bile başkalarının yaşantılarını kendi içselliğimde hissetmek suretiyle anlarım" (Dilthey, 1999: 46). "İnsani ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği –o da bir dereceye kadar– analitik bir yoldan değil, empati ve anlama yoluyla sağlayabiliriz" (Dilthey, 1999: 38).

Anlama edimini şimdide gerçekleşen bir varoluş tarzı olarak belirlerken Dilthey'la aynı konumu paylaşan Heidegger, anlamanın özselliğini, başkasını anlamak olarak değil de Dasein'ın kendisini anlaması ve yorumlaması olarak sunması bakımından ondan farklılaşmaktadır. Onun Dasein'ın varoluşunu başkasıyla birlikte olmaklık olarak ortaya koyması ve bunu başkasını anlamanın koşulu olarak sunması, Dilthey'ın ben-özdeşliğine benzetilemez. Çünkü başkasıyla birlikte olmaklık, Dasein'ın benliği ile başkasının benliği arasında hem zamansal hem de mekânsal bir mesafeyi varsaymaktadır. Anlama sürecinde dahi kapanmayan bu mesafe, Dasein'ın kendi olmaklığını garanti altına almaktadır. Bu nedenle başkasını ben-özdeşliğinin olanaklı kıldığı, empatiyle anlayamayız, kendimizi anladığımız ölçüde başkasını anlayabiliriz (Heidegger, 1996: 117; 1967: 125). Ona göre Dilthey'ın empati kavramı, yanlış da olsa teorik bir öneme sahiptir. Çünkü empati kavramının kendisi uygun olmasa da 'Ben' ile 'Öteki' arasındaki bağı ifade etmektedir. Birlikte olmak ile empati arasındaki ilişkinin teorik olarak yanlış kavranması, anlama sorununu da yanıtlamayı zorlaştırmaktadır. Empatiye yönelik teorik vurgu, gerçek anlamayı bastırmaktadır (Heidegger, 1996: 114-118). Çünkü gerçek anlama, Dasein'ın kendisini kendi dışına yansıtarak kendisine yabancı bir şeyi içselleştirmesi değil, her zaman bir dünya içinde varolan Dasein'ın "ne ile ilgileniyorsa ondan hareketle kendisini anlamasıdır" (Heidegger, 1996: 310; 1967: 337). "Dünyayı anlama, Dasein'ın kendisini anlamasıdır" (Hoy, 1993: 177). Biz kendimizi anladığımızda, bize yabancı olan anlam bağlamlarını kendimizde içselleştirerek anlayabilir. Bu bakımdan Heidegger için, anlama, bizim kendimizi yabancı bir anlam bağlamına yansıtmamız değil, o anlam bağlamını benliğimizde içselleştirmemizdir. Bu nedenle ona göre, anlama bir *yansıtma* değil, bir *yerinden etme*dir.

Heidegger için, Dasein'ın kendini anlaması, olanak açımlamasıdır. Başka bir ifadeyle, bir noksanlığın giderilmesidir. Buna olanakların indirgenmesi diyen Heidegger için, kendimiz ile başkası arasında bir mesafe bulunması, noksan olmamız bakımından sırandanlığımız ve olanakların indirgenmesi, *kamusallık* denen şeyin koşullarıdır (Heidegger, 1996: 118-119; 1967: 126-127). *Tarihsel mesafe*, başkasının benliği benim benliğim tarafından sınırlanmadığı gibi, başkasının benliğinin, benim benliğimin temeli olmadığı anlamına gelmektedir (Heidegger, 2009a: 36). *Sıradanlık*, Dasein'ın herkes gibi olduğuna işaret eder. O, ilahi bir planın parçası ya da uygulayıcısı değildir.

Kendisini böyle gören bilinç tarihsel değil mutlaktır ve kendi özgürlüğünü abartmaktadır (Heidegger, 1993: 5-9). Oysa Dasien, dünyadan ve içinde yaşadığı gelenekten yalıtık bir varoluşu söz konusu değildir. O her zaman varoluşundaki bir eksikliği gidermek üzere yaşar ve bu onun yaşanmışlıklarını oluşturur. Tarihsel bir varlık olarak insan, içinde bulunduğu geleneğe ait bir anlam bağlamını, bu yaşanmışlıklarından hareketle anlama eğilimindedir. Heidegger için gelenekle konuşma biçimindeki bu anlama, geleneğe ait anlam bağlamlarının yerinden edilmesidir. Geleneği anlamak, onu olduğundan farklı bir biçimde anlamaktır (Kisiel, 2002: 195). Bu bakımdan, Heidegger için, anlamayı gerektiren yorum, geleneğe ait olan ifadenin kendinde taşıdığı anlama ulaşılması değil, 'Ben'in etkin olarak birkaç olası anlamdan birini seçmesidir. Böylece Dilthey'ın hermeneutiğindeki yetersizlikleri aşan Heidegger, Gadamer'in hermeneutiğine zemin hazırlamıştır (Palmer, 2008: 214). Çünkü anlamanın, daha önce anlaşılmış anlam bağlamlarından hareket etmesi, bir zamansal ufku gerektirmesi ve bunun tarihsel bilinç için bir zorunluluk olması, Gadamer'in "kendimizden çok geleneğe aitiz" demesinin dayanağıdır ve onu öncelemektedir (Kisiel, 2002: 185; Elliot: 2005:116).

Gelenek içinde varolmak ve onu anlamak konusunda Dasein'ın benliğini garanti altına alan bir mesafeyi gerekli görse de Heidegger için, biz kendimizi, kendimize mesafe koyarak anlayamayız. Bu nedenle, daha öncede dile getirdiği gibi, kendimizi anlamamızı sağlayan self-refleksiyon, kendisi ve nesnesi arasından bir mesafe varsayan bilimlerin refleksiyonu gibi değildir. Kendimizi anladığımız self-refleksiyon, kendimizi kendimiz olarak kurduğumuz ve bu bakımdan kendimizi kendimize maruz bırakan bir deneyimdir. Bu deneyime tarihsel bilinç eşlik etmektedir. Tarihsel bilincin yerine getirdiği self-refleksiyon, kendimizde belirli olanakları açmaktır ve böylece kendimizi kurmaktır. Bunu, Dasein'ın kendisini yorumlaması ve iletmesi olarak ifade Heidegger, tarihsel bilinç ile dil arasındaki bağı, çok daha açık bir biçimde göstermesi bakımından Dilthey'ı bir kez daha aşar.

Dilthey, nesnellik ideali konusunda, tin bilimlerinin bilgisinin nesnellik düzeyine ulaşabileceğini kanıtlamak amacını taşıdığından, klasik epistemoloji gibi, sabit ve geri dönülebilir bir nesne arayışındadır. İnsani dünyanın tarihselliği kadar dilselliğinin farkında olan Dilthey, kendi sorgulamasının epistemolojik kaygıları gereği, dili, yazı

üzerinden ele almaktadır. Çünkü konuşma olarak dışsallaşan ifade biçimlerinin aksine, yazıya dökülmüş ifadeler, sabit ve geri dönülebilir olduğundan, onlara yönelik hermeneutik anlama, nesnellik düzeyine ulaşabilir. Dilthey'ın dili, 'Ben'in kendisini dışsallaştırmasının sadece bir aracı olarak görmesi, onu da yazıya yaptığı vurguyla sınırlandırması, hermeneutiğe yaptığı katkılar dikkate alındığında şaşırtıcı derecede basittir. Oysa Heidegger, varoluşsal bakımdan, konuşmanın, bir ruh durumunda bulunma ve anlama kadar özsel olduğunu kabul ederek, hermeneutiğe büyük bir katkı sağlar. "Konuşma, anlaşılabilmenin dile gelişidir. Bu bakımdan yorum ve ifadenin temelinde yatmaktadır" (Heidegger, 1996: 150; 1967: 161). Konuşma olarak dil, Dasein'in dünyaya ya da Heidegger'in ifadesiyle kendi içine kapanmayıp kamuya açılmasının koşuludur. Ona göre, herkesin varlık koşulu *kamu*dur ve herkes bir ruh durumu içinde ona dahil olur. Diğer taraftan kamu da, herkese bir ruh durumu verir. "Konuşmacı hem kamuya hitap eder hem de ondan hareketle konuşur" (Heidegger, 1996: 130; 1967: 138).

Bu bakımdan, günlük iletişimin hermeneutiğini göstermesi bakımından, Aristoteles'in retoriğine büyük önem veren Heidegger, hermeneutik ile retoriği ilişkilendirmektedir. Fakat ona göre, hermeneutik bakımdan retorik, mantığın bir alt dalı olarak kabul edilemez. Çünkü mantık, bir organon olarak her türlü düşünme ve bilmeyi öncelese de dili öncelemez. Aksine dil olmadan hiçbir şeye sahip olamadığımız gibi mantıktan söz edilemez (Heidegger, 1975: 191). Yine de Heidegger'in asıl önemi, dile ilişkin sorgulamanın, hermeneutik bir sorgulama olduğunu zorunlu olarak refleksif olduğunu göstermesidir. Çünkü self-refleksiyonun kendisi, "dile giden yolun" arkasına yerleştiğinden, dil üzerine düşünmek, dilin kendisini düşünmesidir (Heidegger, 1982: 125). Nasıl ki, varlığa ilişkin metafizik bir sorgulama varlığın kendisini düşünmesi ve aydınlatmasıysa (Heidegger, 2009b: 8), varlığın evi olan dile ilişkin her sorgulama dilin kendisini sorgulamasıdır. Heidegger, bu sorgulamayı, "dilin varlığı: varlığın dili" biçiminde formüle etmektedir (Heidegger, 1982: 94). Ona göre Dasein'ın varoluşunun özsel hali olan anlama zamansal olduğundan, varlığın kendisini kavraması tarihseldir ve bu yaşanmışlıkları ifade etmektedir. Bu bakımdan, "dil, aklımızda bulunan, yaptığımız ve yapabileceğimize emin olduğumuz şeyin konuşmasıdır" (Heidegger, 1982: 113). "Ağzın çiçeğidir dil ve yeryüzü, kendisini gökyüzünün tazeliğine doğru ancak dilde açmaktadır" (Heidegger, 1982: 99). Konuşma olarak dil, üzerinde varolduğumuz ve bizi

bir *halka* ait kılan topraktır (Kisiel, 2002: 190). Konuşmanın başlamasını olanaklı kılansa, bir sözcük dağarcığına sahip olmamızdır. "Dil, sözcük dağarcığıyla elde edilir ve korunur". İletişimi olanaklı kılan dilin bu özelliğidir (Heidegger, 2009a: 21-22). Dil mekanik bir iletişim aracı değildir, onun kökeni şiirdir ya da başka bir ifadeyle, şiir, kökensel bir dildir (Heidegger, 2009a: 141).

1.4. DEĞERLENDİRME

Akıl bizi, şeylerin kendisine bağlayan evrensel bir yeti değil, bize, onların sadece temsillerini sunan teorik bir yetidir. Rasyonellik, önyargıları bir tarafa bırakarak bu resme yakından bakmamızı gerektirmektedir. Taylor'a göre bu, "modern rasyonalizmin refleksif dönüşüdür" (Taylor, 1993: 320). Buradan hareketle, düşüncenin kendi öznelliğinden sıyrılmasıyla ve dünyayı olduğu gibi kavramasıyla nesnelliğe ulaşılabileceği iddia edilmektedir (Taylor, 1993: 321). Yine Taylor'a göre, modern felsefenin bu fikri, Heidegger'le birlikte sarsılmıştır. Çünkü Heidegger, dünyanın neyse öyle olmadığını, onun her zaman bir anlam bağlamı içinde anlaşıldığını göstermiştir. Şüphesiz, Heidegger'in bizi, modern epistemolojinin köleliğinden kurtardığı tespiti (Taylor, 1993: 333), yerinde bir tespittir. Hatta bu, Tarih Okulu ve klasik epistemoloji geleneğini uzlaştırmaya çalışması bakımından, bu köleliğe boyun eğen Dilthey'ın bile başaramadığı, epistemolojik bir kazanımdır. Heidegger'in epistemolojiden kaçması ve ontolojiye vurgusu, "dünyanın her zaman bir anlam bağlamı içinde anlaşılmasının" gerçekten epistemolojik bir başarı olup olmadığını kuşkulu kılsa da, bu kesinlikle hermeneutik bir başarıdır. Çünkü insanın kendisiyle olan ilişkisini, dünyayla olan ilişkisini önceleğini kabul eden Heidegger, dünyaya ilişkin her bilginin, insanın kendisiyle olan ilişkisinde kaynak bulan bir ilgi tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Anlama ediminin koşullarına ilişkin hermeneutik sorunun Heideggerci yanıtının ipuçlarını gösteren bu iddia, Heidegger'in söz konusu başarısının, en azından Hermeneutik Gelenek içerisinde yer alan Heidegger öncesi düşünürlerin belirli kazanımlarının ortak bir sonucu olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Anlama ve yorumlama ediminin epistemolojik ve ontolojik koşullarını ortaya koyan hermeneutik, yorumlama ve anlama ediminin ortaya çıkarmayı ya da ulaşmayı amaçladığı anlamın nerede bulunduğu sorusuna verilen yanıtlarla sınıflandırılabilir. Bu

sınflandırma aynı zamanda, Hermeneutik Geleneğin bir izleğini sunmaktadır. Buna göre kutsal metinlerin taşıdığı gizli anlamı açığa çıkarmayı amaçlayan *teolojik hermeneutik*, gelişimin ilk aşmasıdır. Bu aşamayı sadece kutsal metinlerin değil genel olarak bütün metinlerin bir anlam taşıdığını kabul eden ve bunu ortaya koymayı amaçlayan *filolojik hermeneutik* izlemiştir. Hermeneutik gelişimin son aşamasıysa, Vico ve Herder etkisiyle, sadece metinlerin değil bütün insani yaratımların bir anlam taşıdığı anlayışını benimseyen ve bunun bilimsel bir nesne olarak öne çıkaran Diltheycı *metodolojik hermeneutik*tir. Fenomenolojik hermeneutik ya da felsefi hermeneutik ise metodolojik hermeneutiğin yarattığı sorunlara karşı takındığı tutumla belirlendiği için, son aşamanın bir devamı niteliğindedir. Yine de bu, özellikle Heidegger'in fenomenolojik hermeneutiğinin, özgün bir yönü olmadığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Bu çalışmanın konusu dikkate alındığında, bu iddianın son derece temelsiz olduğu rahatlıkla görülecektir. Burada iddia edilen, Heidegger'in kendisinden önceki düşünürlerin ele aldığı hermeneutik sorunları, kendine özgü felsefesiyle yeniden formüle edip, özgün bir biçimde yanıtladığıdır.

Hermeneutik Gelenek içerisinde yer alan, Heidegger öncesi düşünürler, yorumun doğru bir anlamayı gerektirdiğini düşünmüşlerdir. Ancak Heidegger, yorumun yanlış bir anlamaya da dayanabileceğini, çünkü aslında anlama ve yorumlama arasında öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını, aksine yorumun anlamanın kendisi olduğunu iddia etmesi bakımından bu düşünleri aşmaktadır (Hoy, 1993: 186-187). Yorumda anlamın, başka bir şeye dönüşmediğini, sadece kendisi olduğunu ima eden bu iddia, self-refleksif bir eleştirel süreci işaret etmektedir. Çünkü self-refleksiyon ya da Heidegger'in ifadesiyle Dasein öz-kavrayaşı, kendini olanaklar dâhilinde açımlaması ve kendisini kurmasıdır. Bu süreç, her zaman belirli bir ilgi çerçevesinde, bir şeyin bir şeye karşı tercih edilmesi anlamını taşıdığından *eleştirel*dir. Tercihin doğruluğu ya da yanlışlığı teorik bir sorun olsa da pratik bakımdan önemli değildir. Çünkü bizi biz yapan doğru tercihlerimiz olduğu kadar yanlış tercihlerimizdir de.

Heidegger'in yanlış anlamaya ilişkin vurgusu, Schleiermacher'in hermeneutiğe biçtiği, eleştiri görevini çağrıştırmaktadır. Heidegger, eleştirel refleksif bilincin ontolojik koşullarını başarılı bir biçimde ortaya koysa da, Schleiermacher'in genel hermeneutiği, böylesi bir bilincin işlemesiyle, insanın yanlış anlamadan kaçınabileceğini iddia eden

bir düstura sahiptir. Refleksif bilincin ontolojik koşullarına ilgi duymadığından olsa gerek, Schleiermacher yanlış anlamanın ontolojik önemini kavrayamaz. Yine de, Schleiermacher, hermeneutiğe biçtiği eleştirel görev konusunda, kendisinden önceki düşünürleri kısmen aşmış ve doğru anlamanın epistemolojik olanağının ortaya konması bakımından Dilthey'a sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Schleiermacher'in genel hermeneutiği, Ast'ın metin hermeneutiğine dayandığından, onun hermeneutik eleştiri fikri, tarihsel eleştirinin devamıdır. Ona göre tarihsel eleştiri, bir metnin ötesini, yani onun içinde bulunduğu tarihsel koşulları anlamaktır (Schleiermacher, 1998: 154) ve bu eleştirinin amacı, Ast'ın filolojik bir kaygıyla dile getirdiği gibi, anlamaya konu olan metnin orjinalliği hakkında hüküm vermektir. Bu bakımdan, doğası gereği tarihsel olan hermeneutik eleştiri, filolog ve teologların eleştirel çalışmaları neticesinde gelişmiştir (Dilthey, 1996: 225). Ast'a göre bir metnin içeriksel ve biçimsel özellikleri üzerine hüküm vermeyi işaret eden eleştiri, metnin anlaşılmasını varsaydığından hermeneutiği gerektirmektedir. Eleştiri ve hermeneutik, ona göre, teorik bir eğitimle öğretilmeyecek ancak uygulamalı olarak kazanılabilecek pratiklerdir. Ast'ın bu filolojik ilgisini, kendi teolojik ilgisiyle uyuşturan Scheleirmacher, eleştiriyi, bir metnin orjinalliğinin anlaşılması olarak değil onun hakkında bir yargıda bulunmak olarak ortaya koyar. Ancak böylesi bir yargı, metnin hermeneutik olarak anlaşılmasını gerektirdiğinden, bu eleştiri hermeneutik bir boyuta sahiptir. Bu boyutundan dolayı, *eleştiri* artık Ast'ın iddia ettiği gibi, metinlerin sadece orjinalliği üzerine hüküm vermeyi değil, onların doğru bir biçimde anlaşılmasını içermektedir. Schleiermacher için, hermeneutik, artık, sadece metnin değil herhangi bir dilsel anlam bağlamının yanlış anlaşılmasının düzeltilmesi sanatıdır. Bu bakımdan Ast'ın metin hermeneutiğinin, Schleiermacher'in genel hermeneutiğine dönüşmesi, eleştirel hermeneutiğin filizlendiği topraktır.

Anlama ve yorumlama etkinliğinin koşullarını ortaya koyan hermeneutik, tarihsellik, dilsellik ve tekillik olmak üzere üç temel kategoriye sahiptir. Akıl ve duygunun duyusal köklerini, bir şiirsel/ilksel dil ve tarih üzerinden ortaya koyan Vico ve Herder'in hermeneutiğe katkıları da bu yönde olmuştur. İnsanı kendi içine kapanmayıp kendisini dışarıya açan ve böylece kendisine bir dünya kurmuş olabilen bir varlık olarak tasarlayan Vico ve Herder, insanın nasıl oluyor da bir ortak dünya yaratabildiğinin ve

başkalarıyla iletişime geçip onları anlayabildiğini, epistemolojik bir gelenek yaratacak ölçüde iyi temellendirmektedir. Bu temellendirme girişimlerinde öne çıkardıkları, dilsellik ve tarihsellik, hermeneutiğe en temel ve en önemli katkılarıdır. Hermeneutiğin kendisini sorun etmeseler de, hermenuetiğin temel kategorilerini ortaya koyan Vico ve Herder'e en büyük katkıyı tekillik kategorisini ortaya koymakla Ast gerçekleştirmiştir. Ast'a göre, anlamaya ve yorumlamaya konu olan metin, sadece dilsel ve tarihsel değil, aynı zamanda yazarının tinine bağlı olduğundan tekil anlam bağlamlarını içermektedir. Bu nedenle, hermeneutik, metnin dilinin, içinde bulunduğu tarihsel koşulların ve yazarın tininden çıkan tekil anlam bağlamlarının açımlanmasıdır. Ast, bu açımlama sürecini döngüsel bir biçimde ortaya koyarak, Hermeneutik Gelenek içerisinde büyük bir gelişme sağlamıştır. Yine de Dilthey'a göre açımlama sanatı anlamında hermeneutik, bu gelişimine rağmen, esasında, Antik Yunan'da şairlerin Homeros'u yorumlayarak ortaya koydukları tragedyalarda doğmuştur ve sofistlerin onu retorikle ilişkilendirmesiyle sağlam bir zemine sahip olmuştur (Dilthey, 1996: 239). Bu zemine ilk sağlam adımlarını atan Ast, hermeneutiği, bir metnin tekilliğinde yeniden yaratılmasının prosedürü olarak ortaya koyarken, Schleiermacher bu prosedürü, hermeneutiğin kendisine ilişkin bir sorugulamaya yükseltmektedir. Daha açık ifadesiyle, Ast, hermeneutik bir prosedürün pratik ilkelerini ortaya koyarken, Schleiermacher insanın anlama etkiliğinin koşullarını ortaya koymakta ve böylece hermeneutiğin kendisini evrensel bir soruna dönüştürmektedir (Dilthey, 1996: 246). Schleiermacher'in hermeneutiğinden, epistemolojik ilkeler geliştiren ve böylece onu tin bilimlerinin yöntemi olarak temellendiren Dilthey olmuştur.

Dilthey'ın metodolojik hermeneutiği, her bakımdan Vico, Herder, Ast ve Schleiermacher'e dayanmaktatır. İnsanın kendi yarattığı şeyleri bilebileceği kabulü Vico'yu; tekil anlamların tarihsel olarak nesnel bir tine bağlı olduğu ve bu tinin bütün bir insanlığın başarılarını içerdiği Herder'in *insanlık* kavramını; anlamanın bütün-parça ilişkisine benzer bir şekilde döngüsel olarak işlediği fikri Ast'ı ve anlamanın genel bir *açımlama sanatı* olduğu kabulü Schleiermacher'i anımsatmaktadır. Çalışmanın konusu açısından üzerinde durulması gereken, Dilthey'ın epistemolojik bakımdan sahip olduğu önem değil, onun tin bilimlerini temellendirme girişimi amacıyla gerçekleştirmiş olduğu epistemolojik keşiftir. Bu, tarihsel bilincin keşfidir. Çünkü tarihsel bilincin keşfi, insanın sadece kendisine yabancı bir anlam bağlamını anlama edimini olanaklı

kılmamakta aynı zamanda onun kendi bilincine varmasının da hermeneutik önemini göstermektedir. Bu bakımdan tarihsel bilincin keşfi, refleksiyonun hermeneutik koşullarının açığa çıkarılmasıdır.

Hermeneutik Gelenek, birbirinden farklı birçok düşünürü içerdiğinden olsa gerek, refleksiyon belirli bir kavramsal çerçeveye sahip değildir. Bu konu üzerine konuşulmaya başlanması gereken en temel ortak nokta, Hermeneutik Geleneğe dahil her düşünürün, refleksiyona eşlik eden bilincin saf bir bilinç, başka bir ifadeyle a priori bir bilinç olmadığını düşünmeleridir. Bu noktada iki temel kabul üzerinden hareket edebiliriz. İlk olarak, insanın anlama sürecini gerçekleştiren hermeneutik refleksiyon, her zaman bir bilinç durumuna göre işlese de kendisi bir bilinç durumunu ifade etmemektedir. İkincil olarak, hermeneutik refleksiyon, kendisinin gerçekleşmesini olanaklı kılan bilinç durumuna göre, felsefi ya da bilimsel refleksiyondan ayrılmaktadır. Hermeneutik refleksiyon, bize yabancı bir insani ifadeyi anlama ya da ona anlam yükleme çabasıdır. Bu, anlayan kişinin, ya Vico, Herder, Ast ve Dilthey'ın iddia ettiği gibi, kendisini dışa yansıtmasıyla ya da kısmen de olsa Schleiermacher'in ve Heidegger'in iddia ettiği gibi, onun dışında bulunan şeyin kendisini ona yansıtması veya göstermesiyle olanaklıdır.

Vico ve Herder, insanın kendisini dışa yansıtmasıyla, kendisi dışından anlam dolu bir dünya yaratması bakımından, hermeneutik refleksiyonu, ilksel bir refleksiyon olarak vurgulamaktadırlar. Temel biçimi *ironi* olan bu refleksiyon Vico'ya göre *şiirsel*dir. Olanı olduğundan farklı bir biçimde anlamlandırma amacını taşıyan bu refleksiyon, insanlığın temeli olması bakımından ham ve kaba bir metafizik içermektedir. İnsanın kendisini dışa yansıtarak yarattığı imgelerden hareketle kendisini anlamasını içerdiğinden, bu şiirsel/ilksel refleksiyon öz-bilincin dayanağıdır. Çünkü insanın kendisini dışa yansıtması, kendisini ortaklaştırmasıdır ve ancak bunu gerçekleştiren varlık bir öz-bilince sahip olabilir. İlahi nedeni kavranamasa da ortak bir duyguyla donatılmış insan, bu refleksiyon aracılığıyla bir dile sahip olmakta ve tarihsel-toplumsal gerçekliği yaratmaktadır. Bu gerçeklek içinde yaşayarak kendisini kavramaktadır. Bu bakımdan dil, yaratılan imgeleri aktarma aracı gibi görünse de, dili öğrenmek, içinde yaşanılan dünyayı öğrenmektir. Öz bilinç, içinde yaşanılan bu dünya tarafından belirlenmektedir (Gaier, 2003: 304). Bu dünya, "dilin, mitolojinin, ortak duygunun ve

kültürel hafızanın, toplumsallaşmasıyla" genişleyen bir dünyadır (Gaier, 2003: 308). Vico ve Herder için öz-bilincin, tarihsel, toplumsal, dilsel koşullara bağlı olması ya da Herder'in açık ifadesiyle, "tarihin, insanın aynası olması", insanın tarihsel-toplumsal gerçeklikte edilgin olmadığını, aksine etkin bir bir biçimde kendisini var ettiğini göstermektedir. Bütün dillerin kökeninde yatan, ortak dilin de kaynağı olan şiirsel refleksiyon, öz-bilinç aracılığıyla ikincil bir refleksiyona yükselmektedir. Şiirsel refleksiyonun, tikel olanı anlamlandırma amacının aksine, bu ikincil refleksiyon, tikellere yüklenen anlamı genelleştirerek, benzer şeyleri kavramak amacını taşıdığından bilişsel bir refleksiyondur. Bilişsel refleksiyon, şiirsel refleksiyonun aksine eleştireldir. Çünkü bir şeyi anlamlandırmak yerine ona ilişkin bir yargıda bulunmaktadır. Bir şey hakkında yargı da bulunmak, onu anlamayı ya da anlamlandırmayı gerektirdiğinden, bilişsel refleksiyon özü gereği şiirsel refleksiyona bağlıdır.

Hermeneutik refleksiyonun boyutları konusunda, açık bir tartışma sürdürmeseler de Ast ve Schleiermacher de anlama sürecinin esasında bir *yansıtma* süreci olduğunu ima etmektedirler. Ast için metnin anlaşılması, anlayan kişinin tinin kendisini, anlamaya konu olan metnin yazarının tinine yansıtmakla olanaklıdır. Metin hermeneutiğini genelleştiren Schleiermacher, bu başarısından olsa gerek, bu süreci daha geniş bir açıdan ele almaktadır. Ona göre zaman ve mekanla sınırlı olmayan ve her zaman etik bir özgürlük taşıyan tarihsel bilincin hareketliliği, hermeneutik anlama sürecini olanaklı kılmaktadır. Hermeneutik anlama sürecinin iletişimsel olduğunu düşünen Schleiermacher, tarihsel bilincin bu işlevini ikili bir açıdan ele almaktadır. İnsan dilsel bir varlık olduğu için, kendisini konuşma aracılığıyla dışa yansıtmakta ve konuşulanı kendisine yansıtarak anlamaktadır. Konuşma ve anlama süreçlerini birbirini tamamlayan iki farklı süreç olarak belirleyen Schleiermacher için, hermeneutik anlama bu iki yönü içermektedir ve insanın etik özgürlüğünü gerektirmektedir. Çünkü ancak öz-bilince sahip özgür bir kimse, kendisi olarak anlama sürecine, yani iletişime katılabilir. Öz-bilinç başkasına aktarılamaz bir andır ve tarihsel refleksiyonla ortaya çıkmaktadır. Başkasının, 'Ben'in kendisine ilişkin dışsallaştırıldığı ifadeler aracılığıyla ulaşılan öz-bilinç, başkasının varlığına bağlıdır. Bu nedenle Schleiermacher için öz-bilinç ile toplumsallaşma bilinci arasında sıkı bir bağ vardır. Nasıl ki, insanın toplumsal bir varlık olması, onu bireyselleştiren öz-bilinci gerektiriyorsa, öz-bilinç, başkasının varlığını gerektirmektedir. 'Ben'in başkasıyla birlikteliğini, dil özdeşliği üzerinden

kurgulayan Schleiermacher, böylelikle Dilthey'ın ben-özdeşliğine kapı aralamakla kalmaz, aynı zamanda, hermeneutik anlamanın toplumsal bir zeminde gerçekleştiğini göstermektedir. Yine de ne kendisinden önceki düşünürler ne kendisi ne de sonrasında Dilthey ve Heidegger, öz-bilinci olanaklı kılan toplumsallığa ilişkin ayrıntılı bir sorgulamaya girişmişlerdir. Bu nedenle refleksiyonun hermeneutik boyutu, insanın kendisini ve yaşadığı dünyayı nasıl anladığını ortaya koymakla sınırlı kalmıştır. Hem kendimize hem de dışımızdaki birşeye ilişkin bilince ulaşmamızı sağlayan hermeneutik refleksiyon, sadece bize yabancı olan bir anlam bağlamını anlaşılır kıldığı için eleştireldir. Schleiermacher'in ifadesiyle, yaşanılan an içinde bize yabancı olan "kendisini ancak refleksiyonla düzeltebilir" (Schleiermacher, 1998: 41). Hermeneutiğin bu eleştirelliğini olanaklı kılansa, bizim ve bizim dışımızdaki dünyanın aslında aynı koşullara sahip olmasıdır. Daha açık ifadesiyle, dış dünya bizim ve bizimle özdeş başka kimselerin iç yaşantılarının dışsallaşmasıdır. Bu nedenle, kendimize ilişkin bilinç ile dış dünyaya ilişkin bilinç aynı hermeneutik kökene sahiptir.

Hermeneutik refleksiyonun öz-bilinçle ilgisi konusundaki tartışma en açık, Dilthey ve özellikle Heidegger'de görülmektedir. Öyle ki Heidegger'in bütün bir felsefesi, varlığın kendi kendisini kavrayışıdır. Dasein'ın kendisiyle olan ilişkisi, dünyayla olan ilişksini önceliğinden, Heidegger'e göre kendimizi kavradığımız self-refleksiyon ile bilimlerin kullandığı refleksiyon birbirinden farklıdır. Self-refleksiyonun başarısı, 'Ben'i kendi karşısına konumlandırarak ya da kendisini başkasına yansıtarak kavramasında değil, kendisini dışa açarak gerçekleştirmesindedir. Bu bakımdan self-refleksiyon, Heidegger için sadece teorik değil pratik bir çabadır. Ona göre kendimize ilişkin bilgimiz, kendimizin olanaklar dahilinde açımlanmasıdır. Heidegger'in self-refleksiyona pratik bir boyut kazandırması, Vico'nun şiirsel refleksiyonun çağrıştırsa da, ondan ayrıldığı temel nokta, bu refleksiyonun tarihsel-toplumsal gerçekliği değil, kişinin kendisini kuran bir refleksiyon olmasıdır. Dasein'ın anlaması, başkasının yaşantısını içselleştirmek değil, bir ilgi temelinde kendisini anlaması ve kendisini gerçekleştirmesidir. "Dilin kökeni şiirseldir" biçimindeki Vicocu kabulü, Hölderlin üzerinden benimseyen Heidegger için de self-refleksiyon dilseldir. Çünkü dil, iletişimin aracı değil, Dasein'ın içinde kendisi olduğu evidir. Dasein'ın anlamasını, yani kendisini olanaklar dahilinde açımlamasını ve kendisini böylece aşmasını olanaklı kılan, konuşmadır. Konuşma Dasein'ın dünyaya açık oluşunun koşuludur.

Heidegger, konuşmaya vurgusu bakımından Schleiermacher'e yakın görünse de dili, bir iletişim aracı olarak değil de ontolojik bir koşul olarak sunması bakımından onu aşmaktadır. Heidegger'in bu vurgusu ne kadar önemliyse, Dilthey'ın dili konuşma üzerinden değil de yazı üzerinden vurgulaması o ölçüde şaşırtıcıdır. Çünkü hermeneutik refleksiyonun dilselliği, en açık konuşmada kendisini göstermektedir. Yine de Dilthey'ın tin bilimlerini nesnelliği ulaştırma amacı, onun yazının sabitliğine vurgusunu anlaşılır kılmaktadır. Yazıya dökülmüş insan yapıtlarına yönelik anlamanın, nesnellik düzeyine ulaşabileceğini düşünen Dilthey'a göre, hermeneutik, yaşamı tarihle aydınlatan bir eleştiridir. Yaşamın aydınlatılması, tarihsel bilincin kendisini, yaşamın sürekliliğinde kavraması ve keşfetmesidir. Bu nedenle, tarihsel bilincin eşlik ettiği hermeneutik refleksiyon, self-refleksiftir. Bu refleksiyonu, şairin yaşamı aydınlatan refleksiyonuna benzeten Dilthey, onu sanatsal bir refleksiyon olarak kavramsallaştırmakta ve şeylerin kendisinden hareket ederek şeylerin kendisine dönen fenomenolojik refleksiyondan ayırmaktadır. Fenomenolojik refleksiyona saf bir bilinç eşlik ederken, yaşantıları, yeniden yaratarak yaşamı aydınlatan sanatsal refleksiyon tarihsel bilince dayanmaktadır. Dilthey'ın metodolojik anlama modelinde, esas olan bize yabancı bir yaşantıyı anlamak olsa da, tarihsel bilincin görevi, başkasının yaşantılarını kendinde hissetmek suretiyle, kendisini anlamaktır.

Tarihsel bilincin keşfi, Dilthey'ın bir başarısı olsa da, bu keşfi olanaklı kalan belirlenimler Hermeneutik Geleneğin ortak bir sonucudur. Çünkü onun kendisini dilsel ve tarihsel olarak yansıtması biçimindeki işleyişi Vico ve Herder'in; etik özgürlüğe bağlı genel bir yeti olması Schleiermacher'in; tarihsel bir mesafeyi kapatma kabiliyetine sahip olması Dilthey'ın ve şimdide iş gören bir yeti olması Heidegger'in başarısıdır. Tarihsel bilinç, kendi içeriğini dışa yansıtarak kendisini gerçekleştirme eğilimi taşımaktadır. Bu eğilim, etik bir özgürlüğü varsaymaktadır. Bu bakımdan tarihsel bilinç sadece teorik değil aynı zamanda pratik bir yetidir. Neyi nasıl bildiğim sorusunun nasıl eylediğim sorusuyla ilgili olduğunu düşnen Dilthey'ın tarihsel bilincin bu özelliklerini kabul etmesi boşuna değildir. Hatta tartışmalara açık da olsa onun koşullarını en açık biçimde Dilthey ortaya koymaktadır. Buna göre, tarihsel bilinç, saf bilinç gibi, zamanı durdurmaz. Aksine tarihsel olarak hareket etmektedir. Başka bir ifadeyle, tarihsel bilinç, anlayan kişi ile anlaşılan şey arasındaki *zamansal mesafe*yi kapatabilen bir yetidir ve asıl görevi başkası dolayımında kendisini kavramaktır. Çünkü onun koşulu olan

zamansal mesafe bir yabancılaşmayı, kendisine dışarıdan bakabilmeyi gerektirmektedir. Şeylerin kendisinden hareket eden saf bilincin aksine tarihsel bilinç, bir yaşanmışlıktan hareket ettiğinden ön-koşulludur.

Heidegger'e göre, "tarihsel bilinç, kendisine ilişkin belirli bir yorumla kendisini açık bir kamusallığa yerleştiren bir görüş olduğundan 'orada'dır" (Heidegger, 1999: 43). Tarihsel bilinç, öz-yorum aracılığıyla kendisini ortaklaştırmaktadır, bu ortaklaşma, kendi varlığının şimdide gerçekleşen beyanıdır (Heidegger, 1999: 28). Tarihsel bilincin, anlama ve yorumlama edimini, şimdide gerçekleştiriyor olması, hermeneutik refleksiyon konusunda keskin bir dönüşüm sağlamıştır. Anlama artık, tarihsel bilincin kendisini geçmiş bir anlam bağlamına yansıtması değil, aksine geçmiş bir anlam bağlamını şimdiye yansıtmasıdır. Bu bakımdan anlama, bir yeniden yaratım süreci değil, bir *yerinden etme* sürecidir. Ama her iki durumda tarihsel bilinç kendisine yabancı bir anlam bağlamına yöneldiğinden, tarihsel bir mesafe içinde hareket etmektedir. İnsanın kendi kendisini anlaması ve yorumlaması söz konusu olduğunda, böylesi mesafenin anlamayı engelleyeceği düşüncesi, Heidegger'in hermenuetik refleksiyona dair getirdiği bir diğer yeniliktir. Ona göre, başkasıyla birlikteliğimiz söz konusu olduğunda, zamansal mesafe benliğimizin garantisi olsa da, kendi benliğimizde zamansal mesafe bir yabancılaşmayı gerektirdiğinden öz-bilinci engelemektedir.

Heidegger'e göre, ontoloji, varlığın kendisini kavrayışını inceleyen genel bir metafizik doktrindir (Barash, 2003: 158). Bu nedenle metafizik olarak değil de ontolojik olarak nitelendirilen Heidegger'in hermeneutiği, anlamanın tarihselliği ve Dasein'ın zamansallığı üzerine kuruludur (Elliott, 2005: 79). Bu konuda, Dilthey ve Husserl gibi iki büyük kaynağa sahip olan Heidegger'in, anlama edimini ön-koşullu tarihsel bir etkinlik olarak öne çıkarması, kendisinden önceki düşünürleri aşmaya başladığı noktadır (Hoy, 1993: 172). Hermenutik refleksiyonun eleştirel boyutu da, anlama ediminin ön-koşullu oluşuyla yüzleşmeyi gerektirmektedir. Çünkü toplumsal bir varlık olarak insan, yaşanmışlıklara sahiptir ve bu yaşanmışlıkları yadsıyarak değil, aksine onları benimseyerek, kendisini ve dünyayı yorumlayıp kavrayabilir. "Olduğumuz şey olabilmek, böylesi bir yorumlamayı gerektirmektedir" (Hoy, 1993: 181). Dasein'ın kendi olmasını, başkasıyla birlikteliğinde gören Heidegger, bu birlikteliği *halk* olarak ifade etmektedir. *Halk* nedir sorusunu soran Heidegger'e göre, bu soru, Marx'ınki gibi

yanıtlanamaz. Marx'ın adını andığı bu nadir noktada (Heidegger, 2009a: 54), Heidegger, halkı, bir üretim biçimi üzerinden değil, daha ziyade, romantiklerdeki gibi, bir duygu birlikteliği üzerinden kurgulamaktadır. Bu nedenle, ona göre halktan değil de *bir halk*tan söz edilebilir (Heidegger, 2009a: 56). Bir halkı kuran, onu oluşturanların kararlarının benzerliğidir. İnsan varoluşunun kültür ya da gelenek içinde belirlendiğini ima eden bu benzerlik, Heidegger için temel kabuldür ama kültür, gelenek, halk ya da toplum, adına her ne denirse densin bu yapıyı oluşturan koşullar Hiedegger'in ilgi alanın dışındadır (Feenberg, 2005: 24).

Bütün bir Hermeneutik Gelenek, tarihsel bilincin refleksiyonun, öz-bilinci kuran bir refleksiyon olduğu konusuda uzlaşmaktadır. Ancak yabancı bir anlam bağlamının anlaşılması üzerinden, kişinin kendisini anlaması amaçlandığından, bu refleksiyonun eleştirel boyutu kısıtlı kalmaktadır. Çünkü tarihsel bilinç, kendine yönelmesinin yanında topluma da yöneldiğinde tam anlamıyla bir eleştiri ortaya koyabilir. Toplumun koşullarının eleştirisi, Hermeneutik Geleneğe ait düşünürlerin ilgisi dışında olsa da, bu geleneğin en büyük keşfi olan tarihsel bilinç, böylesi bir eleştirinin gerçekleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi, derin hermeneutik köklere sahiptir. Örneğin Lukacs üzerinden Marxist vurgularla Frankfurt Okulu'nun benimsediği, sınıf bilinci kavramı, öz-bilincin insanın kendisini gerçekleştiren *praksis*'e kök saldığını gösteren hermeneutik kabulün bir uzantısıdır. Ayrıca Heidegger'in teknolojiyi modern bir zorunluluk olarak, görmesine rağmen, onu, insanın kendi kendisiyle olan ilişkisini altüst eden bir şey olarak kabul etmesi, Frankfurt Okulu'nun emeğin araçsallaşarak teknikleşmesinin yarattığı yabancılaşma fikrinin Marxist olmayan dayanağıdır (Feenberg, 2005: 61-62). Marxist kaynağından dolayı, Frankfurt Okulu'nun teknolojiyi kavrayış biçimi, bütünüyle Heideggerci değildir. Heidegger'e göre, tekniği dışavurumun ya da açığa çıkarmanın bir biçimi olarak tanıladığımızda başka bir hakikat alanı kendisini bize dayatmaktadır (Heidegger, 1977: 12). Bu hakikat alanını sanat olarak ortaya koyan Heidegger'e göre, teknoloji kendi başına tehlikeli olmaya başladığında, kendisini gösteren koruyucu güce, yani sanata ancak eleştiri ve sorgulamayala varabiliriz. Sorgulamayı "düşüncenin dindarlığı" (Heidegger, 1977: 35) olarak ortaya koyan Heidegger'in sanata vurgusu, Frankfurt Okulu'nun eleştiri fikrinin sanata olan vurgusunu öncelemektedir.

2. BÖLÜM

ELEŞTİREL TEORİDE REFLEKSİYON

Politik olarak sosyalist hareketin merkezini doğuya kaydıran Bolşevik Devrimi, Alman sol kanat entelektüellerini bir ikilemde bırakmıştır. Onların önünde, ılımlı sosyalistlerin kurduğu Weimar Cumhuriyeti'ni destekleyerek, Bolşevik Devrimi'ni görmezden gelmek ile Rusya'yı sosyalist hareketin lideri olarak kabul edip, Weimar Cumhuriyeti'nin temelleri olan burjuva uzlaşmasını yıkmaya çalışmak, biçiminde iki seçenek bulunmaktaydı. Marxist kuramı yeniden canlandırmak amacındaki entelektüellerin kurduğu Frankfurt Okulu, bu iki yolun aksine üçüncü bir seçenek sunmaktaydı. Bu seçenek, "Marksist teorinin, bir yandan geçmişteki yanlışlıklarını açıklayabilme, öte yandan da gelecek için bir eylem çizgisi belirleyebilme umuduyla, temelindeki düşünsel dayanakların ele alınıp incelenmesidir" (Jay, 1989: 21). Bu bakımdan Marx'ı bütün bir felsefesiyle yeninden yorumlayan Frankfurt Okulu, Avrupa'da sol hareketin yeniden canlanmasını sağlamıştır. Şüphesiz düşünsel kaynak bakımından kendisini, sadece Marx'la sınırlandırmaması, onun bu başarısının en büyük nedenidir.

Genel olarak Marx ve Freud'un, Frankfurt Okulu'nun düşünsel anlamda iki temel kaynağı olduğu iddia edilse de, pozitivizm eleştirisi, toplum eleştirisi, bireyin özgürleşmesi gibi fikirlerinin temel karakteristikleri, Hermeneutik Gelenekten çok da uzak değillerdir. Şüphesiz Frankfurt Okulu'nun, Hermeneutik Gelenekle olan yakınlığı, onun bu geleneğin bir devamı olarak görülebileceği anlamına gelmemektedir. Frankfurt Okulu'nun düşünsel kökleri bu çalışmanın kapsamı dışında olsa da refleksiyonun, Eleştirel Teorideki yeri bakımından, Frankfurt Okulu ile Hermeneutik Gelenek arasındaki ilişkiyi göstermek bu çalışmanın amaçlarındandır. Şüphesiz, Frankfurt Okulu düşünülerinin, Marxizm dışında, felsefi bir eğitime sahip olmaları, Okul'un düşünsel köklerini farklılaştırdığı gibi, onun Hermeneutik Gelenekle olan ilişkisini de olanaklı kılmaktadır.

Temelindeki Marxist ilgiden dolayı olsa gerek, Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisi, ilkin bir toplum eleştirisi olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat Frankfurt Okulu'nun eleştiri fikri, nihayetinde bir teori olduğundan, onun önünde duran en büyük problem, topluma

eleştirel bir açıdan yaklaşmanın, teorik olarak nasıl olanaklı olacağıdır. Toplum üzerine eleştirel bir söz söylemeyen bilimin gereksizliğini sıklıkla vurgulayan Horkheimer, yaptığı pozitivizm eleştirisiyle, yeni bir bilim anlayışı geliştirmekte ve böylece eleştiri fikrinin bir teoriye dönüşmesinin önündeki bu engeli kaldırmayı başarmaktadır.

2.1. HORKHEİMER: TEORİ VE PRAKSİS BİRLİKTELİĞİ OLARAK ELEŞTİRİ

Marx'ın "mevcut duruma pratik olarak saldırmak ve onu değiştirmek" göreviyle sonuçlanan eleştirisi, topluma yönelik bir incelemenin olanağını sunmakta ve bu olanak, onun tek bilim idealine (Marx, 1988: 111) kaynaklık etmektedir. Yabancılaşmanın 'gerçek insansal bilim'in kuruluşuyla aşılacağını ima eden Marx, yabancılaşan bilime bir çıkış yolu sunmaktadır. İşte Marx'ın *insansal bilim ideali*, bu yoldan yürüyen Frankfurt Okulu'nun toplum felsefesi tarafından gerçekleştirilmektedir. Çünkü toplumsal yaşamı, bütünsellik içerisinde kavramak amacıyla ortaya çıkan (Slater, 1998: 16) Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi, insani yaşamın temelindeki gereksinim ve bilinç durumlarının felsefi yorumunu ortaya koymayı görev edinmektedir (Horkheimer, 1993: 1). Bu görev, biçimselleşerek bir üretim aracı olmaktan çıkıp otoriter bir sisteme dönüşen bilimin "hakiki doğasına ilişkin bir ölçüt" geliştirir (Horkheimer, 2004: 53). 'Eleştirel olma' niteliğiyle ifade edilebilecek bu ölçütü geliştiren Horkheimer öncülüğündeki Frankfurt Okulu, bunu eleştirinin değerine, yani kavramların diyalektik ve tarihsel yapısına (Adams, 1970: 2) uygun olarak gerçekleştirmekte ve böylece asıl olarak, toplumsal üretim biçiminin yarattığı yabancılaşmadan nasibini alan bilimin özgürleşmesini hedeflemektedir. Bu hedefin önceliği, Frankfurt Okulu düşünürlerinin, mevcut toplumsal düzenin çarpıklığının nedeni olarak gösterdikleri rasyonelleşme ve şeyleşmenin aşılması konusunda çözüm önermeyen bir kötümserliğe sahip oldukları iddiasını (Benhabib, 2006: 91) da çok dar bir bakışın ürünü olarak ifşa etmektedir. Çünkü çözüm sunup sunmadıkları sorusu bir yana, özellikle Horkheimer öncülüğünde Adorno ve Marcuse tarafından yürütülen ve toplumsal gerçekliği anlamak ve açıklamak yetersizliğine sahip bir bilim eleştirisinden hareket eden toplum eleştirisi, geleceğe dair ütopik vaatlerde bulunamaz. Kaldı ki daha sonra da işaret edileceği gibi, toplumun tarihsel gelişimine dair mutlak belirlenimlerde bulunmak, Eleştirel Teorinin özüne aykırıdır.

2.1.1. Felsefenin Eleştirel İşlevi ve Aklın İfşası

Araçsal aklın keşfi, Horkheimer tarafından, dünyanın araçsallaşması olarak ifade edilebilecek ama kötümserlik olarak yorumlanamayacak bir *bunalım* fikri üzerinden okunmaktadır. Horkheimer için, araçsal dünyada, üretim ilişkilerinin tarihsel dönüşümünün zorunlu bir sonucu olarak yaşanan bunalımın iki yönü vardır: üretim sürecinde yaşanan emek sömürüsü ve üretilen toplumsal zenginliğin dağılımındaki eşitsizlik. Horkheimer, birinci yön bakımından, insanın ama özellikle de doğanın araçsallaşarak sömürülmesine; ikinci yön bakımından, ideolojik bir araç olarak, eşitsizlik üzerine kurulmuş toplumsal düzenin sürekliliğini amaç edinen bilime odaklanmaktadır.

Üretilen toplumsal zenginliğin dağılımı konusunda yaşanan eşitsizliğin bütün günahı, şüphesiz üretim sürecinin kendisine yüklenemez. Horkheimer, insani yaşamı geliştirmek amacında olan üretim güçlerini ve rasyonel düşünceyi, bu bunalımdan sorumlu tutmanın, bu bunalımın asıl nedenlerini gizlemek anlamına geleceğini iddia etmektedir (Horkheiemer, 1989: 4). Bu nedenle, Horkheimer, politik ekonominin analizini yapmaktan ziyade, bilimin üretim süreçlerinin gelişimindeki rolü bağlamında, eleştirel düşüncenin seyrini ortaya koymakta ve böylece dünyanın araçsallaştırılmasıyla yaratılan toplumsal bunalımın, sadece bilime yönelik yüzünü, yani bilimin toplumsal yararı konusundaki kuşkuyu vurgulamaktadır. Bilimin dışsal verimliliğine ilişkin bu bunalım, onun içsel tutarlılığına bağlı hakikat iddiasını tahrif eden epistemolojik bir değere sahiptir. 'İyi olanı' öğrenmeye istekli olmayan hocanın, iyiyi öğretmeye çalışması gibi, içsel bir tutarlılığa sahip olmayan bilimin, toplumsal yararı da kuşkuludur. Bu durum, bilime dair bunalımın ciddiyetini gözler önüne sermektedir. Bilime dair bunalımın, genel anlamda, toplumsal bunalımdan ayrılamayacağını açıkça ifade eden Horkheimer (Horkheimer, 1989: 9), bu bunalımın, ilk zamanlar aklın eleştirel kullanımı temelinde gelişen bilimin ideolojik bir üretim aracına dönüşmesinden duyulan bir hoşnutsuzluğa eklemlendiğini düşünmektedir.

> Bilim ikili bir çelişki gösterir. Birincisi, bilim her adımda eleştirel bir temele sahip olan bir ilke olarak kabul edilir ama bütün adımların en önemlisi olan görevlerin belirlenmesi, teorik temelden yoksundur ve keyfiliğe bırakılmış gibi görünür. İkincisi, bilim kapsamlı bağlantıların bilgisiyle yapılır ama kendi varoluşunun ve çalışmasının doğrultusunun dayandığı şeyle, yani toplumla olan kapsamlı bağı

> gerçekten kavrayamaz. Bu iki çelişki birbiriyle yakından ilişkilidir (Horkheimer, 1989: 8).

Pasajdan anlaşıldığı kadarıyla, bilime dair bunalım, ilk yönüyle bilimin epistemolojik-metodolojik çıkmazlarını; ikinci yönüyle, yine bilimin toplumsal çelişkileri açıklamak konusundaki yetersizliğini içermektedir. Horkheimer'in bilimin epistemolojik-metodolojik çıkmazlarını çok fazla sorun ettiği iddia edilemez. Fakat toplumsal çelişkileri ve bu çelişkiler sonucunda yaratılan kültürel dengesizliği açıklamak konusunda bilimin yetersizliği, Eleştirel Teorinin yeniden düzenlenmesine temel olması bakımından önemlidir. Bu nedenle Horkheimer, bilime dair bunalımın ikinci yönünü vurgulamakta ve bu bunalımın "günümüz toplumunun çelişkilerini yansıttığını" dile getirmektedir (Horkheimer, 1989: 9).

Horkheimer, bilimin bu konudaki yetersizliğini, Eleştirel Teori temelinde geliştirilecek olan bir toplum felsefesiyle gidermeyi amaçlamaktadır. Öyle ki *Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* yöneticiliğine getirildiğinde, yaptığı açılış konuşmasında, toplum felsefesine biçtiği yegâne görev, dünyanın ve bu dünyayı dönüştürmeyi sağlayan gereksinimlerin ve üretim araçlarının felsefi yorumudur (Horkheimer, 1993: 1). Bu yorumun dili, yeni bir çağın hazırlayıcısı olan kişilerin eylemlerini, "ezilmiş olanların özlemlerini, doğanın halini ve mimetik dürtüyü serbest bırakır" (Horkheimer, 2004: 121). "Birey olarak kendi varoluşlarını, toplumsal ilerleme adına başkalarının bilinçsizce maruz kaldığı terörist imhaya, bilinçli olarak maruz bırakan" (Horkheimer, 2004: 109) kişilerin eylemlerini dile getiren felsefe, bastırılmış dürtüleri açığa sererek bu dürtüleri yıkıcı bir güç olmaktan çıkarır ve kurtuluşun anahtarına çevirir. Böylece kendisi ile faşizm arasındaki içsel çelişkiyi açığa çıkarır. Dolayısıyla toplum felsefesi, "bireylerin mutluluğa açlıklarıyla, tutsak alınmış yaşamın yeni bir yorumunu" ortaya koymalıdır. Bu nedenle melankolik bir felsefeye hapsolunmamalı ve her şeyi saf olgularla açıklayarak tüketen felsefi teknokrasiden/pozitivizmden vazgeçilmelidir (Horkheimer, 2004: 41). Çünkü felsefenin yaşamı önceden belirlemek gibi bir kuralı yoktur. "Elbette ondan çok şey istenir; bilimlerin ya hiç ilgilenmedikleri ya da doyurucu bir biçimde ele almadıkları sorunlara çözüm bulması beklenir. Ama toplumsal pratik, felsefe için bir ölçüt oluşturmaz: felsefe hiçbir biçimde başarının yolunu göstermez" (Horkheimer, 1989: 256). "Felsefe ne bir araçtır ne de bir reçete" (Horkheimer, 2004: 112). Felsefe ve bilim arasındaki bu en temel farklılık, felsefenin yararı konusunda

yaygın bir fikri dile getirir. Buna göre, toplumsal pratikler açısından aksine bir beklenti, felsefenin ölçütü değildir. Çünkü felsefe ya da diyalektik temelli eleştirel sosyal bilimler, kendisini dayatan her tür gerçekliğe direnir.

> Felsefenin gerçekliğe direnişi, onun içkin ilkelerinden kaynaklanır. Felsefe insanların eylemlerinin ve hedeflerinin, kör zorunlulukların ürünü olmamaları gerektiğinde diretir. Ne bilimsel kavramlar ne de toplumsal yaşam biçimleri, ne egemen düşünme biçimleri ne de egemen töreler, alışkanlıklarla alınmamalı, eleştirmeden uygulanmamalıdır. Felsefenin itkisi varoluşun belirleyici sorunlarından yalın geleneğe ve boyun eğmeye karşıdır; felsefe bilincin ışığını, doğal, değişmez ve sonsuz görünecek denli derinlere kök salmış insani ilişkilere ve tepki biçimlerine düşürmek gibi nankör bir görev üstlenmiştir (Horkheimer, 1989: 257).

Felsefenin üstlendiği bu *nankör görev*, şüphesiz felsefenin eleştirel boyutunu işaret etmektedir. Ancak Horkheimer'in önemi, felsefenin hemen her felsefeci tarafından vurgulanan bu boyutunu yeniden dikkate sunmasında değil, üretim ilişkileri tarafından belirlenen toplumsal gerçekliği çözümlemenin, ancak ve ancak insanın eylemlerinin ve insanlararası ilişkilerin bilince yükseltilerek gerçekleştirilebileceğinin farkında olmasındadır.

> Bugün ütopyaya doğru giden yolda en büyük engel, toplumsal iktidar mekanizmasının ezici ağırlığı ile atomlaştırılmış kitlelerin ağırlığı arasındaki orantısızlıktır. Geriye kalan her şey, –her yere sirayet etmiş iki yüzlülük, yanlış teorilere duyulan inanç, spekülatif düşüncenin cesaretsizliği, istencin zayıflaması ya da korkunun baskısı altında, sonuçsuz eylemler içinde erkenden dağılması– bu orantısızlığın belirtileridir. Eğer felsefe, insanlara bu durumların farkına varılması konusunda yardımcı olursa, insanlığa büyük bir hizmette bulunmuş olacaktır (Horkheimer, 2004: 126).

Burjuva toplumunun iktidar sahiplerinin din ve ulus söylemlerindeki gibi, bir propaganda aracına dönüşerek tavsiye ettiği ilacı değersizleştirmeden bu görevi yerine getiren felsefe, *akıl* denen şeyi ifşa etmektedir. Çünkü eğer ki aydınlanma ve entelektüel ilerlemeden aklın doğaüstü şeytani güçlerden sıyrılması kastediliyorsa, gerçekten aklın ifşası, insanlığa büyük bir hizmet olacaktır. Aklın ifşası, insani eylemlerin ve insanlararası ilişkilerin bilince yükseltilmesidir. Düşünme ve gerçeklik arasındaki kırılmayı, böylece açığa çıkaracak olan felsefe, bu bakımdan Eleştirel Teorinin asli unsuru haline gelir. Eleştirel toplum teorisinin, içkin eleştiri yoluyla işleyiş biçimi, pratik ilgiler tarafından yönlendirilir (Held, 2006: 201-211). Bu, onu salt felsefi bir yapı olmaktan çıkarıp, yaşamsal kılmaktadır. Bu nedenle, ancak teori ve pratik

bağlamında iş gören bir felsefe, Eleştirel Teorinin asli unsuru olabilir. Horkheimer, bu bağlamı bilince yükseltme sorunu temelinde ele almaktadır. Teori ile pratik arasındaki gediği kapatan bu bağlam, *refleksiyon* kavramının kendisini açığa çıkardığı yerdir. Horkheimer'i önemli kılan, aklın ifşası amacıyla, *akıl* kavramındaki tarihsel dönüşümleri bu yerden hareketle ortaya koymasıdır.

Düşünce tarihi boyunca aklın, öznel ve nesnel olmak üzere iki yönüyle ele alındığını düşünen Horkheimer, öznel yönüyle aklın "Ben'in kendisine neyin yararlı olup olmadığına karar veren bir yeti"; nesnel yönüyleyse "öznelerarası düzeni kuran ve sürdüren bir güç" olarak kabul edildiğini ifade eder (Horkheimer, 2004: 3-4). Bu bakımdan öznel akıl araçları; nesnel akıl amaçları işaret etmektedir. Bununla, klasik Alman idealistlerinin *Vernunft* (Us) ile *Verstand* (Anlık) arasındaki farklılığa atıfta bulunan Horkheimer, farklı görünümlerine rağmen aklın iki yönü arasında her zaman bir gerilim olduğunu düşünmektedir. Gerilimin yarattığı hastalığın iyileştirilmesi, onun kökeninin *eleştiri* yoluyla kavranmasına bağlıdır. Bu nedenle, felsefeye düşen, iki akıldan birini diğerine karşı yüceltmek ya da ikisi arasındaki çatışmayı derinleştirmek değil, yine ikisi arasında bir eleştirinin olanaklarını gerçekleştirmektir. Horkheimer, bu konuda Kant'ın "bugün hala geçerli olan tek yol eleştiri yoludur" düsturunu vurgulamaktadır (Horkheimer, 2004: 118). Bu da ancak aklın, öz-eleştirisiyle yerine getirilebilir. Öz-eleştiriyle akıl, "düşüncenin kendisine ulaşırken yaşanan sürecin hatırasını, hakikatin içsel öğesi olarak korur" (Horkheimer, 2004: 43). Üretim ilişkilerinin biçimini, hakikatin içsel öğesi olarak açığa vuran akıl, kendi merkezi konumunu yitirdiğinden, kendisini yadsımış olur. Ancak bu yine de aklın kendisine sadakatidir. Çünkü kendisine ihanet ederek kendisini yüceltmek yerine akıl, öz-eleştiriyle kendi gerçek konumunun farkına varır.

Üretim ilişiklerinin çarpıklığı ve sonuçlarına dair bir bilinç ile aklın kendisine sadakati arasındaki ilişki şüphesiz bir dolayımlanma üzerinden kurulabilir. Bu durum, aklın kendi kendisini kavrayışında iş gören *refleksiyon*un biçimine işaret eder. Buna göre, refleksiyonun işaret ettiği bilinç durumu saf bir durum değildir. Her zaman bir şeye dair olan bilinç, yansıtılma sürecinde, kendisini üzerine yansıtacağı bir zemini varsayar. Bilinç olarak ifade edilebilecek bu zemin, hem dış izlenimleri hem de iç izlenimleri kapsar. Algı dünyasının, nesnelerden alınan verilerin, akıl tarafından yönlendirilen

yansımalar olduğu (Rückspiegelung) (Horkheimer, Adorno, 2000: 228) kabulü, bilincin dış izlenimleri yansıttığı imasını içermektedir. İç izlenimlerin yansıtılma biçimine ise örnek olarak Hıristiyanlığın, Tanrının İsa aracılığıyla insanlaştığı düşüncesi verilebilir. Hıristiyanlığın *proton pseudos*'u (temel hata) olarak ifade ettiği bu durumu Horkheimer, insanın kendisini mutlak olanda düşünmesi (Selbestreflexion im Absoluten) olarak tanımlamaktadır (Horkheimer, Adorno, 2002: 145; 2000: 215). İnsanın kendisini mutlak olana yansıtması anlamına gelen bu ifade, refleksif düşünmenin, bir bilinç durumunu bir zemine yansıtma olduğu imasını içermektedir. Horkheimer, böylesi bir etkinliği işaret ettiğinden, gerçek anlamda aklı, onu özneler-üstü bir güç konumuna yükselten nesnelci bakışın değil de bireysel bir yeti olarak belirleyen öznelci bakışın ortaya koyduğunu ama bu bakışın da aklı işlevselleştirdiğini düşünmektedir.

Öznelci bakış için, eylemler alanında, kendi başına *iyi* söz konusu değildir, her şey bir amaca göre *iyi* ya da *kötü*dür. İşte bunu hesaplayan gerçek akıldır. Aklı işlevselleştiren bu bakışı, Weber'in öznelciliğe vurgusu üzerinden eleştiren Horkheimer'e göre, işlevselleştirilen öznel akıl, bir amacın diğer bir amaçtan ayırt edilmesini sağlayan tözsel bir rasyonelliği yok saymaktadır (Horkheimer, 2004: 5). Bu da toplumsal gerçekliğin arkasında duran bilinç hallerine ve insani gereksinimlere kulaklarını tıkayan bilime dair bunalımın nedenlerindendir. Çünkü aklın biçimselleştirilmesi olarak tarif edilen 'tözsel rasyonelliğin yokluğu' durumu, eylem ve inanç ölçütlerini, ahlaki ve politik ilkeleri akıl dışı ilan etmektedir ki, bu ilan, onlar üzerine dile getirilen her düşünceyi metafizik olarak yaftalayıp anlamsız kılmaktadır.

> Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hala birer amaçtırlar ama onları değerlendirecek ve bir nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. Saygıdeğer tarihi belgelerin onayını almış oldukları için belki hala belli bir itibara sahiptirler; hatta bazıları, en büyük ülkelerin anayasalarına da girmiştir. Ama modern anlamıyla aklın onayına sahip değillerdir (Horkheimer, 2004: 16).

"Modern anlamda aklın onayına sahip olmamak" sonucunu doğuran 'tözsel bir rasyonelliğin yokluğu' durumu, biçimselleşerek özerkliğini kaybeden aklın noksanlığının ifadesidir. Bir tahakküm aracına dönüşen aklın, özerkliğini kaybetmesi, tahakkümün kaynağını da sır perdesiyle örter. S. Benhabib, Weber'in öznellik temelli modernlik algısını aklama pahasına, Horkheimer'in bu tespitini, tahakkümü

meşrulaştırma çabası olarak yorumlamaktadır (Benhabib, 2006: 88). Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu konuda Lukacs'a ihanet ettiği düşüncesiyle taçlandırdığı, bu bütünüyle haksız eleştirisinde, S. Benhabib, özgürlükçü olmayan liberal bir dürtüyle, Horkheimer'in tahakkümü gerekli göstererek tahakkümün kavranmasını zorlaştırdığını ima etmektedir (Benhabib, 2006: 88). Oysa Horkheimer, bir kez olsun soru sormadan, sadece olguları toplamak ve onları tartıya vurup hesaplamakla iş gören aklın (Verstand) sahip olduğu biçimsel işlevin, aslında araçsal olduğunu vurgulamaktadır. Kaldı ki, Lukacs'ın da vurguladığı burjuva düşüncesindeki bu irrasyonelliktir ve bu irrasyonellik, nesneye yönelik bir bilinçle değil öznenin kendi kendisine yönelik bilinciyle aydınlatılabilir (Lukacs, 1998: 282-284). Aklın kendisi, bir amaç olmaktan çıkıp öznel amaçları gerçekleştirmenin bir aracına dönüştüğünde, ideolojik manipülasyonlara da maruz kalır. Çünkü çıkarların ya da amaçların öznelleşmesi, ideallerin rasyonel temellerinin değil çıkarları uyuşan çoğunluğun tercihlerinin dikkate alınması sonucunu doğurur. "Halk belirli bir kesimin çıkarlarının kontrolü altına girdikçe, çoğunluk da kültürel hayatın hakemi olarak sunulur" (Horkheimer, 2004: 21). Çoğunluğun akıldan yoksun hakemliği, yukarıdaki paragrafta sayılan insani ideallerin ve en başta demokrasinin felsefi temellerini sarsar. "Demokrasinin felsefi temelleri bir kez yıkıldıktan sonra, diktatörlüğün kötü olduğu önermesi sadece bu diktatörlüğün nimetlerinden yararlanamayanlar için rasyonel olarak geçerli bir önerme haline gelir ve bu önermenin kendi karşıtına dönüşmesinin önünde teorik bir engel kalmaz" (Horkheimer, 2004: 20).

Nesnel bakış açısı ise gerçekliğin, akli bir kuruluşu olduğunu, yani bir düzene sahip olduğunu ima etmektedir. Bu nedenle "nesnel akla dayalı felsefi sistemler, her şeyi kapsayan ya da temel bir varlık yapısının keşfedilebileceği ve buradan bir insani amaç kavramsallaştırılmasının çıkarılabileceği inancını" içermektedir (Horkheimer, 2004: 9). *Öznel aklı* (Verstand), var kıldığı düzene uymaya çağıran *nesnel akıl* (Vernunft), öznenin öz-korunması bakımından öznel aklın güçsüzlüğünün sonucu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, nesnel akıl gerçekliğin içinde kurduğu yapıyı hakikat olarak sunar ve bütün özneleri hem teorik hem de pratik bakımdan hakikate itaate zorlar. Böylelikle, nesnel akıl temelli "metafizik sistemler, kısmen mitolojik bir biçimde, öz-korumanın sadece birey-üstü bir düzende, yani toplumsal dayanışma aracılığıyla gerçekleştirilebileceği içgörüsünün" (Horkheimer, 2004: 119) ifadesi olarak okunabilir.

Öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki farklılığı, bir uçurum olarak ifade eden Horkheimer, bunu bir hastalık olarak belirlemektedir. Oysa insan, kendi yaşamını belirleyecekse eğer, aklın algı verilerini düzenleyen yanı ile kendisine amaçlar koyan yanının birbirini dışlamadan karşılıklı konumlanması gerekmektedir. Uygarlığın henüz ilk zamanlarından itibaren bir çatışma görüntüsü veren bu hastalık, Horkheimer için hakikatin kaynağına ilişkindir. Düşünce tarihi boyunca bakıldığında, bu çatışmadan, kimi zaman öznel akıl kimi zaman nesnel akıl güçlü çıkmışsa da, aklın öznel ve nesnel yönlerinin özerkliği her zaman örtük olarak kabul edilen bir durum olmuştur. Horkheimer, 'bir yönün ontolojik ya da epistemolojik varlığının diğer bir yönün varlığına bağlılığı' olarak ifade edilebilecek bu özerklik durumunun, Aydınlanmaya kadar sürdüğünü ima etmektedir. Çünkü ona göre, Aydınlanmacı aklın dine saldırısı, nihayetinde Aydınlanmanın güç bulduğu nesnel aklın ve Metafiziğin yıkımıyla sonuçlanmıştır ki, nesnel aklın yıkımı, öznel aklın özerkliğini zedelemiştir. Horkheimer için Aydınlanmanın nesnel aklı yıkarak kendini temelsiz bırakması ikili bir sonuç doğurmuştur. İlkin dogmatik otoritenin gücü kırılmıştır, ikincileyin her türlü görüşe tarafsız kalınarak göreceliğe yol açılmıştır (Horkheimer, 2004: 13). İlk bakımdan dinden boşalan otorite koltuğuna aklın kendisini yerleştiren Aydınlanma, "kendi öz-farkındalığının son kırıntılarını da kendisine acımadan yok etmiştir. Mitleri parçalayacak kadar dayanıklı olan düşünce kendisini tahrif etmiştir" (Horkheimer, Adorno, 2002: 2; 2000: 16). Aydınlanma diğer bakımdan kapitalist hoşgörüyü yaratmıştır ki, aklın tarafsızlığı olarak ifade bulan bu hoşgörü, aklın içerikle bağını koparmıştır. Özne ile nesne arasındaki uçurumu daha da arttıran bu kopuş, endüstriyel tekniğin, büyücünün uygulamalarının yerine geçmesini (Horkheimer, Adorno,2002: 7; 2000: 24) sağlamıştır, ancak her tür bilinç halinin yansıtıldığı zemini anlamsızlaştırarak şeyleştirmiştir.

> Nesnelleştiren düşünme, patolojik eşdeğeri gibi, konuyla ilgisi olmayan bir öznenin amacının keyfiliğine sahiptir, konuyu unutturarak daha sonra pratikte çıkacak zorbalıklara zemin hazırlar. Faşizmde doruğa ulaşan uygar insanlığın koşulsuz gerçekliği, doğanın ve nihayetinde halkların kendilerini yok eden paranoyak yanılgının özel bir durumudur (Horkheimer, Adorno, 2002: 159; 2000: 234).

Endüstriyel gelişme, bir bakıma "rahat yaşama" anlamında öznenin özgürlüğünü artırmıştır, ancak bu durum özgürlüğün içeriğinde bir bozulmaya neden olmuştur.

Kendiliğinden ve içten gelen davranış yerini, kuralları, zamanı ve biçimi önceden belirlenmiş davranış dizgelerine bırakmıştır.

> Bütün varlık alanlarının bir araç alanına dönüşmesi, bunları kullandığı varsayılan öznenin tasfiyesine öncülük etmektedir. Modern sanayi toplumuna nihilist görüntüsünü veren budur. Özneyi yücelten özneleşme, aynı zamanda onu ölüme mahkum etmektedir (Horkheimer, 2004: 64).

"Çoktan yenik düşmüş bir düşman olan" (Horkheimer, Adorno, 2002: 120; 2000: 182) *özne*nin böylece ölümü gerçekleşmiştir. İnsanın hem fiziksel hem de dışsal doğasının sömürüsüne giden yolun bir uğrağı olan bu ölüm, bilim tarafından umursanmadığı gibi, örtbas edilmeye çalışılmaktadır. Çünkü bilimin özü olan tekniğin hedefi "ne kavramlar ve imgeler ne de anlamanın verdiği keyiftir, tersine yöntemdir, başkalarının emeğini sömürmektir, sermayedir" (Horkheimer, Adorno, 2002: 2; 2000: 16). Özne ile nesne arasındaki mesafede yaratılan teknik rasyonellik, bu nedenle, "egemenliğin rasyonelliğidir, bu rasyonellik, kendisine yabacılaşmış bir toplumun zorlayıcı karakteridir" (Horkheimer, Adorno, 2002: 95; 2000: 147).

> Sanayi toplumunda bireyin kendi kendini-yadsımasının, sanayi toplumunu aşan bir amacı yoktur. Böylesi bir yadsıma araçları rasyonelleştirirken insanın varoluşunu irrasyonelleştirir. Toplum ve kurumları da en az birey kadar bu çelişkinin izlerini taşır. İnsanın hem iç hem de dış doğasının köleleştirilmesi, anlamlı bir güdüye dayanmadığından doğa gerçekte ne aşılmış ne de kazanılmıştır, sadece bastırılmıştır (Horkheimer, 2004: 64).

Batı dillerinde, Latince *subjectum* kökünden türeme kavramlarla ifade edilen *özne*nin sahip olduğu 'başkası tarafından yönetilen' anlamı, gerçekten de epistemolojik bir bağlamda soyutlamanın bir koşulu olarak ortaya çıkan özne ve nesne arasındaki mesafenin, politik olarak egemen ile egemenin hükmü altında bulunan arasındaki mesafede temellendiğini doğrulamaktadır. Bu nedenle, nesnel akıl ve öznel akıl arasındaki dönüşümlerin yarattığı uçurumun hakikat sorununa ilişkin sonuçları ile toplumsal üretim ilişkilerinin tarihsel değişimleri arasında bir paralellik söz konusudur. Bilginin gerçekliğinin hem özne hem de nesne yönünden sınırlılığını ifade eden hakikat sorunu, ya mutlak görecelik ya da mutlak dogmatizmle yanıtlanır. Descartes'in 'şüphe'den 'mutlak ben'e ulaşması; Kant'ın toplumsal yaşama ilişkin bilgiyi hakikat yükleminden yoksun kılması, ama eylemler söz konusu olduğunda 'Ben'in istemesini mutlaklaştırması, hakikat sorununda bu iki ucun bir anda nasıl birbirine dönebileceğini

göstermektedir. Hem Descartes'in hem de Kant'ın 'Ben'i mutlaklaştırma çabaları, oluşmakta olan burjuva hareketine de paralellik gösterir. Hakikatle kurulmuş parçalı bir ilişkinin sonucu olan bu durum, bu nedenle çağın toplumsal durumunun başka bir görüntüsüdür. Horkheimer'e göre, "yetkin içsel bir özgürlük ideolojisinin" sonucu "şeyleştirilmiş birey" kavramıdır (Horkheimer, 1993: 183) ve "toplumsal yaşam ortak çalışmadan değil de esasen malların değişimiyle yürütülen yıkıcı bireysel rekabetten çıktığı sürece" (Horkheimer, 1993: 206) birey merkezi konumunu yitirirken aslında şeyleşecektir.

Şeyleşen bireyin düşünme etkinliği, "sonradan kendi yerine geçebilmesi için yarattığı, özerk, kendi kendine işleyen makineye öykünen bir süreçtir". Teknik bir rasyonellik yaratılarak doldurulan, nesnel akıl ile öznel akıl arasındaki boşlukta sallanıp duran "düşünme makinesi, varolanı kendine bağımlı kıldıkça, varolanın yeniden üretiminden daha körce memnun kalır. Böylece Aydınlanma, hiçbir zaman elinden kurtulamadığı mitolojiye geri döner" (Horkheimer, Adorno, 2002: 19-20; 2000: 40-42). "Her şeyleşme bir unutuş" (Horkheimer, Adorno, 2002: 191; 2000: 286) olduğundan, şeyleşen düşünme kendisini unutmuştur. Horkheimer'in ifadesiyle, "mitolojiden mantığa giden yolda, düşünme kendisine yönelik refleksiyon unsurunu da yitirmiştir, bugün makine çarkı, kendilerini besliyor da olsa insanları sakatlamaktadır" (Horkheimer, Adorno, 2002: 29; 2000: 56). Refleksiyonun yitirilmesi, "aklın kendi kendini anlamasında doğa[nın] sakat bir şey olarak" (Horkheimer, Adorno, 2002: 31; 2000: 57) düşünülmesiyle açıklanabilir. Çünkü "özne, kendi dışındaki dünyayı, o dünyanın kendi duyuları üzerinde bıraktığı izlerden hareket ederek yeniden yaratır" (Horkheimer, Adorno, 2002: 155; 2000: 229). Yeniden yaratılan dünya, gerçek doğa değildir. Böylelikle doğayı kendisinden izole eden bilinç, onu ve dolayısıyla kendisini bütünüyle yalnızlaştırmaktadır. "Antitezi üzerine refleksiyon, yani aklın yaşam biçimi, bilinçli bir tasarım olarak iş görmektedir". Ancak bu tasarı her zaman eksiktir.

> Özne nesneden aldığını artık ona geri vermeyecek duruma geldiği zaman zenginleşmez, tersine yoksullaşır. Her iki yön üzerindeki refleksiyonu yitirir: nesneyi yansıtamadığı (reflektieren) gibi kendisini de yansıtamaz, böylece ayrım yapma kabiliyetini yitirir. Vicdanın sesi yerine sesler duyar; güce yönelik sahip olduğu hırsını bir protokole dökmek amacıyla kendisini içten bir şekilde sınamak yerine, Sion Bilgelerinin Protokollerini başkalarına atfeder. Hem şişer büyür hem de solarak kurur (Horkheimer, Adorno, 2002: 156; 2000: 230).

Öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki gerilimde *refleksiyon*un yitirilmesi, hem özneyi hem de nesneyi sakatladığından hakikatin epistemolojik değeri apriori koşullarla belirlenmektedir. Çünkü özne-dışı koşullar artık yabancıdır. Oysa bilinç durumlarının, toplumsal ilişki biçimleri tarafından belirlenmesi, bilginin değerinin de onun ait olduğu somut toplumsal bağlam içerisinde ortaya konabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, özne ile nesne arasındaki gerilime takılıp kalan *Geleneksel Teori* yerini, bizzat bu gerilimi ortadan kaldırmak amacında olan *Eleştirel Teori*ye bırakmalıdır. Çünkü ancak aklın eleştirel kullanımı, kendisinin ortaya koyduğu bilgiyi, kendi dışındaki toplumsal bağlamlar içerisinde sınayabilir. Eleştirel akıl, kendisinin sahip olduğu tanrısallığın sadece kendisine dair bir öz-farkındalıktan ibaret olduğunun bilinciyle, kendisini otorite olarak sunmaz, aksine sahip olduğu toplumsal koşulları bilince yükselterek, bir düşünme makinesi olmaktan çıkar.

2.1.2. Refleksiyonun Eleştirel Anlamı

Bilimsel araştırmalardaki rolü bağlamında, birbiriyle bağlantılı önermeler bütünlüğü olarak anlaşılan teorinin dayandığı ilkeler, insan ve toplum bilimleri söz konusu olduğunda soruna dönüşebilmektedir. Horkheimer, bu bildik tartışmada, Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori arasındaki çekişme bağlamında saf tutmaktadır. Ona göre kavramsal olarak bakıldığında teori, bilginin özünden hareketle tarih dışı olarak temellendirildiğinde "şeyleştirilmiş, ideolojik bir kategoriye dönüşmektedir" (Horkheimer, 1989: 194). Oysa bilimsel yapılar olarak teorilerin değişimi tarihsel, toplumsal koşullara bağımlıdır. Teorinin ideolojik bir kategoriye dönüşmesi ile bilimin üretim aracı olması arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Horkheimer için pozitivist bilim anlayışı bu ilişkiyi kavrayamadığı gibi, onun dayandığı *olgu* kavramı bile, teorinin ideolojik dönüşümünün sonucudur. Bu nedenle, Horkheimer'in asıl odak noktası, bu ilişkinin metodolojik yönü değil, bilimsel bir yapı olarak teorinin araçsallaşmasının, teori ile gerçeklik, daha doğru ifadesiyle, *theoria* ile *praksis* arasındaki kırılmayı derinleştirmesidir. Teori ve pratik arasındaki ayrılık üzerine temellenen bir bilim, bizzat hizmet ettiği *praksis*'in biçimlendirilmesini kendi ötesinde bir sorun olarak gördüğünden, bağımsızlık anlamında nesnelliği sadece bir hayal ürünü olmaktadır. Horkheimer'e göre böyle bir bilim "zaten insanlıktan vazgeçmiştir"

(Horkheimer, 2004: 242). Oysa nelerin yapılacağını kendi kendisinin belirlemesi, teori ve pratik birlikteliği bağlamında düşünmenin temel özelliğidir.

> Teori, anlamını sadece eş zamanlı bir durumla ilişki içinde kazanan birlikli bir bütündür ve bu bütün bir evrim içinde tamamlanır. Elbette, bu evrim, teorinin kendi temellerini, teorinin en yeni değişikliklerinin yansıttığı nesneyi, yani çağdaş toplumu özsel olarak değiştirmesinden daha fazla değiştirmez (Horkheimer, 2004: 384).

> Teori eğer bir araca indirgenirse, gerçekliği aşmanın bütün teorik araçları, metafizik bir saçmalığa dönüşür. Böylece övülen gerçeklik, aynı şekilde çarpıtılarak, kendi iç mantığıyla daha iyi bir gerçekliğe yol açabilen bütün nesnel özelliklerden yoksun olarak tasarlanır (Horkheimer, 2004: 57).

Ne doğal ne insani gerçeklik ne de insanın bu gerçeklikleri algılama ve düşünme tarzı, tarihsel değişimlerle biçimlenen toplumsal yaşam süreçlerinden soyutlanamaz. Bu nedenle bilimsel teorilerin oluşturulması ve işlevselleşmesi süreci, toplumsal üretim ilişkilerinin biçimiyle açıklanabilir: bilimsel bir teorinin oluşturulması, bir emek sürecidir ve belli bir ekonomiye sahiptir. Toplumsal talepleri karşılamayan üretim, teorik temellerden de yoksundur. Yukarıda da sözü edildiği gibi, insani gereksinimleri ve bunlara dair bilinç durumlarını ortaya çıkaracak bir bilim anlayışını işaret eden bu durum, toplum ile birey arasındaki ayrımı silikleştirmektedir. Çünkü burjuvazinin geleneksel teorisi tarafından bireye biçilmiş toplumsal rol, biçimsel bir özgürlük de olsa önceden belirlenmiş olması bakımdan sınırlıdır. Oysa toplumsal yaşamın tarihselliği, bir belirlenmişliğe sığamayacak durumdadır. Bu nedenle birey, toplum karşısında kendisini mutlaklaştırmak yerine, kendisine eleştirel yaklaşmalıdır.

> Gelecekteki bir toplumda aklı, gerçekten olayların gidişatını belirleyen [şey] konumuna yükseltmek, *Logos*'un gerçeklik olarak hipotezleştirilmesi gibi gizlenmiş bir ütopyadır. Ama aslında, günümüz insanının öz-bilgisi, ebedi olduğu iddia edilen doğanın matematiksel bilgisi değil, yaşamın akla uygun koşullarına ilişkin ilgiler tarafından yönlendirilen bir eleştirel teoridir (Horkheimer, 1989: 198—199)

İnsanın öz-bilgisini yönlendiren Eleştirel Teori, bireyleri, toplumsal kategorileri eleştirerek kabul etmeye çağırmaktadır. Çünkü hakikat koşulsuz bir itaati değil, akılcı bir eleştiriyi talep eder. Bunu da kendisini, özerk bir ego olarak hayal eden, burjuva düşüncesinin refleksiyonu değil, gerçek acılar yaşayan bireylerin eylemleri belirler. Eylemin toplumsal bir eleştiriye dönüşü, biçimsel özgürlüğü değil, gerçek özgürlüğü varsaymaktadır. Çünkü herkes için güvence altına alınan biçimsel özgürlük, insanı

düşüncesinden sorumlu olmamaya iter. Bu durum varsayıldığının aksine, düşünce özgürlüğünün kapsını açmaz, aksine bireyi, kendi düşünmesini, dini kurumlara, toplumsal örgütlere, meslek kuruluşlarına teslim etmeye zorlar. "Her kim mahvolmaktan kaçınmak istiyorsa, bu aygıtın kefesinde tartılırken hafif gelmemeye dikkat etmelidir" (Horkheimer, Adorno, 2002: 120; 2000: 182).

Eleştirel Teori, ne biçimselleşerek özerkliğini kaybetmiş öznenin bir işlevi ne de bireyleri bir araya getiren bir genellik düzeyidir. O daha çok öznesi bilinçli birey (Horkheimer, 1989: 210), nesnesi 'iyi olmayan' olan (Horkheimer, Adorno, 2002: 181; 2000: 268) bir uğraktır. Toplumsal gerçeklerden kopartılan anlam bağlamlarını, sorgulayarak bilince yükselten birey, çoğunlukla doğru *praksis* için neyin iyi olduğunu değil neyin iyi olmadığını belirler. Çünkü toplumsal yaşamın karmaşıklığı, 'iyi olanın' belirlenmesine değil, mevcut anlam bağlamlarının iyi olup olmadığını sorgulamaya izin vermektedir. Horkheimer'in ifadesiyle "pratik hedefleri düşünme aracılığıyla meşrulaştırma girişimi, her zaman başarısızlıkla sonuçlanmak zorundadır" (Horkheimer, 1989: 211). Bu başarısızlığın asıl nedeni, bu girişime yön veren refleksiyonun, düşünme ile pratik olanı birbirinden soyutlamasıdır. Oysa "toplumsal gerçeklikte, düşüncenin gücü kendisi tarafından kontrol edilmez, aksine her zaman kendine özgü yönelim ve eğilimlere sahip çalışma sürecinin bağımsız olmayan bir uğrağı işlevini görür" (Horkheimer, 1989: 212). Bu da Eleştirel Teoriye işlerlik kazandıracak refleksiyonun, teori ile pratiği ayırmayacağını aksine birleştireceğini açıkça vurgulamaktadır.

"Eylem, düşünceden sonra gelen şey, onun bir ilavesi olarak kavranamaz. Her noktada teorinin içine girer ve ondan ayrılamaz. Tam da bu nedenle, saf düşünce burada, sorunun kesin ve güvenilir kavrayışına sahip olma ve onunla bir olma memnuniyetini vermez" (Horkheimer, 1993: 91). Bu konuda kendisinden kuşku duyulan *saf düşünce*, teori ve pratiği ayıran bir bilinç düzeyinde iş gören *ayrıştırıcı refleksiyon*un ürünüdür. Refleksiyonun ayrıştırıcı özelliği, Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanmanın eleştirisi konusunda romantikler tarafından ustalıkla kullanılmış olsa da (Horkheimer, Adorno, 2002: 18; 2000: 39), Eleştirel Teoriye işlerlik kazandıran diyalektik düşünme biçimi, refleksiyonun bu özelliğini içermez. Karşıtlıklar üzerine kurulu bir düşünme biçiminin, nasıl oluyor da 'ayrıştırıcı refleksiyonu' içermediği sorusu haklı olarak sorulabilir. İdealist bir yanılsamanın ürünü olarak değerlendirilebilecek bu sorunun

haklılığı, ancak saf epistemolojik sınırlar içinde söz konusudur. Oysa Horkheimer öncülüğündeki Frankfurt Okulu'nun asıl amacı, diyalektiği bu idealist yanılsamalardan kurtarmaktır. Çünkü ancak idealist yanılsamalardan kurtarılmış diyalektik, görecelik ve dogmatizm arasındaki çelişkiyi aşar (Horkheimer, 1993: 193). Kaynağını deneyimde bulan bir düşünme biçimi bunu başarabilir. Kaynağını deneyimde bulan diyalektik düşünme biçimi, ilk açıdan, göreceliğe saplanarak yitirilen, *toplumsallaştırıcı refleksiyon*u; ikinci açıdan, dogmatizmle yitirilen "dolaysızlığın gücünü kıran refleksiyonu (Besinnung)" yeniden kazanmaktadır.

Geleneksel Teoriye muazzam başarılar kazandıran, doğal olayların teoriden bağımsızlığı durumu, özne-nesne farklılığıyla açıklanabilir. Ancak toplum ve toplumun gelişmesi söz konusu olduğunda bilinçli eleştirel/diyalektik düşünme işlev kazanır. Çünkü toplumun tarihsel kuruluşunun ekonomik ilişkilerin zorunlu sonucu olması, bu kuruluşa yönelik başkaldırıları da ortaya çıkarmaktadır (Horkheimer, 2004: 229). Böylesi başkaldırılar, mevcut düzenden gelecekteki toplum düzenine geçişin yoludur. Böylesi başkaldırıların eleştirel öz-bilinç aracılığıyla gerçekleşmesi, Horkheimer'in ifadesiyle "18. Yüzyıl deneyci Aydınlanması ile günümüz Aydınlanması" arasındaki en temel farklılıktır. Toplumsal açıdan işlevini yitirmiş ilişkilerin; bilimsel açıdan da dogmatik yapıların ortadan kaldırılmasıyla kurulan düzenin aksine "günümüzdekinden, gelecekteki bir toplum düzenine geçiş, öncelikle insanlığın kendisini bilinçli bir özne olarak kurmasını ve kendi yaşam biçimlerini etkin biçimde belirlemesini gerektirecektir. Bugün, ekonomik ilişkilerin bilinçli olarak yeniden düzenlenmesine hala ihtiyaç vardır, fakat teoriye karşı gelişigüzel bir düşmanlık buna ayak bağıdır" (Horkheimer, 2004: 233). *Theoria* ile *praksis* arasında bir gedik açan bu geleneksel ve dogmatik düşmanlığa vurgudan ziyade, konumuz açısından üzerinde asıl durulması gereken, eleştirel/diyalektik bakışla kazanılan *öz-bilinc*in, toplumun kuruluşundaki rolüdür. *Öz-bilinç* (Selbstbewustsein), bireyin kendisini öteki bireylerden farklılaştıran bir farkındalık üzerine kuruludur. Bu farkındalık, bireyin birey olmaklığını tamamladığından, yukarıda da işaret edildiği gibi, *toplumsallaştırıcı refleksiyon*u içermektedir. Başkalarının ilgi ve çalışmasından kendisini farklılaştırarak öz-bilince ulaşan birey, 'Öteki'nin öz-bilincine dair bir farkındalıkla bunu başarır. Bireyin bu başarısı, " 'Ben'in biz ve bizin de 'Ben' olduğu yerde monadların birliği olarak geneli yani toplumu üretir" (Horkheimer, Adorno, 2011: 61-62). Ancak bu, biçimselleşen

bireylerin ortaklıklarını ifade eden bir genellik düzeyi değildir. Böylece farklılaştırarak karşıtlıklar yaratan bir düşünme biçiminin yani diyalektiğin, nasıl oluyor da birleştirici bir refleksiyon içerdiği sorusu yanıt bulmaktadır. Bu yanıt da dolaysızlığın gücünü kıran refleksiyonu işaret etmektedir. 'Öteki'nin öz-bilincine dair bir farkındalık durumunda, 'Öteki'nin öz-bilinci bir nesne konumundadır. Bu konumu benimseyen, "ister derinlemesine ister üstünkörü; ister hipnotize eden ister hor gören her bakış", 'Öteki' karşısında kendi hakikat iddiasını meşrulaştırır. Büyük diktatörler karşısında, büyülenen kitleleri oluşturan bireyler buna iyi birer örnektir. "Dolaysızlığın körleştirici gücüne" boyun eğen birey, karizmatik bir tarzda sunulan hakikat talebini bilinçsizce içselleştirir. Bu illüzyon, "sağlıklı bir öznede dolaysızlığın gücünü kıran refleksiyonu (Besinnung)" ortadan kaldırır (Horkheimer, Adorno, 2002: 161; 2000: 236). Böylece, toplum söz konusu olduğunda, teori ve pratiği birleştiren eleştirel düşünmenin Horkheimer'de, ikili bir refleksiyona işaret ettiği açıktır. İlki 'Ben'in kendi öz-bilincini, 'Öteki'ne yansıtarak kendisini onun öz-biliniciyle özdeşleştirdiği refleksiyon; ikincisi 'Ben'in, başkasının bu özdeşleştirici ama aynı zamanda nesnelleştirici düşünme biçiminden koruyan refleksiyon.

> Dünyaya, nesnelerin dilinden anlamak, onların özünde yatan anlamı çözmek kaygısıyla ve hayatın gizine ulaşmak arzusuyla dopdolu bir özne olarak geldim ve talihsizliğe bakın ki keşfede ede, öteki nesneler arasında bir nesne olduğumu keşfettim sonunda. Bu ezici şeyleşmenin ortasında kıstırılmış olan ben, yalvaran bakışlarla başkalarında arıyorum kurtuluşumu. Onların kurtarıcı bakışları ansızın un ufak olan, hiçliğe dönüşen gövdemi yalayarak yittiğini sandığım bir canlılık, bir hafiflik veriyor bana (Fanon, 2009: 119).

Horkheimer'de refleksiyonun ikili işlevi ile Fanon'un bu pasajı arasındaki paralellik, Fanon'un Frankfurt Okulu üzerindeki etkisine iyi bir örnektir.

> İnsani yaşama özseldir yani salt tesadüfi bir birlikte yaşama değildir. Ama bununla da sosyal yaşamın son halkası olarak birey kavramı sorunlu hale gelmektedir. İnsan, esas olarak, ilgili diğerleriyle, o her ne ise yalnız onun aracılığıyla varolabilmekte olup; sonuçta parçalanmazlık ve biricik olma ile belirlenemez, aksine öteki ile gerekli ortaklıkları oluşturabildiği ve onlarla yaşamını paylaşabildiği sürece varolabilir (Horkheimer, Adorno, 2011: 54).

Nesneler dünyasında bir nesne olduğumuza dair farkındalık yaratan bilinç anı ve şeyleşmeden kurtulmaya çabalayan toplumsal bilinç anı, eleştirel refleksiyonun iki farklı işlevidir. Bu işlevler, Lukacs'ın tekile ve insan türüne ait öz-bilinç arasında

yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Tekile ait öz-bilinçten insan türüne ait öz-bilince geçişi, insanın kendisine bir dünya kurmasının koşulu olarak sunan Lukacs'ın (Lukacs, 1992: 121-169) aksine, Horkheimer, bu iki farklı işlevin önceliği ya da sonralığını sorunu etmektedir. Horkheimer'e göre *eleştirel refleksiyon* her zaman eksik kalacak bir bilinç düzeyinde iş görmektedir. Çünkü "düşünce, kendi öz-seyrine dalıyor ve refleksiyonda bulunuyor olsa da, kendi içinde nesne yaşamını kopyalamaya ve kendisini ona uydurmaya ne denli çalışırsa çalışsın, eş zamanlı olarak üzerine düşünülmüş nesne hiçbir zaman olamaz" (Horkheimer, 1993: 189). Klasik epistemolojinin de işaret ettiği bu zorluk, Eleştirel Teori bakımından, kavramların ve olguların kavramsallaştırılmasının teori ile pratik ilişkisi bağlamındaki önemine açıklık getirmektedir. Self-refleksiyonla ulaşılan bilinç düzeyinin hiçbir zaman mutlaklığa erişememesi, onun aracılığıyla elde edilen kavramları da zorunlu kılmaz. "Akış içinde yeniden belirlenecek, uyumlaştırılacak ve iyileştirilecek olan doğru eylemin koşulunu oluşturan" kavramlar (Horkheimer, 1993: 189), toplumsal olguları zorunlu olmayan tarihsel bağlamlarla ortaya koymaktadırlar. "Bunun bile pozitivist skolastiğin hayal edebileceğinden çok daha geniş imaları olduğunu" vurgulayan Horkheimer'e göre eleştirel refleksiyon, ayrıca olgu kavramının kendisindeki gelişimi ve göreliliği de kavrayarak (Horkheimer, 2004: 56) eleştirinin güncel koşullarını sınamaktadır. Bu nedenle "eleştirel düşüncenin etkisiyle ortaya çıkan kavramlar, bugünü eleştirirler" (Horkheimer, 1989: 218).

Nihayetinde açık olan şudur ki, Horkheimer için eleştirel refleksiyonun *öz-koruyucu* ve *özdeşleştirici* iki farklı görünümü ya da ilkesi vardır. Kaldı ki yine Horkheimer için, refleksiyonun öz-koruma ilkesiyle birleşmesi, bireyin yükselişinin önemli bir aşamasıdır. Horkheimer, Aristoteles'in yurttaşlarda bulunması gereken doğal özellikleri incelerken söylediklerini (Aristotle, 1959: 563-565; 1327b 20-30) bu aşamanın ifadesi olarak sunar. Avrupalının cesareti ile Asyalının zekasına sahip Yunan yurttaşı böylece öz-koruma ilkesi ile refleksiyonu kendisinde birleştirmiştir. Bu nedenle, Antik Yunan'da devletin bireyden önce gelmesi bile, bireyin yükselişini durduramamıştır (Horkheimer, 2004: 89). Refleksiyonun yükselişi, kapitalizm döneminde biçimsel özgürlüğün ortaya çıkışıyla sekteye uğramıştır. Çünkü bireyleri ortaklaştıran nesnel akıl düzeyi, özgürlüğün biçimselleşmesiyle yitirilmiştir ki bir ortaklığı ifade eden vicdani bilinç böylesi bir düzeyi işaret etmektedir. Horkheimer ve Adorno'ya göre "Ben'in

kendi dışındaki tözsel şeylere yönelik fedakarlığından ve başkalarının endişelerini yerinde görme yeteneği" olan vicdani bilinç algı ve imgelemden çok refleksiyonu içermektedir (Horkheimer, Adorno, 2002: 193; 2000: 289). Bu nedenle, aklın biçimselleşmesiyle yitirilen, vicdanın karşılığı olarak kullanılan *conscience* ve *Gewissen* kavramlarının barındırdığı *refleksif bilinç* halidir. Eksik eğitimle iş piyasasında uzmanlaşmanın, bilincin bilgiye indirgenmesinin ve kişiliğin metaya dönüşümünün, kapitalist süreçte nesnel aklın yerini alması, self-refleksiyonun yitirilmesinin (Horkheimer, Adorno, 2002: 163; 2000: 236) sonuçlarını ağırlaştırmıştır. Zaten bireyin üretim sürecinde hem kendi bedeniyle hem de başkasının bedeniyle kurduğu ilişkiyi belirleyen irrasyonelliği ve adaletsizliği sürdüren vicdani bilincin bu refleksiyondan yoksunluğudur (Horkheimer, Adorno, 2002: 193; 2000: 289). Dolayısıyla asıl anlamda birey, kendisini 'Öteki'lerden farklılaştırarak yalıtan ve onlar karşısında kendisini mutlaklaştıran refleksif bilince değil, aksine kendisini 'Öteki'nin sömürüsünden koruyan ama bu yolla kendisini 'Öteki'yle ortaklaştıran bir refleksif bilince sahiptir. Demek ki, Horkheimer'in teori ve pratiği birleştirmek amacında olan eleştirel refleksiyonu, bireyden topluma doğru uzayan bir çizgide iş görmektedir. Bu da bu tarz bir refleksiyonun, Adorno'nun toplum teorisinde nasıl bir görüntüye sahip olduğu sorusuna akla getirmektedir.

2.2. ADORNO: TOPLUM ANALİZİ OLARAK ELEŞTİRİ

Yaşamı ütopik koşullarla karşılaştırmanın yaşama faydasızlığı kabulü, Eleştirel Teorinin temel karakteristiklerinden biridir. Yine de bu kabul, gelecekte kurulabilecek daha iyi bir dünyaya kapıları kapatmak anlamı taşımamaktadır. Jay'ın deyimiyle, "eleştirel teori, bugünkü çelişkilerin ve gelecekteki olabilirliklerin totalitesini göz önünde tutmakla birlikte, çok fazla genel ve soyut olmayı da kabul edemezdi, etmiyordu. Eleştirel teori çoğunlukla bütünü anlamak için bütünün somut tikellerde yer almış bulunan halini incelemekteydi" (Jay, 1989: 125). Sakatlanmış bir yaşam olan bütünün, bilim, din, sanat ve felsefe gibi tikel halleri, hiç de umut verici değildir. Frankfurt Okulu, bu umut verici olmayan halleri, ütopik koşulları dikkate almaksızın eleştirmektedir. Çünkü tarihsel olarak değişen toplumsal koşullar, bu koşullar içinde anlam kazanan yaşamın mutlaklığını engellemektedir. Bu nedenle yaşam *praksis*'inin anlamı artık "üretim

araçlarının üretimini artırmak" biçiminde teorileştirilemez (Adorno, 1990: 117). Adorno için mutlaklaştırılmış böyle bir *praksis* içinde yanlış davranan insan, ancak düşünmede çıkar yol bulabilir. Bu düşünme, kendinden ötesini aydınlattır ve varacağı sonucu öngöremediğinden bir şeyin aracı olarak işlevselleşemez.

Bu bakımdan teori ve pratik ilişkisinin düğümlendiği "kendi hayatımı nasıl yaşamalıyım?" sorusunun, Horkheimer ve özelikle Adorno tarafından Epikürcü değil de Sokratik bir tarzda yanıtlandığı söylenebilir. Kendi yaşamı için iyi olanı, self-refleksiyonla bilince yükseltmeyi öğütleyen bu tarz, iyi olanın ne olduğunu öğretmeye hiç de istekli olmayan bilgenin tarzıdır. Horkheimer ve Adorno'nun bu konudaki politik duruşları tartışılır olsa da (Chambers, 2004: 223), bu çalışmanın konusu açısından, Adorno'nun self-refleksiyona dayalı bir bilinç eleştirisiyle, bireyi toplum karşısında meşrulaştırma girişimi önemlidir. Adorno, sürekli bir üretim-tüketim döngüsü içinde sıkıştırılmış yaşamaları yaşamaya zorlanan bireylerin ıstırabından, bu yaşam koşullarını olumsuzlayan bir felsefe çıkarmaktadır. Özellikle karanlık zamanlarda, felsefede melankolik iddiaların her zaman olmuş olması, toplumsal üretim koşullarından bilinç düzeylerine doğru eleştirel bir çizgide ilerleyen negatif diyalektik, bireyin self-refleksiyonunu kurtuluş olarak gösteren Adorno'nun felsefesinin önemini gösterir niteliktedir (Kompridis, 2006:271-272). Üstelik Adorno'nun iddia edilen melankolik sıkıcılığı, onun doğru söylemediği anlamına da gelmemektedir (How, 2003:172-175).

2.2.1. Olumsuzlayıcı Düşünme ve Benlik

İlkçağlarından itibaren, felsefe, düşünceye olumsuzu olumsuzlama misyonu biçmektedir. Diyalektiğin belirlenimlerinden vazgeçmeden, düşünceyi bu misyondan kurtarmayı amaçlayan Adorno'nun negatif diyalektiği, özlenen bir felsefi kavrayışı yeniden canlandırmak niyetindedir. Bu kavrayış, Benjamin'in "değişimlerin en göze çarpmayanını anlamak" biçiminde ortaya koyduğu şeyi amaçlamaktadır (Benjamin, 2002: 39). Bu bakımdan, Benjamin'in açtığı ve soyutlamanın çoraklığından somut anlamda bir felsefileştirmeye varan patikayı belirginleştiren Adorno, yaşamın sakatlığını, düşüncenin onu sadece yorumlamasına bağlamaktadır. Birbirleri arasında geçişlere izin verse de *theoria* ve *praksis*'i ayıran her felsefi yorum, yaşamın sakatlığını meşrulaştırmaktadır. Bu nedenle Adorno'ya göre, "öngörülebilir bir gelecek için

oyalanan *praksis*, artık, kendini tatmin eden spekülatif düşünceye karşı bir başvuru merci değildir, fakat dönüşmekte olan *praksis*'in ihtiyaç duyduğu en önemli şeyin başıboş duran eleştirel düşünce olduğu da sıkışmışlığı aşmanın önündeki sözde engellerdendir" (Adorno, 1970a: 15).

Adorno için Kartezyen felsefenin bilgisel deneyimin "yanıltıcı bir resmini" sunmasından bu yana, geleneksel felsefe, *theoria* ve *praksis* arasında kapanması zor bir uçurum açmıştır. Yine de *praksis*'in önceliğinden *theoria* nefretine giden kısa bir yol bulunmuştur. Diyalektik yapısı bakımından takdiri hak etse de idealist özü bakımından, düşünmeyi mutlaklaştıran Hegel bile, bu yola girmekten kendini alıkoyamamıştır. "Düşünmek, insanın düşünmesi" (Adorno, 1940: 10-11) olduğundan, bilgi süreci "önyargılardan, kanılardan, apansız cesaretlenmelerden, kendi kendini düzeltmelerden, ön varsayım ve abartılardan" oluşmaktadır (Adorno, 2005: 80). Saydam ve saf olmayan bu süreç mutlak da olamayacaktır. Özne ve nesne özdeşliği üzerine kurulu *mutlak bilme*, dünyayı tek bir ilkeden çıkarma ve onunla açıklama isteğinin ürünüdür. Adorno'ya göre, bu istek "iktidara direnmek yerine onu gasp etmek isteyen kişinin tutumudur" (Adorno, 2005: 89). Adorno bununla, mutlak özdeşlik ve dolayımsızlık sayıltısına sahip fenomenoloji ile böylesi bir sayıltıyla siyasal egemenliğini sürdüren burjuva düşüncesi arasındaki özsel bağı vurgular. Özdeşlik düşüncesinin bu günahı, Adorno'yu *özdeşmezlik ilkesi*ne dayalı *negatif diyalektiği* kurmaya itmektedir. Ancak Adorno'nun negatif diyalektiği yine de "başlangıç noktası itibariyle özdeşlik felsefesinin en yüksek kategorilerine bağlıdır" (Adorno, 1970a: 150). Özne ve nesne dolayımıyla başlayan negatif diyalektik, özdeşmeyen üzerine odaklanmaktadır. Böylece negatif diyalektik, ilk olarak, özne ve nesne özdeşliği üzerine kurulu bilme biçimine saldırmaktadır. Aristoteles'in tanıma ilişkin sunduğu, 'tanımlanan tanımda yüklem konumunda olamaz" kuralı gereği, klasik bilme biçimi özne için tanımsız olanı, ona eş değer başka kavramlarla tanımayı amaçlar. Tanımda kullanılan kopula, tanımlananı belirler ve onun başka türlü olamayacağını belirtir. Bu anlamda, özdeşlik ilkesine dayalı düşünme biçimi, kavramsal belirlenmişlikler içinde sıkışacaktır. Oysa "özdeş olmamanın sürekli bilinçliliği" olan negatif diyalektik düşünme, kavramların yetersizliğine inandığından (Adorno, 1970a: 17) sürekli bir süreçtir. Kavramlar, öz-eleştiriyi belirleyip iletilebilir kıldığından, öz-eleştiriye dönüşen felsefi refleksiyon, diyalektik düşünmenin ufkuna bağımlı olacaktır (Honneth, 1993: 63). Yine de Adorno'ya göre, özdeşlik ilkesine

tutkusunda dolayı, "farkından olmaksızın öz-bilinçliliğin üstün felsefi bilgisini ortaya koysa da Hegelci diyalektik, kendi çözünmemiş ve korumasız niteliği içinde kendi olanaksızlığının yegâne hakikatini keşfeder" (Adorno, 1993a: 13).

İçeriğin biçime heba edilemeyeceğini ve içeriğin belirlenmemişliğinden dolayı diyalektiğin, biçimin aksine içeriğe yöneldiğini düşünen Adorno (Adorno, 1970a: 66) için bu bakımdan diyalektiğin yegane hakikati, düşüncenin olumsuzlanmasıdır. Çünkü içerikte söz konusu olan şey, benzerlik ve birlik fikri üzerinden olumlanmamakta, aksine, farklılık ve çokluk fikri üzerinden *olumsuzlanmak*tadır. "Her yerde benzerlikler görmek, güçsüz gözlerin işidir" diyen Nietzsche'nin bu söylemini ilke edinen Adorno için, çelişkiler üzerine iş gören negatif diyalektik, düşünmenin self-refleksiyonunu, yani düşünmenin kendi üzerine ve kendine karşı düşünmesini talep etmektedir (Adorno, 1970a: 357). Negatif diyalektiğin bu talebinin ontolojik dayanağı, "bilincin, self-refleksiyon aracılığıyla, gerçekliği yakalamak konusunda başarısızlığını anımsaması" (Adorno, 1993a: 72) ve bu nedenle, "ancak refleksiyon aracılığıyla kendi ötesine geçebilmesi[dir]" (Adorno, 1993a: 73). Kendi üzerine bükülen düşünme biçimi (Adorno, 1970a: 145), kendisinin hakikat karşısındaki konumuna ilişkin bir öz-farkındalık geliştirdiğinden eleştireldir. Böylece, "hiçbir zaman bütünüyle doğru olmayan bir şeyi, doğru" varsaymakla suçlanan öznellik, refleksiyon aracılığıyla hakikate dayanak sağlar (Adorno, 1993a: 36-39).

Tümel karşısında tikeli, bütün karşısında parçayı, nesnellik karşısında öznelliği ve toplum karşısında bireyi ezdirmemek kararlığına sahip olan Adorno, bu uğurda felsefeye önemli görevler yüklemektedir. Kant'tan bu yana, felsefenin bilim karşısındaki başarısızlığı, onu "yaşamlarımızı kontrol eden modern tekniklerle" uyuşmamaya zorlamaktadır. Böylece felsefe, "uzmanlaşmaya yönelik genel eğilime kapılarak, kendisini, bütün spesifik içeriğinden yalıtık, uzmanlaşmış bir disiplin olarak konumlandırmaktadır" (Adorno, 1998: 6). Felsefenin kendi içine kapanarak saflaşmasıyla sonuçlanan bu durum, onu aynı zamanda toplumdan da yalıtmıştır. Adorno için felsefenin bu yalıtılmışlığı, onun kurucusu olan "uzmanlaşmış bilginin buyruklarına boyun eğmeyen entelektüel özgürlük" ilkesine bir ihanettir. Felsefe artık, bu utangaç tavrından vazgeçerek, modern bilimin bütün sayıltılarına karşı direnmeli ve maddi dünyanın bilinçsizce olumlanmasına karşı çıkmalıdır.

> Felsefe, bütünsellik ve kendisinin hakikat kaynaklı olduğu iddiasından vazgeçtiğinde bütün geleneğiyle çatışmış olacaktır. Bu, felsefenin, kendi aldatmacasının yerine gerçekliği koyabilmesi, kanıtlayıcı doğrulamanın sıkı örüntüsüne dayanan öz-yeterliliğin üstesinden gelmek için ödemek zorunda olduğu bedeldir. […] Her şeyden öte, felsefe buyruğundaki Mutlaklık imgesine daha fazla sorumluluk duymamalı, düşünceye ihanet etmemek amacıyla onu düşünmeyi yasaklamalı, ama aynı zamanda hakikat kavramını hiçbir şeye kurban etmemelidir. Bu karşıtlık felsefenin öğesidir ve onu negatif olarak belirler (Adorno, 1998: 7).

Adorno'nun, kendi yapıtlarında olduğu iddia edilen (Bowie, 2003: 239), keskin bir eleştirel kavrayışın, felsefi yargıların kesinliğiyle örtüşüp örtüşmediği sorununun farkında da olduğu rahatlıkla görülebilir. Felsefeyi, birbiri karşısında duran filozofların eleştirel düşünceleriyle ilerleyen "tasarımsal düşünme" biçiminde ortaya koyan Adorno, negatif diyalektiği de "tasarım analizinin bir başarısı" olarak belirlemektedir (Adorno, 1970a: 40). Bu anlamda "verili bir kuramı olduğu gibi kabul etmekten ziyade problemi ve onun tanıtlamalarının birliği olarak eleştirinin" felsefe tarihinin kurucusu olduğu iddia edilebilir (Adorno, 1998: 8). Mevcut durumu ve arkasındaki düşünce yapısını eleştirmekle işlev kazanan felsefe, onu sürdürmeyi amaçlayan *praksis*'le uyumlu hale getirilemez. "Akla yatkın ve politik olarak olgun bir insanlık üretmek amacındaki *praksis*, bütünselliği kendi hakikatsizliği içinde düşünebilen bir teoriye sahip olmadıkça, felaketin büyüsü altında kalacaktır" (Adorno, 1998: 14). Negatif diyalektikle iş görecek bir felsefenin üstleneceği eleştiri görevi, toplumun yeniden üretimini üstlenen *praksis*'i, bu büyüden koruyacak tılsımdır. Ancak felsefi refleksiyonun yetersizliğinden dolayı, felsefe bu görevini henüz hakkıyla yerine getirememektedir. Toplumun kuruluşunu hiçbir zaman belirlememiş olan *özgürlük* ve *aklı* öne çıkaran geleneksel felsefe, bunları bir ideolojiye dönüştürerek, topluma dair bir soruşturmayı engellemiştir. Toplumsal düzenin değişebilirliğine odaklanarak onu göreceleştiren ve onu dönüştüren bir teori, Horkheimer'in ifadesiyle metafizikle eş tutulan düşünmeyle olanaklıdır. Böylesi bir düşünmeyse, özgürlük ve akılla değil ancak *eleştirel refleksiyon*la tarif edilebilir.

Özgürlük ve akıl kavramlarını öne çıkararak, toplumun kuruluşundaki düşünme biçimlerini metafizik olarak yaftalayıp, yok sayan Aydınlanma, her ne kadar ilk aşamasında *eleştiri düsturu*na sahipse de, düşünmeyi saflaştırarak onun self-refleksiyonunu bastırmıştır. Aydınlanmanın şiarı olmuş Kant'ın "kendi aklını kullan" öğüdü bile, aklın kendi içeriğini ifşa edecek bir self-refleksiyonu değil, kendi dışında hiçbir otoriteye boyun eğmemesini buyurur. Böylece, "egonun gözünü budaktan

sakınmayan öz-eleştirisi, yerini başkasının egosunu teslim alma talebine bırakır" (Adorno, 2005: 64). Adorno için, negatif diyalektik temelli felsefe, öncelikle, Aydınlanmanın bastırdığı bu self-refleksiyonu açığa çıkarmalıdır. Auschwitz'deki öldürme endüstrisiyle doruğa ulaşan toplumsal düzeni olumlayan felsefe, ancak böylelikle, kefaretini ödeyebilir. Felsefe, toplumsal bilincin eleştirisini yaparak, bu endüstrinin, yaşadığımız çağda bile, insanlığa yönelik toplu bir ölüm tehdidi olduğunu gösterebilir. Özdeşlik düşüncesinin pratik alana yansıması, her şeyi birbirine benzeten kültür endüstrisinde, bilim ve teknolojiyi, ideolojiye dönüştürmüştür. Bu bakımdan ideolojinin karşıtının kesinlikle hakikat ya da teori olamayacağını gösteren ve özdeşmezlik ilkesi üzerinden farklılıkları vurgulayan Adorno, post-yapısalcılığın müjdeleyicisi olarak görülmektedir (Eagleton, 1991: 126). Fakat bir müjdeleyici olmaktan öte, negatif diyalektik, esasında kapitalist üretim tarzıyla nasıl bir sona yaklaştığını fark etmeden, öz-koruma odaklı dogmatik düşünmeye mahkum edilmiş insanlığa bir umut ışığıdır.

> Düşünce kendisinin nasıl düşündüğünü unuturken aynı zamanda kendi bekçisine de dönüşür. Düşünmek, artık, bir kimsenin her an düşünüp düşünmediğini kontrol etmekten başka bir şey değildir. Bu nedenle bunalım hissi bile, görünüşte bağımsız entelektüel bütün üretimlerden –hem sanatsal hem de teorik– ileri gelmektedir. Toplumun kendisi hapsedilmiş olduğu sürece, aklın toplumsallaşması da onu cam bir kafese kapatıp yalıtmaktadır. Düşünce, ilk zamanlar dışarıdan dayatılan görevleri içselleştirirken, bugün onu dışarıdan kuşatan aygıtla bütünleşerek kendisini asimile etmektedir ve böylelikle ona ilişkin ekonomik ve politik hükümlerin bile yürürlüğe girmesi beklenmeden, mahkum edilmektedir (Adorno, 2005: 197).

Diyalektiği, "insanları dilsizleştiren dünyaya" karşı olumlayıcı özelliğinden arındırmayı amaçlayan negatif diyalektik, açık ifadesiyle, düşünmenin self-refleksiyonuna tutunmaktadır. Toplumdaki gelişmelerin yaratığı zorunluluklar ve eleştirel refleksiyonun baskısı, idealizmi kültürel bir araca dönüştürmüş olsa da Hegel'in idealizmindeki eleştirel refleksiyon, onun epistemolojik olanaklara sıkışıp kalmasını engellemiş ve felsefeye içsel bir görü kazandırmıştır (Adorno, 1993a: 65). Hegel'in diyalektiğini bu bakımdan önemseyen Adorno'ya göre, "self-refleksiyona rağmen yine de, 'refleksiyon' ve 'refleksiyon felsefesi' (Reflexionsphilosophie) gibi ifadeler ve eşanlamlıları, Hegel'de aşağılayıcı bir tona sahiptirler" (Adorno, 1993a: 71). Tekili evrenselden farklılaştıran self-refleksiyonun, tekil ve evrenseli özdeş sayan Hegel'deki değersizliği, olumsuzlanmanın olumsuzlanması anlamında olumlu bir diyalektiğin

sınırları içerisinde anlaşılabilir bir durumdur. Ancak materyalist diyalektiğe tutkun olan Adorno, bunun tekilin ve evrenselin özdeşliğinin aşılmasıyla mümkün olduğunun farkındadır. Bu nedenle Hegel kendi mantığının zorunlu sonucu olarak, bireyi devlete mahkum ederken, Adorno, negatif diyalektiğini, yeni bir birey kavrayışıyla sonuçlandırmaktadır. "Öznelliğin dolayımlanabilmesi için eninde sonunda gerekli olan toplumsal öğenin unutulmaması gerektiğini" (Jay, 1989: 109) vurguladığından, Adorno'nun bu kavrayışı, insanı anlamak konusunda, Marxist kabullere dayanmaktadır.

Artı değeri üretimin amacına dönüştüren endüstriyel üretim tarzı, kazanç elde etme güdüsünü, bütün kültürel öğelere yerleştirerek, toplumu deforme etmektedir. Yine de bu çalışma, toplumdaki bu dönüşüm sürecine değil, kültürün ticarileşmesiyle gündelik yaşama egemen olan rasyonellikten hareketle, toplumsal öznenin bilincinde ve kişiliğindeki dönüşüme odaklanmaktadır. Bu rasyonellik, belirli bir kültürel nesnenin yeniden üretimiyle ilgili olması ve o nesneye her zaman dışsal kalması anlamında *teknik*; o kültürel nesnenin değerini bir başka şeye göre belirlemesi anlamında *araçsal*dır. Kültürel nesnenin değerinin araçsal olarak belirlenmesi (Horkheimer, Adorno, 2002: 128;2000: 192), *praksis*'in amacı olan 'iyi yaşam' fikrinin üstünü örtmektedir. Durmadan yeniden üretilen insani ihtiyaçları karşılamayı vadeden kültür endüstrisi, "cennet diye her zaman aynı günlük dünyayı sunmaktadır" (Horkheimer, Adorno, 2002: 113;2000: 173). Kültür ile toplum arasındaki bu bağ açıkça kavrandığında, kültürleşme ya da uygarlaşma olarak adlandırılan sürecin bireyin bilincini nasıl dönüştürdüğü anlaşılabilir (Adorno, 1997: 19-34). İnsanlar adaletsizliği yarattığı acılara ortak olduklarını fark ettiklerinde, Adorno'nun ifadesiyle "kavurucu bir utanç duyacaklardır. İnsanlar, bunu yapmak yerine, görünüşte bir tatlılıkla, kendi özlerini sakatlayan ve bunu da açıkça yapan şeye bağlanmaktadırlar" (Adorno, 2005: 147). Böylece toplum, durmadan yeniden üretilen isteklerini doyurmaya yönlendirilerek yönetilen bireyin bilincinde 'katı bir yasa'ya dönüşmektedir. Birey kendi yaşantısının hakikiliğinin farkındadır, ama "daha derin psikolojik nedenler" onu, toplumun ona sunduğu kalıplaşmış yargıları benimsemeye zorlamaktadır. "Bunu da kalıplaşmış yargıları kendi kişiliğinin bir ifadesine; kalıplaşmış yargılara karşı olan öğeleriyse soyut bir yükümlülüğe dönüştürerek gerçekleştirmektedir". Kendi kişiliğinden kaynaklı istekler uyarınca eylemde bulunurken, arkasında güçlü bir toplumsal desteğin olduğunu fark eder ve "bağımsız bir kişi olarak davrandığını iddia eder" (Adorno, 1950: 628).

Adorno'nun *önyargılı tip* dediği bu kişiliğin temel karakteri olan önyargı, "kendi esas içeriğine göre, nesnesinin özgün doğasıyla ancak yüzeysel olarak ilgilidir" (Adorno, 1950: 612). Çünkü zaten birey, önyargının yönelik olduğu şeyi bizzat deneyimlemediği için önyargılıdır. Yine de Adorno, önyargının bir yaşantı deneyimiyle aşılamayacağını düşünmektedir. Ona göre, "kapılaşmış yargılar, yaşantılarla 'düzeltilemez'. En yalın ve klinik manada art niyetli fikirlerin büyümesini engellemek için deneyim edinme yeteneği yeniden düzenlemelidir" (Adorno, 1950: 617). Bu konuda bir çözüm sunup sunmadığına bakmaksızın, Adorno'nun bu tespitinin, önyargının kişilik üzerindeki etkisinin bütünüyle irrasyonel olmadığı (Adorno, 1950: 618) kabulüne dayandığı söylenebilir. Toplumsal açıdan kabul görmüş önyargılar ile özgürlük ve eşitlik idealleri arasında bir çatışma biçiminde tarif edilen *faşist kişilik sendromu*, bu çatışmayı, önyargısını Egoya dönüştürerek rasyonelleştirir ve "aşırı kişinin Egosu, dizginlenmemiş saldırganlığın şiddetle cezalandırıcı aracına dönüşür" (Adorno, 1950: 637).

Adorno, önyargılı kişilik yapısının oluşumunda sadece ekonominin değil, politik ve kültürel yapının da belirli bir role sahip olduğunu düşünmektedir (Adorno, 1950: 654-655). Şüphesiz, bu durum, onu, bütün değişimleri ekonomik koşullara bağlayan ortodoks Marxistlerden ayırmaktadır (Jay, 2001: 107-111). Adorno'nun bu ayırıcı özelliği, çalışma alanlarında da kendisini göstermektedir. Toplumsal sorunlara çare arayan politik araştırmalardan ziyade, kültür, toplum ve kişilik üzerine yoğunlaşan Adorno, "toplumsal denetim" ve "teknolojik yoğunluk" aracılığıyla standartlaşan kültürel yapının, kişiliğin yanı sıra, bireyin düşünme alışkanlıklarında da yansıtıldığını düşünmektedir (Adorno, 1950: 655). Bilgisizlik ve kafa karışıklığı sonucunda kişilikte gerçekleşen dönüşüm, bireyi politik deneyimden yoksunlaştırmaktadır. Çünkü bilgisizlik ve kafa karışıklığının getirdiği zihin yapısı, politik ve ekonomik alanla, sadece yabancılaşmış bir şekilde ilişki kuran özneye aittir.

> Bireysel yaşama yabancı ve büyük ölçüde bireysel karar ve eyleme ermenin ötesinde olsa da politika ve ekonomi, bireyin kaderini kati surette belirlemektedir. Şu anki toplumumuzda, her şeyi kapsayan toplumsal örgütlenme ve topyekûn savaş çağında, en naif kişi bile, politik-ekonomik alanın etkisinin farkındadır. Bu nokta öncelikle savaş durumuna bağlı olsa da, kelime anlamıyla bireyin yaşamı ve ölümü, görünüşte uzak olan politik dinamiklere bağlıdır (Adorno, 1950: 663).

Adorno'ya göre, bilgisizlik ve kafa karışıklığı temelinde, bir kişilik geliştiren birey, aslında hiç anlamadığı toplumsal sorunların üstesinden gelmek için belirli uyum

teknikleri oluşturmaktadır. “Kaba ve aldatıcı” da olsalar, bireyin “karanlıkta yol bulmasını sağlayan” bu tekniklerin ikili işlevi vardır.

> Bir yandan, onun için gerçekten donanımlı olmasa da, bireyden bir duruş sergilemesi beklendiğinde, bunu onun için olanaklı kılan bir tür bilgi ya da bilginin yerine geçecek bir şeyler sağlamaktadırlar. Diğer yandansa, bir çeşit entelektüel güvence yanılsaması, alttan alta, kendi görüşlerinin yetersizliğini hissetse bile bireye, sadık kalacağı bir şeyler sağlayarak, kaygı ve belirsizlik hissinin üstesinden gelmektedir (Adorno, 1950: 664).

Böylece birey, ya *klişeleştirerek* ya da *kişiselleştirerek* belirli bir toplumsal sorunun üstesinden gelmektedir. Her iki durumda da topluma yabancılaşmış bir özne olarak bireyin bilinç durumu, hiç de gerçeği yansıtmamaktadır ki, görünmemesi için üstü örtülen zaten budur. Kişiselleştirme ve klişeleştirme aracılığıyla kafa karışıklığı ve bilgisizliğinin üstesinden gelen otoriteryan kişilik, öylesine bir savunma mekanizması geliştirmektedir ki, kendisi toplumsal baskından acı çekmiş de olsa, “diğer mazlumlarla birlik olmaktan çok, sık sık bu baskıyı başkalarına aktarma eğiliminde olabilmektedir" (Adorno, 1950: 612).

Otoriteryan kişiliğin, Ego tarafından yönetildiğini düşünen Adorno, bireyin itaatten haz alarak topluma uyum sağladığını iddia eder. Bu nedenle Adorno'ya göre, otoriteryan kişilikte, *mazoşistik* ve *sadistik* eğilimler birlikte bulunur. Oidipus kompleksinde, anneye duyulan aşk, tabuya; babaya duyulan nefret, sevgiye dönüşmekte ve bu dönüşüm Egoyu yaratmaktadır. Nefretin sevgiye dönüşmesi hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmediğinden, otoriteryan sendrom, babaya duyduğu nefreti mazoşist ve kendisine benzemeyene yönelik sadisttik tepkilere dönüştürür (Adorno, 1950: 759). Otoriteye duyulan inanç ile toplumsal açıdan zayıf görünen 'kurban'lara yönelik saldırıların birlikteliğini, bunu kanıtı olarak gösteren Adorno, bu sendromda klişeleştirmenin, bireyi toplumsallaştıran bir araç olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan birey, bu araç sayesinde, kendi *libidinal enerjisi*ni Egonun emrine sunduğundan, klişenin kendisi bütünüyle kişiselleşmektedir. Otoriteryan kişilik ile Oidipus kompleksinin sado-mazoşisttik dışavurumları arasındaki bu kökensel ilişki, Adorno'yu, bilinç eleştirisini psikolojik bir açıdan yapmaya zorlar niteliktedir. Ancak psikolojiye bulaşmanın çeşitli tehlikelerinin farkında olan Adorno, bireyin özgürleşiminin bağlı olduğu bilinç eleştirisini psikanaltik bir teoriyle değil, estetik bir teoriyle sonuçlandırmaktadır. Çünkü kültür endüstrisinin etkisiyle, "*status quo*'yu ifade

edip onu yeniden doğrulasa da sanatın özerkliğinin, ona meydan okuyan yıkıcı bir niteliği vardır" (How, 2003: 79).

2.2.2. Estetik Bir Yeti Olarak Refleksiyon

"Gelenekten nefret edebilmek için ona sahip olmak" gerektiğini düşünen Adorno (Adorno, 2005: 52; 1951: 85), yeni olanı, yerleşik ve kabul görmüş şeylere saygı duyarak özümseyen düşünme biçiminin hiç de diyalektik olmadığını ima etmektedir. Bireyin toplumsal anlam bağlamlarını olumsuzlamadan benimsemesi, birey ile toplum arasındaki uyumu sağlamayacağı gibi, nesnel hakikatin de yadsınması olacaktır. Bir ilişkiler bütünü olarak kavranan toplum, onu oluşturan her bir bireyin işleviyle belirlendiği gibi, her birey de bütün içindeki işlevine göre konumlanmaktadır (Adorno, Horkheimer, 2011: 29). Bütün ile parça arasındaki işlevsel ilişkiye göre tanımlanan *toplum*un (Gesellschaft) ortaya çıkışının, öznenin ekonomik bireye dönüşerek işlevselleştiği burjuva çağına denk düşmesi tesadüf değildir. "Nerede şehirli kültürü çiçek açmışsa ve meyveye durmuşsa, orada vazgeçilmez bir organ olarak toplum" (Adorno, Horkheimer, 2011: 30) ortaya çıkmıştır. Nesnel olan karşısında öznel olanın yitirilmesi; toplum karşısında bireyin ezilmesidir. "Her şeyin ölçüsü adına hiç bir ölçü bırakmadığından", bireyin toplumu olumlaması ya da öznenin olumsallığı hakikatsizliğin kendisine dönüşmektedir. Özne ile nesne arsındaki uyum, bireyin önemini yitirdiği, yani herkesin bir meta gibi birbirinin yerine geçebildiği toplumsal düzenin mantıksal izdüşümüdür. Değiştirilebilir bir ekonomik değere sahip olan birey, düşünmeyi unutur. Artık kendisini toplumsal tahakkümden koruyacak güce sahip olmadığından "acizce doktora teslim olur". Engin bilgisiyle doktor, onu, kendi doktorluğunun sürdürecek bir olguya dönüştürür. Bu nedenle, toplumsallaşma sürecinde, düşünmenin, bireyi kendisini unutturarak kendisine yancılaştıran olumlayıcı özelliğinin aksine, "olumsuzlamanın evrenselliği, bütün kapıları açan her derde deva metafizik bir çare değildir, ama hemen bütün çareleri yok eden öz-farkındalığa doğru olgunlaşmış eleştirel bilginin sonucudur" (Adorno, 1993: 77).

Herkesin herkese benzediği, herkesin herkesi temsil edebildiği toplumsal düzen, Adorno'nun ifadesiyle, kişiye bir ayak bağıdır ve böylesi bir düzenin temelindeki eşitlik, bir sahtekârlıktan başka bir şey değildir. İlk olarak eleştirilmesi gereken bu eşitlik ideali,

ölçülemez olanın ölçülebilirliğine dayanmaktadır. Bu nedenle, kültür endüstrisinin biçimlendirdiği toplumsal düzende, bir şeyi kendi içinde sahip olduğu değeri ortaya koymayı amaçlayan eleştiri, yerini mekanik bir uzmanlığa bırakırken saygı da ortadan kalkmaktadır (Horkheimer, Adorno, 2002: 130; 2000: 196). Yaşamı yeniden üreterek, onu tahakküm altına alan ve aslında onu yok eden kültür endüstrisi, yeniden üretilen yaşamı bireylere yaşatmak için reklamı kullanır. Bu açıdan reklam hem mevcut toplumsal düzeni sürdüren hem de bireylerin kişiliğini belirleyen bir mekanizmadır.

> İnsanların en içsel tepkileri bile öylesine şeyleştirilmektedir ki, farklı bir şey olma fikri aşırı soyutlukta hayat bulmaktadır: kişilik, artık, göz kamaştırıcı dişlere sahip olmaktan ve vücut kokusu ve duygulardan kurtulmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. İşte bu kültür endüstrisindeki reklamın zaferidir; aynı zamanda fos olduğu anlaşılmış kültürel meta tüketicilerinin zorlayıcı öykünmesidir (Horkheimer, Adorno, 2002: 136;2000: 204).

Piyasaya dönüşen toplumda, düşüncenin de önemini yitirmesi ya da "rekabet halindeki fikirler arasında her birinin olanaklı olarak sunulması, hepsini uygun ve satın alınabilir kılmaktadır. Sahip olunan teoriyi, narsistik kendini-abartma hatasından kurtaran öz-doğrulayıcı inanç konusunda, düşüncenin daha fazla at gözlüğü takmasına gerek yoktur" (Adorno, 1970a: 16). Öz-doğrulayıcı inancını yitirmiş teori, bir ideolojiye dönüşerek pratikle olan bağını ortadan kaldırır ve bütün iktidarını yitirir. Teorinin yoksunluğunda "hakikat göreceliğe, insanlar da iktidara mahkûm edilir" (Adorno, 2005: 61; 1951: 102). Adorno'ya göre insanın düşünceden yoksun bir biçimde dakikleşmesinin ve hunharlaşmasının arkasında, kültür endüstrisinin yarattığı nesneler dünyasının asli unsuru olan *teknoloji* vardır. Bu nedenle, "yeni insan tipini anlamak istiyorsak, onu çevresindeki nesneler dünyasının sürekli etkisine maruz kalan, sistemin en derin noktalarında bile, oradan izler taşıyan bir varlık olarak görmemiz gerekmektedir" (Adorno, 2005: 40; 1951: 59). İnsan nesneler dünyasıyla olan bu bağı nedeniyle, Adorno'da kişilik eleştirisi, teknoloji eleştirisine; bilinç eleştirisi, toplum eleştirisine; kültür eleştirisi sanat eleştirisine dönüşmektedir.

Adorno'nun eleştiri fikrine negatif diyalektik eşlik etmektedir. Tikel ile genel, özne ile nesne, birey ile toplum arasındaki karşıtlık ilişkisine koşullu negatif diyalektik temelli eleştirinin bireye vurgusu, toplumsallaşmanın gücüne karşı bir direniştir. Toplumun birey üzerindeki etkisi, bireyin psişik yaşantısının çözümlenişini gerektireceğinden, negatif diyalektik temelli eleştiri, psikanalitik bir yapıya sahip olacaktır. Güçlü baba ve

anne rollerini ortadan kaldırdığından, modern kapitalizm, birey ile toplum arasında bağlantıyı sağlayan aileyi önemsizleştirmiştir. Bu nedenle, birey özerk bir Ego geliştirerek, toplumsal tahakküme direnmemekte, aksine geliştirdiği narsistik bir Ego'yla, direnmekten vaz geçmektedir (Jay, 2001: 121-122). Bireyin çöküşü olarak ifade edilen bu durum, bireyin ihtiyaçlarını insani bir biçimde doyurmasını engelleyen kültür endüstrisinin sonucudur. Otoriteryan kişiliği, bir hastalık olarak topluma yayan kültür endüstrisi, sanatı da bu konuda kendisine araç kılmaktadır. Oysa Adorno için sanat yapma ile toplumsallaşma arasında, uzlaşması zor bir farklılık vardır. Hakikati arayan özgür bilişsel bir çaba olarak sanat, toplumun, bireyselliği ortadan kaldıran gücüne karşı bir direniş olanağı sunmaktadır. Adorno'nun kendi ifadesiyle, "sanat, hakikat olma yalanından kurtarılmış sihirdir"(Adorno, 1951: 428; 2005: 222).

Kültür endüstrisi tarafından manipülasyona uğradığını sıklıkla örneklese de, başka bir deyişle, sanatın, onu üreten toplumun baskısının sonuçlarından basitçe kaçınamayacağını gösterse de (Bowie, 2003: 244) Adorno, sanatı bir başkaldırı biçimi olarak meşrulaştırmaktadır. Adorno'nun bu konuda özellikle vurguladığı müzik (Jay, 2001: 182-224), kendisini "mimetik praksiste açığa çıkarmaktadır" (Adorno, 1993b: 403). Bu nedenle, müziğin dille olan ilişkisi üzerinde duran Adorno, Lukacs'ın etkisiyle, müzik özelinde esasında sanatı insanın *mimetik* dürtüsüyle ilişkilendirmektedir (Lukacs, 1988: 79). Adorno'ya göre "mimesis, sanatı, tekil insan deneyimine bağlamaktadır" (Adorno, 2002: 30). Tekil insan deneyimlerinin özerk bilinçle olan ilgisi, sanatın bir özgürlük olanağı içerebileceğini göstermektedir. Sanatın hem toplumsal düzeni olumlayan hem de ona başkaldıran bir yapıda olabilmesi, onun bilincin estetik yetisine bağlılığındandır. Diğer bir deyişle, toplumsal adaletsizliği olumlayan bilinç hali, manipülasyona uğratılmış bir sanatı; eleştirel bilinç, devrimci bir sanatı öncelemektedir. Her iki durumda da Adorno'nun sanatı, insanın doğal olanı doğrudan taklit etmesi olarak kabul etmediği açıktır. "Rasyonelliğin ortasında olanaklı olan sanat" (Adorno, 2002: 53), mimetik bir şey olarak, öznelliğin nesnelleşmesidir ve "nesnelleşme olmaksızın insanoğlunun yaşamını, düşünmesini ve duymasını, uygulamalarını ve tepkilerini tasarlayabilmek olanaksızdır" (Lukacs, 1999: 37).

Adorno ve Horkheimer, ortak yapıtları olan, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Aydınlanmanın, doğaüstü varlıkları, doğal olandan korkan insanın bilincinin yansısı

olarak gördüğünü ileri sürmektedir. Bunu ifade etmek için kullanılan ve İngilizceye *reflection* olarak çevrilen (Horkheimer, Adorno, 2002: 4), *Spiegelbilder* (Horkheimer, Adorno, 2000: 19) kavramı, eleştirel düşünmede refleksiyonun rolüne ilişkin önemli bir ima içermektedir. Doğal olan karşısında insan bilincinin bu refleksif tutumu, mimetik bir dürtüye bağımlıdır. İnsanın doğadan öykündüğünü, kendine özgü bir biçimde yansıttığı kabulüne dayanan bu bağ, *öykünmeci davranış*tan *rasyonel pratiğe* geçişin ifadesidir ve bu aynı zamanda uygarlığın da temel karakteristiğini ele vermektedir. Uygarlığın, öykünmeci davranış biçimlerine karşı hoşgörüsüzlüğü bu bağ üzerinden daha açık görülebilir. Pagan ritüellerin yasaklanmasından, çocukların çocukça olma huylarından vazgeçirmeye çalışan pedagojik eğitime kadar, birçok uygarlık öğesi, *refleksif öykünme*den (reflektorischer Mimesis) *kontrol altında tutulan refleksiyon*a (beherrschter Reflexion) geçişin izlerini taşımaktadır. Bu geçiş, 'Ben'i biçimlendirme sürecinin son aşamasıdır (Horkheimer, Adorno, 2002: 148; 2000: 219). Böylece egemenliğini sürdüren uygarlık, insanları doğadan uzaklaştırmaktadır. İnsanın kendini unutması olarak tarif edilebilecek bu durumun üstesinden ancak self-refleksiyon gelebilir. Bu nedenle Horkheimer ve Adorno, self-refleksif bilinç halini, *kendini hatırlama* (Selbstbesinnung) (Horkheimer, Adorno, 2000: 58) olarak kavramsallaştırmaktadır. *Self-refleksiyonun* ya da doğru kullanımıyla *kendini hatırlama*nın yarattığı bilinç durumu, ilkin öznenin kurtuluşunu sağlar. Öznenin doğal olana geri dönüşü anlamında kurtuluş, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Odysseus'un sılaya dönüşü miti üzerinden ele alınır (Horkheimer, Adorno, 2002: 35-62; 2000: 62-99). Bu mite vurguları nedeniyle, antik toplumun bugünkü toplumun bir yansıması olduğunu örtük olarak kabul eden (Walsh, 2005: 124) Horkheimer ve Adorno'ya göre, yerleşik düzenin sılanın ön koşulu olarak sunulduğu bu mitte, gizli bir paradoks vardır. Çünkü sılaya ya da başlangıç durumuna duyulan özlemin yarattığı yabancılaşma, mülkiyet olgusunda temellenmektedir. Mülkiyet olgusuna düğümlü bir 'sılaya dönüş' miti de sıradan bir mit değil, tarihöncesine saldıran ideolojik bir söylem olacaktır. Sılaya dönüşün, ancak sılanın doğa olarak tasarlanması halinde bir mit olabileceğini düşünen Horkheimer ve Adorno, başka türlü bir söylemin uygarlığın tarih öncesinden öç alması olduğunu belirtir.

> Uygarlığın tarihöncesi dünyadan aldığı öç korkunçtur, uygarlık bu öcü alırken tarih öncesini andırır, Homeros'ta bunun en sarsıcı belgesi, çoban Melanthios'un

> parçalanışının anlatımında bulunur. Uygarlığın o dünyayı aştığını ortaya koymak, davranışın içeriği değildir. Böylesi davranışların anlatıldığı anı durdurmak amacıyla şiddeti doğuran self-refleksiyondur. Konuşmanın kendisi, mitsel dizelere karşı duran dil, hatıralar aracılığıyla geçmiş felaketleri sıkıca tutma olanağı, Homeroscu kaçışın yasasıdır (Horkheimer, Adorno, 2002: 61; 2000: 97-98).

Efendisine karşı gelen Melanthios'a yapılan (Homeros, 1998: 22, 473), uygarlığın tarihöncesi dünyaya yönelik hıncının şiddete bürünmesidir. Hınç duygusundan şiddete geçişin aracısı ise şüphesiz *kendini hatırlama*nın yarattığı bilinç durumudur. Homeros'ta "kaçıp kurtulmuş kahramanın her seferinde anlatıcı olarak ortaya çıkmasının" bu nedenle tesadüf olmadığını düşünen Horkheimer ve Adorno için *hatırlamak* üzerine kurlu bu bilinç durumu, öznenin kendine yönelik farkındalığını yaratması nedeniyle, insanın doğadan uzaklaşması anlamında yabancılaşmanın başladığı yerdir. Doğal olana öykünme üzerine kurulu düşünme, bilincin *estetik yansıması*dır ve bu estetik yansımanın zorunluluğu rasyonelleşmiş yeryüzünde ortadan kalkmıştır (Horkheimer, Adorno, 2002: 209; 2000; 314). Örneğin hayvanlara gösterilen özen de bu nedenle, bir duygusallıktan değil, refleksiyonun yoksunluğundan kaynaklı, doğal olana bir ihanettir (Horkheimer, Adorno, 2002: 211; 2000: 317). 'Ben'in *öz-koruma ilkesi* dahilinde paranoyak bir hastalığa dönüşen bu ihanetinin üstesinden ancak yine refleksiyon aracılığıyla gelinebilir. Öyle ki 'Ben' öz-koruma zemininde ortaya çıkan hastalığını refleksiyonla kırarak, "insanlığı karşı-ırk olmaktan çıkarıp, onu, kendi imgesinin farkına vararak yalın doğadan daha fazlasını ifade eden doğal bir tür haline" getirebilir (Horkheimer, Adorno, 2002: 165; 2000: 242-243).

Uygarlaşma sürecinin bilinçte yarattığı dönüşüm, bugünkü toplumsal düzenin analizine ışık tutmaktadır. Çünkü toplumu biçimlendiren kültür endüstrisi, "bastırılmış taklit dürtülerinin istismarına ve öykünmeci gerilemeye ayarlıdır" (Adorno, 2005: 201; 1951: 383). İnsanın estetik dürtülerini bastırarak onu toplumsallaştıran/uygarlaştıran kültür, "insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılsamasını yaratmakta, bütün insan ürünlerinin temelinde yatan maddi koşulları gözlerden saklamakta ve rahatlatıp uyuşturarak, varoluşun kötü ekonomik belirleniminin sürüp gitmesine hizmet etmektedir." (Adorno, 2005: 43;1951: 65). Yukarıda da işaret edildiği gibi, toplumsallaşma sürecinde yaratılan otoriteryan kişilikte öylesine bir vicdan katılığı söz konusudur ki, "kişi kendi saldırganlığını ne kadar benimserse, toplumun baskıcı ilkesini de o kadar iyi temsil etmektedir" (Adorno, 2005: 45; 1951: 69-70). Bu bakımdan en

bireysel olanın en genel olduğunu düşünen Adorno, kültür endüstrisini tasarlayan liberalizmin bunu, *sahicilik jargonu*yla iş gören bir refleksiyon yaratarak başardığını ve bu bakımından onun faşizmin atası niteliğinde olduğunu ileri sürmektedir (Adorno, 1973: 49). İnsanın mimetik dürtüsünü ve dolayısıyla estetik yetisini yok eden düşünme biçimi, başka bir deyişle, bireyi benzerlikler üzerinden genele bağlayan refleksiyon, Adorno'nun ifadesiyle nihayetinde delilikle son bulacaktır (Adorno, 1993a: 40).

> Deneyim kazanırken düşündüğümüz şeyi çabucak elde tutan, şaşmaz sürekliliğin bir unsuru olmak zorunda. Diğer taraftan, sadece öz-eleştiriye değil, kendisini bizim üzerimizden kuran amansız bir kısırlığın eleştirisine de ihtiyacımız var. Başka deyişle, bilhassa ihtiyaç duyulan şey, kendi yanılabilirliğimizin bilincidir. Bu noktada, self-refleksiyon unsurunun, bugün, ahlaki kategoriler olarak bilenen şeyin meşru temsilcisi olduğunu söylemek istiyorum. Hepsinden öte, öznel olarak, doğru bir yaşam ile yanlış bir yaşam arasındaki mesafede eşik benzeri bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Bu eşik, bir kimsenin -kendi bağlı olduğu grubu olumlayıp diğer grupları olumsuzlarken- başka insanlara körcesine yumruk sallayıp sallamadığını ya da kendi sınırlarımız üzerine düşünerek, farklı olanları yargılamayı ve hakiki adaletsizliğin, her zaman, kendimizi doğru, başkasını yanlış olarak konumlandırdığımız hassas noktada bulunmak zorunda olduğunu fark etmeye en yakın olduğumuz yerdir (Adorno, 2001: 169).

Modern toplumsal ilişkilerin kişiye dayattığı, tekili genel; bireyi toplum içinde eriten düşünme biçimine, ancak bireysel olanı yücelten refleksiyon biçimiyle karşı konulabilir. Adorno'nun eleştirel refleksiyon olarak sunduğu, düşünmenin bu biçimi, en açık sanatsal deneyimde kendisini gösterdiğinden, eleştirel refleksiyon bir *estetik refleksiyon*dur ve birey için bir sığınaktır.

Birey kendisini gerçekleştirmek konusunda toplumun baskısını, karşısında bulur. Adorno, bunu eski olanın, tamamlanmaksızın yeni olanı bastırması olarak tarif etmektedir. Eski olanın korunması talebinin yarattığı bu baskı, sanatsal pratiği ve onun görünümlerini şüpheli kılsa da, estetik refleksiyon, bu şüpheyi ortadan kaldırmaktadır. Çünkü "estetik refleksiyon, eski olan ile yeni olanın karşılıklı bağına duyarsız değildir. Eski olan sadece, yeni olanın öncülüğünde sığınak bulur: boşlukta süreklilik yoktur" (Adorno, 1970b: 40-41; 2002: 22). Eski olanla yeni olanın ya da bireysel olanla genel olanın estetik refleksiyonla birbirine bağlanması, refleksiyonun ikili yapısına işaret etmektedir. “Henüz tüketilmemiş bir şeyin hakikati olarak, yeni olanın niyetsiz hakikati” der Adorno, “yeni olanın devindiricisi refleksiyonun karşısına konumlanmakta ve refleksiyonu ikinci bir düzeye, ikincil refleksiyona yükseltmektedir" (Adorno, 1970b:

47; 2002:26). Birincil refleksiyon, genel olanın baskısı karşısında öz-koruma ilkesi gereği öz-düşünmeyi olanaklı kılarak bireyi öne çıkarırken; ikincil refleksiyon, bireyi merkeze konumlandıran gücün önüne geçerek onu toplumsallaştırmaktadır, diğer bir deyişle, ikincil refleksiyon aracılığıyla düşünme, her zaman kendi içinde başka olan düşüncenin üstünlüğünü bozmaktadır (Adorno, 1970a:201).

Nihayetinde toplum eleştirisi fikri üzerinden bir estetik teori geliştiren Adorno, *estetik refleksiyon*u, uygarlaşma sürecinde insanın bastırdığı bir bilişsel yeti olarak sunmaktadır. Örneğin Pagan dinlerden tek Tanrılı dinlere geçişte, dini ritüellerin hem manevi açıdan hem de kült olmaları açısında değişmediğini düşünen Adorno, bu ritüellerin çalışma kurallarını tabulaştırıldığını ileri sürmektedir. Ancak bu kurallar rasyonel bir düşünme tarafından değil, rasyonel düşünmenin kendisi bu kurallar tarafından belirlenmiştir. Horkheimer ve Adorno'nun bu durum için kullandıkları *rasyonel refleksiyon* (rationaler Überlegung) ifadesi (Horkheimer, Adorno, 2002: 146; 2000: 216), toplumsal üretim biçimi ile bilinç arasındaki ilişkinin refleksif olduğunu göstermektedir. Estetik yetiden yoksun olduğundan, gerçeklikten aldığını yansıtamayan bilinç, ancak negatif diyalektik aracılığıyla bu yabancılaşmanın üstesinde gelir. Negatif diyalektik, self-refleksiyonla işlerlik kazandığından, uygarlaşma sürecinde bastırılan mimetik yetiyi yeniden açığa çıkarmaktadır. Böylece self-refleksiyona sahip bilinç, ilk olarak gerçekliği sorgusuzca olumlamaktan ve onu temsil etmekten kendisini alı koyduğu gibi (Adorno, 1991: 65), ikinci olarak, gerçeklikten aldığını kendisine özgü estetik bir tarzda dışsallaştırır. Bu da göstermektedir ki öz-bilincin sahip olduğu ikili refleksiyon, hem estetik hem de toplumsaldır. Adorno'nun ifadesiyle, "sadece self-refleksiyon, özneyi, onun şişkinliğinin sınırlamalarından ve kendi ile nesnesi arasında bir duvar örmekten, aslında kendisi-için-olmaklığını kendinde ve kendi-için varsaymaktan alıkoyabilir" (Adorno, 1970a: 41). Toplumsal refleksiyon olmaksızın sanat çalışmasının içeriğinin anlaşılmayacağını ileri süren Adorno (Adorno, 2002: 180), "sanat çalışmalarının toplumsal özünün, onların kendisi-için-olmaklığına ve onların toplumla ilişkisine yönelik çifte bir refleksiyonu" gerektirdiğini düşünmektedir (Adorno, 1970b: 337; 2002:227). Bu çifte refleksiyon, şeyleri bir fetişe dönüştüren uygarlaşmaya eleştirel yaklaştığı gibi, sanata yabancı bir öğeyi de estetik kılabilmektedir (Adorno, 1970b: 274; 2002:183). Şüphesiz, toplumsallaşama ya da uygarlaşma ile öz-bilincin refleksiyonu arasındaki ilişkinin bu görüntüsü nedeniyle

Adorno, estetik idealler ile uygarlık arasındaki ilişkiyi incelemelerine temel almış Marcuse önceler niteliktedir.

2.3. MARCUSE: TOPLUMSAL BİR UMUT OLARAK ELEŞTİRİ

Frankfurt Okulu'nu tanımladığından dolayı, Adorno'nun tutarlı bir biçimde geliştirdiği ve yukarıda da işaret edildiği gibi, toplumsal öznenin kuruluşunu içeren özdeşlik eleştirisi, Marcuse tarafından da benimsenmektedir. Ancak Adorno söz konusu olduğunda, bu eleştiriye eşlik eden *karamsarlık*, Marcuse'da söz konusu değildir. Öyle ki, *Tek Boyutlu İnsan* (One-Dimensional Man) adlı çalışmasının temel iddialardan biri, *toplumsal değişime dair bir umudu* ifade etmektedir (Marcuse, 2007b: xv; 1970a: 17). Marcuse'un, Horkheimer ve Adorno'ya nazaran, bu konuda daha umutlu olması, uygulamalarının yarattığı hayal kırıklıklarına rağmen, Marxist teoriye olan bağlılığındandır. Yine de Marcuse'un Marxist teoriyi, eksiksiz olarak kabul ettiğini söylemek ebette abartı olacaktır. Akademik yaşamının henüz ilk zamanlarından başlayarak, Marxist teorinin eksikliklerini tamamlamaya çalışan Marcuse, Marxizmin bilimsel bir teori değil de devrimci toplumsal eylemin teorisi olduğunu düşünmektedir (Marcuse, 2005: 1). Sadece bu nedenle övgüyü hak etse de, insan yaşamını değiştirmek konusunda onun bir insan bilimine dönüştürülmesi zorunludur. Marcuse, ilk zamanlarda bunu, Heideggerci fenomenolojik bir katkıyla denemeye çalışmaktadır. Çünkü tarihsel dünyanın insanlar arasındaki ontolojik etkileşimlerinden oluştuğunu, insanın bu dünyadaki konumunun kendisini ilgilendirdiğini ve kendisini bu dünyada var edebildiğini Heidegger göstermiştir. Ancak Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin *zamansallığa* ve dolayısıyla *tarihselliğe* vurgusu, Marcuse'un kendi düşüncelerini belirli bir dizgeye oturtması bakımından önemli olsa da, Marcuse, son dönemlerinde, Heidegger'in tarihselliğe yönelik saptamalarını bile, gerçeklikten uzak şarlatanlıklar olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, Marcuse'un Heidegger'in fenomenolojisine duyduğu ilginin de artık olmadığının itirafıdır. Fakat Marxist teorinin fenomenolojik bir bakışa ihtiyaç duyduğu iddiası yerinde durmaktadır. Bu nedenle Marcuse, yüzünü asıl düşünsel kaynağa, yani Hegel'e döner ve Hegelci kavramları Heideggerci-Marxist bir bağlamla uyuşturur (Çiğdem, 1997: 64). Çünkü varoluşçu ontolojiden söz edilebilmesinin nedeni tarihselliktir ki, bu kategorinin felsefi

dayanakları Hegel'dedir. Tarihselliği yok sayan bir ontolojinin hiç bir varoluşsal ve toplumsal iddiası olamayacağını düşünen Marcuse (Marcuse, 2005: 168), Hegel'i yeniden değerlendirerek tarihsel materyalizme bilimsel bir değer katmayı ve akademik çalışmalarına temel olan Heideggerci kavramları dönüştürmeyi amaçlamaktadır (Feenberg, 2005: 50).

2.3.1. Bilincin Özgürlüğü ve Tek Boyutlu Düşünme

Marcuse'a göre, diyalektik, olumsuzlama işlevine sahip olduğundan, "olgunun nihai otoritesini" olumlayan pozitivizm karşıtı bir dürtüyle işlemektedir (Marcuse, 1955b: 27). Bu nedenle, diyalektik temelli bir felsefe de hiçbir bilim ve pozitivizmin yenemeyeceği ideolojik bir karaktere sahiptir. Mevcut düzeni olumsuzlayarak onun alternatiflerini kurmaya çalışan bu ideolojik karakter, gerçekliği ve gerçekliğin oluşmasını bizzat engellediği şeyi gösterdiği için iyileştirici bir özelliğe de sahiptir. Marcuse, özellikle totaliter dönemlerde, felsefenin bu karakterinin bir göreve dönüştüğünü düşünmektedir (Marcuse, 2007b: 203; 1970a: 287-288). Ancak pozitivizm, felsefenin bu konuda işlevsiz kalmasına ve kabuk değiştirmesine neden olmaktadır.

> Felsefe, ideali terk ederek kendi eleştiri görevini de bırakır ve başka bir yere geçiş yapar. Felsefenin zirve noktası, bu nedenle onun bu feragatidir. İdeal olanla ilgilenmeyi bırakan felsefe, gerçekliğe karşı durmayı da bırakmıştır. Bu onun felsefe olmaktan vazgeçtiği anlamını taşımaktadır. Fakat bu, düşüncenin mevcut düzene razı olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Eleştirel düşünce durmaz, sadece biçim değiştirir. Aklın çabası, toplum teorisine, toplumsal pratiğe geçer (Marcuse, 1955b: 28).

Tarihsel bir süreç olan bu geçiş, özgür bir bilinci gerektirmektedir. Çünkü ancak özgür bir bilinç, kendi koşullarını aşarak kendisinin farkına varabilir ve böylece yeni olana yönelik bir pratiğe adım atabilir. Bu noktada, Marcuse, Hegel'in *transendental aperzasyon*'u bir ilke olarak ele aldığını ifade eder (Marcuse,1987: 32). Bu ilke, akla kendisini gerçekleştirme itkisi kazandırmaktadır. Aklın kendisini gerçekleştirmesini sadece bir olgu olarak değil aynı zamanda bir görev olarak da ele alan Marcuse, nesnelerin doğrudan göründüğü biçimde doğru olmaması nedeniyle, bu görevin olumsuzlamayla başladığını düşünmektedir (Marcuse, 1955b: 26). "Her şeyin sahip olduğu olumsuzluk, onun gerçekliğine yönelik zorunlu bir başlangıçtır. O özneyi çare

aramaya zorlayan bir yoksunluk durumudur. Bu nedenle olumlu bir karaktere sahiptir" (Marcuse, 1955b: 66). Öznenin gerçekliği olumsuzlayarak kendini gerçekleştirmesi, diyalektik bir süreci ifade etmektedir. Çünkü diyalektiğe işlerlik kazandıran, olumsuzluğun üstesinden gelme dürtüsüdür (Marcuse, 1955b: 66).

> Tarihsel süreç gibi diyalektik süreç de bilinci gerektirmektedir: özgürleştirici olanakları elde etmeyi ve tanımayı. Bu nedenle bilinç, özgürlüğü içermektedir; kurulu toplumun gerekliliğine ve çıkarlarına göre belirlendiğinde 'özgür' değildir; kurulu toplum irrasyonel olduğundan, bilinç daha yüksek bir tarihsel rasyonalite için, sadece kurulu topluma karşı mücadelede özgürdür (Marcuse, 2007b: 227; 1970a: 316)

> Bu nitelikler açısından bilinç, bir eğilim, bir yatkınlık ya da bir yetenek olarak tanımlanabilir. Ancak bu, diğer yatkınlık ve eğilimlerden sadece bir tanesi değildir. Katı anlamda, bir grubun, bir sınıfın ve bir toplumun tekil üyelerinin, çeşitli derecede ortak oldukları genel bir yatkınlıktır (Marcuse, 2007b: 212-213; 1970a: 349).

Bilinç ile özgürlük arasındaki ilgiyi ortaya koyan Marcuse, bu ilginin öz-bilinçle olan özsel ilişkisini açığa çıkarmaktadır (How, 2003: 6). Bu açıdan, bilincin kolektif yönü nedeniyle, proletaryanın bir tarihsel güç olması, onun kendi tarihsel-toplumsal konumuna dair bir farkındalığa bağlanmaktadır. Proletaryanın bu durumu, Hegelci anlamda, bilincin ilk formuna uygundur. Çünkü tarihteki ilk bilinç formu, bireyin değil genelindir. "Duygular, duyumlar kavramlar bireyin değildir, bireyler arasında bölünmüştür. Bu nedenle bilinci tekiller değil, ortaklık belirlemektedir" (Marcuse, 1955b: 74). Yine de bu ortaklık düzenli bir ortaklık değildir.

> Bireye sadece bir başkası aracılığıyla, ne ise o olabilir; onun bütün varoluşu, 'başkası için olmaktan' oluşmaktadır. Yine de ilişki, kendi özel çıkarlarını ortak bir ilgi derecesine yükselten, eşit derecede özgür bireyler arasındaki düzenli bir ortaklık anlamını taşımamaktadır. Bu esasında, efendi ve köle, yani özce eşit olmayan bireyler arasındaki bir 'ölüm kalım savaşı'dır. Mücadeleyi sonlandırmak, insanın kendi yeteneklerinin bilgisine ve kendini gerçekleştirmenin özgürlüğüne dair bir öz-bilinç geliştirmenin yegâne yoludur. Öz-bilincin hakikati, 'Ben' değil 'Biz'dir; 'ego Bizdir', 'Biz ise egodur' (Marcuse, 1955b: 114-115).

Marcuse için, insanın kendini gerçekleştirmesini, *akıl* ve *özgürlük*le belirleyen Hegel, bu nedenle akıl ve özgürlüğün son sığınağıdır. İnsan doğasının bütünselliğinden başka bir şey olmayan akıl (Marcuse, 1955b: 27), özgürlükle tanımlanabilir. Çünkü akıl özgürlüğün kendi varlığını gerçek kılmasıyla vardır. Özgürlüğün varlığıyla akıl, öznenin nesnel gücü durumuna gelir (Marcuse, 1955b: 91). Akıl sahibi ve özgür olan birey,

emeği aracılığıyla doğayı kendi yaratıcı etkinliğinin nesnesi durumuna getirmektedir. Aklın doğayı nesnelleştirmesi olarak kavramsallaştırılan durum, toplumsal açıdan mülkiyetin ortaya çıkışını imlemekte ve bu durum, fenomenolojik anlamda özne ile nesne arasındaki mesafenin kapanması anlamını taşımaktadır. Üretim sürecinde, özne ile nesne arasında olduğu varsayılan epistemolojik *karşıtlık* böylece ontolojik bir *birlikteliğe* dönüşmektedir. Marcuse'a göre, bu dönüşümün tarihsel yönünü ilk olarak, Hegel ortaya koymaktadır. Marx ise Hegel'in tarihsel olarak bize gösterdiği şeyi, materyalist bir tavırla ele almakta ve bilinç, emek ile yaşam arasındaki mevcut tarihsel ilişkinin hiç de insani olmadığını göstermektedir. Bu nedenle, özne nesne birlikteliğini, koşullu bir birlikteliğe dönüştüren (Marcuse, 1955b: 154) ve böylece olumsuzlayıcı karakterdeki diyalektiği olumlama aracına dönüştüren Hegel'in teorisi değil; "bütün kavramları, mevcut düzenin bütünün bir ithamı olması bağlamında, Marx'ın teorisi bir 'eleştiri'dir" (Marcuse, 1955b: 258).

Marcuse'a göre, Hegel'in teorisi dâhilinde, ekonomik temellerden kaynaklı olarak, sivil toplum nihayetinde otoriter bir sistem yaratmaktadır (Marcuse, 1955b: 174). Henüz ilk zamanlarında, endüstrinin, özgür ve rasyonel bir toplumun kuruluşu için umut verdiği modern toplumda, bireyin özgürlüğünden artık mülkiyet özgürlüğü anlaşılmaktadır. Mülkiyeti temel alan bir adalet de toplumu altüst etmeksizin bazı çarpıklıkları düzeltmekle yetinir ve bu nedenle, bizzat adaletsizliğin kendisini toplumun varlığını sürdürmesinin ilkesi olarak korur (Marcuse, 1955b: 204-223). Modern toplumda, insan, kendisini gerçekleştirmek yerine, şeyleşmeye zorlanmaktadır. Bireyi, *özgür ekonomik bir özne*ye dönüştüren rekabet, bütün insanların arzu ve isteklerini doyuran ve koruyan bir toplum kuramayacaktır. Marcuse'a göre, insanın özgürlük ve bilinciyle bir birlik, bir genellik yaratamaması ile kendi bilinç ve emeklerini araçsallaştırması arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle sorun sadece felsefi değil, insanlığın kaderiyle de ilgilidir (Marcuse, 1955b: 17-18).

> İnsani yetenekleri kısıtlayan ve saptıran üretim ilişkileri, kaçınılmaz bir biçimde onun bilincini de belirlemektedir. Çünkü özellikle toplum bilinçli ve özgür bir özne değildir. İnsan bu ilişkilere egemen olmayı ve onları, bütünün arzu ve isteklerini doyurmak için kullanmayı beceremedikçe, bu ilişkiler nesnel, bağımsız bir varlık biçimi kazanacaklardır. Bu ilişkiler tarafından sarmalanan ve ezilen bilinç, zorunlu olarak ideolojiktir (Marcuse, 1955b: 319).

İnsanın arzu ve dürtüleri ile mevcut toplumsal düzen arasında bir karşıtlık belirleyen Marcuse için, bu ikisi arasından bir uyumu sağlamak asıl problemdir. Mevcut toplumsal düzen insanın bilincini belirleyerek, bu sorunu aşmaktadır. Bu nedenle, "bu toplum, bütünüyle irrasyoneldir. Onun üretkenliği, insani ihtiyaç ve yetilerin özgür gelişimini yok etmekte; barışı, sürekli bir savaş tehdidiyle sürdürmekte ve büyümesi, -bireysel, ulusal ve uluslararası- varoluş mücadelesini uzlaştırmaya yönelik gerçek olanakların bastırılmasına dayanmaktadır" (Marcuse, 2007b: x; 1970a: 10). Modern endüstri toplumunun bu özelliği onun rasyonelliğindeki, irrasyonel durumdur. İnsanlığın büyük başarılarından olan teknolojiyi, yine insanlığa karşı en büyük tehlike konumuna getiren bu irrasyonel durum, toplumun ilerlemesini durdurma hatta onu ortadan kaldırma eğilimi taşımaktadır. Modern endüstri toplumundaki, *tek boyutluluk*, rasyonel olan ile irrasyonel olan ayrımını silikleştirmektedir. Artık tuhaf ve çılgınca olan şeyler rasyonel görülürken, varoluşu geliştirmek amacındaki estetik kaygılar irrasyonel kabul edilmektedir (Marcuse, 2007b: 251; 1970a: 349).

En iyi yaşamın, doğanın ve insanın özüne uygun bir yaşam olduğunu açıkça ifade eden Marcuse (Marcuse, 2007b: 130; 1970a: 188), böyle bir yaşamın amaç olması gerektiğini ve bunun araçsal bir yaşamdan niteliksel olarak farklı olduğunu düşünmektedir (Marcuse, 2007b: 19; 1970a: 45). Araçsal yaşam, bireyin ya da sınıfın baskıcı toplumun sürdürülmesini sağlayan yaşamıdır. Tüketim ürünlerinin yaygınlığı ve çabuk ulaşılabilirliği böylesi bir yaşam biçimini ortaya çıkarmaktadır. Böylesi bir yaşam rahat bir yaşam olduğu için, tek boyutlu düşünce ve davranış kalıbı doğmaktadır (Marcuse, 2007b: 14; 1970a: 37). Tek boyutlu toplumun bu konudaki en büyük aracı, *işlevsel iletişim*dir (Marcuse, 2007b: 107; 1970a: 162). Kapalı bir dilin işlevselleştirdiği iletişim, olgulara boyun eğerek kavramsal gelişimi durdurmakta ve olguların içeriğinin tarihsel dayanaklarını açığa çıkarmayı reddetmektedir. Bu, toplumun da bastırılması anlamını taşıdığından, dilin kapalı bir biçimde işlevselleştirilmesi, politik bir sorundur. Oysa toplumun geleceği, yani onun nitel değişimi, esasen geçmişin bastırılmasını değil, olumsuzlanmasını gerektirmektedir (Marcuse, 2007b: 101; 1970a: 153).

> Kapalı dil kanıtlamaz ve açıklamaz –karar, hüküm ve buyruk iletir. Yaptığı tanım, 'iyinin kötüden ayrılması' olur. Sorgulanamaz doğru ve yanlışlar, bir değeri başka bir değerin doğrulanması olarak saptar. Genellemelerde devinir, fakat genellemeler

> korkunç derecede etkili 'cümlelerdir'. 'Önyargılı bir biçim' içinde yargıda bulunurlar, bir kınama bildirirler (Marcuse, 2007b: 105; 1970a: 158).
>
> Anlam, hazırlanmış ve hilelidir. Aydınlar tarafından, genel kullanımda sürekli yinelenerek resmi bir ses olarak 'kutsandığında', bütün bilişsel değerini yitirir ve sadece sorgulanamaz bir olgunun kabulüne hizmet eder (Marcuse, 2007b: 98; 1970a: 148-149).

Bireyi, diğer bireylere karşı konum almaya ve onlara karşı kendi ihtiyaç ve arzularını sunmaya muktedir kılan dil, bireyin kendisine ait olmayanı benimsemesinin de aracısıdır (Marcuse, 1955b: 75). İyiyi kötüden ayırmaktan ziyade, nesneyi kavrayan tanımlar yaratan ve bu tanımları mutlaklaştırmayan bir dil ancak düşünmeyi koruyabilir (How, 2003: 85-87). Nesnel dünya ancak, böylelikle kendisini koruyan özgür bir düşünmede, gerçek biçimini alır (Marcuse, 1955b: 71-73). Dolayısıyla dilin bu koruyucu kullanımı ancak diyalektik düşünmeye, Marcuse'un ifadesiyle eleştirel düşünmeye eşlik edebilir. Çünkü değişimin kendisini önceleyen olumsuzlama ilkesine bağlı eleştirel düşünme, "kapalı söylem evrenini açmakta ve onun taşlaşmış yapısını kırmaktadır" (Marcuse, 2007b: 103-104; 1970a: 155-156).

> Eleştirel düşünce, (gittikçe aşikâr hale gelen) yerleşik rasyonalitenin irrasyonel karakterini ve bu rasyonalitenin kendi dönüşümünü gerçekleştirme durumundaki eğilimlerini tanımlamaya çalışmaktadır. Bu dönüşüm 'kendisininkidir', çünkü tarihsel bir bütünsellik olarak o, yerleşik bütünselliğin ötesinde tasarımlanan güçleri ve yetenekleri geliştirmektedir. Bu güçler ve yetenekler, gelişen teknolojik rasyonalitenin olanaklarıdır ve bu nedenle, toplumun bütününü içine almaktadır. Teknolojik değişim, aynı zamdan politik değişimdir, fakat politik değişim sadece, teknolojik işleyişin yönünün değiştirdiği -yani, yeni bir teknoloji geliştirildiği- ölçüde nitelikli bir toplusal değişime dönebilir. Çünkü yerleşik teknoloji, yıkıcı politikaların bir aracı durumuna gelmiştir (Marcuse, 2007b: 231-232; 1970a: 322-323).

Düşünmenin bilimsel ve pratik alışkanlıkları, belirli bir davranış kalıbı yaratmaktadır. Bu kalıp, dile öylesine sirayet etmektedir ki, kavram, sözcük tarafından içeriksizleştirilmektedir. Sözcük klişeleştikçe, iletişime olanak sağlayan kavramsal anlam bozulmakta ve böylece iletişim engellenmektedir. Bu durum, "insanda irrasyonel bir tutum ve davranışlara, üretimin israfı ve kısıtlanmasına, saldırgan genişleme ihtiyacına, sürekli savaş tehlikesine ve istismarsın yoğunlaşmasına" neden olmaktadır. Marcuse'a göre bu gibi, insanlık dışı durumlar, eleştirel düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü ancak, *status quo*'ya karşı çıkışın olanağını içinde barındıran *olumsuzlama* (Marcuse, 2001: 54) anlamında eleştirel düşünme, bu durumların alternatiflerini

gösterebilir (Marcuse, 2007b: 256-257; 1970a: 356-357). Buna rağmen "eleştirel toplum teorisinin bugün ile yarın arasındaki boşluğu doldurabilecek bir kavramı olmadığını" düşünen Marcuse, bu durumun onun olumsuzlayıcı durumunu koruduğunu dile getirmektedir. Eleştirel Teori, geleceği belirleyen hiçbir kavrama sahip olmadığından, kuramsal çözümler sunamaz ve dolayısıyla bilimsel bir başarı gösteremez. Bu olumsuz niteliği, onun umutsuzlara umut olduğunun ifadesidir. Bu noktada Marcuse, Benjamin'in "sadece umutsuzların hatırı için bize umut bahşedilir" sözünü hatırlatarak, sadece bu nedenle bile Eleştirel Teorinin benimsenmesi gerektiğini vurgular (Marcuse, 2007b: 261; 1970a: 363).

Felsefe kavramları, konuşulan dilde, gerçekleştirilen günlük davranışlarda, anlaşılır koşullar ve durumlarda uygulanmayan bir içeriğe sahip olduklarından, günlük konuşma ve tartışma diline düşmandır. Marcuse için, bu nedenle, felsefe kavramları değil, "'sıradan kullanımında' günlük dil, eleştirel felsefi düşünmeyi gerçekten ilgilendiren hayati bir önem taşıyabilmektedir. Ancak bu düşünce ortamında sözcükler, o yalın alçak gönüllüklerini yitirir ve Wittgenstein'ı hiç de ilgilendirmeyen 'gizli' bir şeyi açığa çıkarırlar" (Marcuse, 2007b: 186; 1970a: 262). Wittgenstein'ı hiç de ilgilendirmeyen bu şey, baskıya karşı *toplumsal bir direnişin olanağı*dır. 1968 dönemindeki radikal öğrenci hareketlerini değerlendirirken, mücadelenin yeni bir aşamaya evrilmesi gerektiğini düşünen Marcuse'un, mücadelenin geniş toplumsal kesimlere yayılması için, ağır felsefi kavramların kullanılmaması gerektiğinin altını çizmesi kendi düşünce çizgisiyle, bu bakımdan uyumlu bir öneridir (Marcuse, 1998b: 69-80).

Marcuse, böylesi bir direnişin olanağını, *Eros ve Uygarlık* (Eros and Civilization) adlı yapıtında, psikanalitik referanslarla ortaya koymaktadır. Tekrar etmek gerekirse, çağdaş uygarlığa egemen olan, hiyerarşik toplumsal düzen, baskıyı rasyonelleştirdiği gibi, kendisini yönelik başkaldırı olanağını da içermektedir. Marcuse'a göre, uygarlık, bu olanağı, bireysel açıdan Oidipus kompleksi çatışmasıyla, toplumsal açıdansa karşı devrimler yaratarak bastırmaktadır. Kadim köle ayaklanmalarından, sosyalist devrimlere kadar, her başkaldırının "daha iyi" bir baskı yaratmasının nedeni budur. Devrim ve isyanın değerine gölge düşürmeyen bu durum (Marcuse, 1955a: 91), Benjamin'in ifadesiyle *ezilenlerin geleneği* (Benjamin, 2002: 41), uygarlığın tabulaştırılmış ve gizlenmiş tarihidir. Benjaminci bir kaygıyla bu tarihin ortaya

çıkarılması gerektiğini düşünen Marcuse, bu açıdan Freud'un psikolojisini, toplumsal bir psikoloji olarak değerlendirir (Marcuse, 1955a: 17). Çünkü Freud bireyin dışsal kurumlar aracılığıyla baskılanmasının psikanalitik izlerini sürer. Bu bakımdan eleştirel bir kuram olan psikanalitiğin temel kavramlarına açıklık getirmek onun eleştirel görevine sadık kalmak demektir.

Uygarlık tarihini Freud'a referansla, *haz ilkesi*nden *gerçeklik ilkesi*ne geçiş olarak yorumlayan Marcuse'a göre, gerçeklik ilkesinin haz ilkesinin yerine geçmesi, insanın parasal, belirsiz ve yıkıcı hazdan vazgeçerek ertelenmiş, kısıtlanmış ama "garanti altına alınmış hazza yönelmesidir" (Marcuse, 1955a: 14). Haz ilkesini ortadan kaldırmayan, onu sadece dönüştüren bu geçiş, hem bireysel yaşantı (ontogenetik) hem de insan türü (filogenetik) açısından *travmatik*tir. İlk göçebe kalınlarda, kılan başkanın hazzı tekeline alıp, diğer üyeleri fedakârlığa zorlaması ile bir çocuğun isteklerinin ebeveynleri tarafından ertelenmesi aynı derecede travmatiktir (Marcuse, 1955a: 16). İnsanın gelişimi bakımından gerçeklik ilkesinin haz ilkesini sürekli değiştirmesi, yine gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki baskısının mutlak olmadığını tarihsel olduğunu göstermektedir (Marcuse, 1955a: 16-17). Freudcu anlamda uygarlık, insanın bireysel yaşamını belirleyen *Eros* (aşk) ile *Thanatos* (ölüm) içgüdüleri arasındaki savaşın ürünüdür (Marcuse, 1970b: 44-46). *Eros*, bedenin yaşamsal dürtülerini doyurarak onu hep daha iyiye yönlendirirken, *Thanatos*, bir gerçeklik ve edim ilkesi yaratarak kişinin yaşamını hazsal doygunluktan yoksun bırakmaktadır. Gerçeklik ilkesinin dayattığı doygunluk, *edim ilkesi*ni, yani çalışmayı, yaşamsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla sıkıntılı bir düzen almaya zorlamaktadır. Kişinin yaşantısını belirleyen bu çalışma düzeninde haz ertelenmekte, sıkıntı öne çıkmaktadır. "Temel içgüdülerin amacı, hazzın sürdürülmesi ve acının yokluğu olduğundan haz ilkesi, gerçeklikle bağdaşmaz ve içgüdüler baskıcı bir denetime tabi tutulur" (Marcuse, 1955a: 36-37). Marcuse'a göre, bu nedenle, gerçeklik ve edim ilkelerinin yarattığı kurumların tarihsel süreçte ortadan kaldırılması, bu kurumların düzenlediği içgüdüler düzenini de dağıtacaktır (Marcuse, 1955a: 132).

> İnsanlar kendi yaşamlarını sürdürmez, sadece daha önce kurulmuş işlevleri yerine getirirler. Çalışırlarken kendi ihtiyaç ve yeteneklerini karşılamazlar, *yabancılaşarak* çalışırlar. Çalışma bugün libido üzerinde baskılar kurduğundan *genelleştirilmiş*tir. Bireyin yaşamının büyük bölümünü kapsayan çalışma zamanı, acı zamanıdır. Çünkü yabancılaşmış emek, memnuniyetin yokluğu, haz ilkesinin olumsuzlanmasıdır (Marcuse, 1955a: 46).

> Son çözümlemede, kendi yanıtları konusunda özgür olduklarında, doğru ve yanlış ihtiyaçların neler olduğu sorusu bireylerin kendileri tarafından yanıtlanmalıdır. Özerk olmaya yeteneksiz tutuldukları, ideolojik telkinlerde kaldıkları ve (içgüdülerine kadar) kontrol edildikleri sürece, bu soruya verdikleri yanıtlar, kendi öz yanıtları olmayacaktır (Marcuse, 2007b: 8; 1970a: 29).

Bireyleri şeyleştiren ve bu nedenle bireyleri "kendisini pazarlamaya" zorlayan, toplumsal düzen, bireysel özgürlük yerine ekonomik özgürlüğü getirmiştir. Marcuse'a göre, birey eğer buna zorlanmasaydı, "insan varoluşunun yapısı değiştirilebilirdi", birey kendisine yabancı ihtiyaçları değil, kendi özgür iradesiyle belirlediği ihtiyaçlarını doyurmaya çalışacaktı ve böylece "bireysel özerklik olanaklı olacaktı" (Marcuse, 2007b: 4; 1970a: 24). Oysa bireysel özgürlük, ekonomik özgürlük karşısında bütün değerini yitirdiğinden, "düşüncenin bağımsızlığı, özerklik, politik anlamda karşıt olma hakkı, bireysel ihtiyaçları kendi örgütlediği bir yolla, giderek daha çok karşılayabilen bir toplumdaki temel eleştirel işlevlerden mahrum bırakılmaktadır" (Marcuse, 2007b: 4; 1970a: 23). İnsani ihtiyaçların tarihsel ihtiyaçlar olduğunu vurgulayan Marcuse, yanlış ve doğru ihtiyaçların ayırt edilebileceğini düşünmektedir ve zaten sosyalizmin biyolojik kaynağını bu ayrıma dayandırmaktadır (Marcuse, 1969: 7-22). Yanlış ihtiyaçlar, bireyin kendisi tarafından değil de toplum tarafından belirlendiğinden, toplumsal bir içeriğe sahiptirler. Birey bunları ne kadar sahiplenirse sahiplensin ve doyumu için ne kadar çalışırsa çalışsın, onların "baskı gerektiren bir toplumun ürünü olmaları" gerçeği değiştirmeyecektir. Bu nedenle doyumu, bireye ne kadar mutluluk verirse versin, bu ihtiyaçlar, "bireyin kendi hastalığını anlama ve onu sağaltma yeteneğini" engelleyici niteliktedirler (Marcuse, 2007b: 7; 1970a: 27-28).

> İnsanlar, apartman yığınlarında yaşarlar ve onları farklı bir dünyaya kaçırabilen özel otomobillere sahiptirler. Dondurulmuş yiyeceklerle dolu, geniş buzdolapları vardır. Aynı fikirleri benimseyen bir düzüne gazete ve dergileri vardır. Onları meşgul eden ve gerçek gündemden -daha az çalışmaya ve kendi ihtiyaç ve doyumlarını belirlemeye yönelik farkındalıktan- ayıran, hepsi aynı çeşit olan sayısız beğenileri, sayısız eğlence araçları vardır (Marcuse, 1955a: 121).

Marcuse'a göre, doyumları sınırlanmayan yalnızca doğru ihtiyaçlardır ve bunlar *yaşamsal*dır. Bu bakımdan diğer ihtiyaçların önkoşullarıdırlar (Marcuse, 2007b: 7-8; 1970a: 29). Toplumsallaştırma mekanizmasının, doğru ihtiyaçları dönüştürmesi, yanlış ihtiyaçları doğurmaktadır. Toplumsal yaşamın, *libido* üzerindeki tasarrufu bireyde bir *bastırma*, *içe-atma* mekanizması yaratmaktadır. Kasaba duvarları dışında, kırda veya bir

otomobilde sevişmek ile Manhattan'ın bir caddesinde sevişmek arasındaki farkı, bu mekanizmanın kanıtı olarak sunan (Marcuse, 2007b: 76; 1970a: 119) Marcuse'a göre, yine de bu mekanizma, toplumsal denetimin birey tarafından benimsendiğini göstermemektedir, aksine çoğunlukla dışsal toplumsal koşullara karşıt olan içselliği işaret etmektedir. Freud'un *bilinçaltı* olarak belirlediği bu alan, Marcuse için bireyin kendisi olarak kalabildiği tek yerdir (Marcuse, 2007b: 12; 1970a: 34). "İnsan varlığı, akıl fonksiyonunu gerçeklik ilkesinin yönetimi altında geliştirmektedir. Gerçekliği 'denemeyi', iyi ile kötü; doğru ile yanlış ve yararlı ile zararlı arasında tercih yapmayı öğrenir. Dikkat, bellek ve yargı yetenekleri edinir. Kendisine dışarıdan kabul ettirilen rasyonelliğe bağlı, düşünen bilinçli bir özne olur" (Marcuse, 1955a: 15). Ancak Marcuse'a göre, insanın böylece geliştirdiği düşünme ve eyleme kalıplarına uymayan *imgeleme*, bilinçaltı düzeyinde değil, bizzat bilinç düzeyinde, tarihsel-toplumsal koşullardan korunarak, haz ilkesine bağlı kalmaktadır. Bu nedenle, gerçeklik ilkesinin farklı toplumsal koşullar altında dönüşümü (Whitebook, 2004a: 85), diğer bir deyişle *baskıya karşı direnişin olanağı*, bilinçaltı düzeyde değil, bilincin bir edimi olan ve gerçeklik ilkesinin denetimine girmemiş olan *imgelem*de aranmalıdır.

> Zihinsel yapının bütününde imgelem, çok belirgin bir fonksiyona sahiptir: bilinç üstünün en derin tabakalarını bilincin en yüksek ürünleriyle (sanat), rüyayı gerçekle bağlar; türün ilk örneklerini, ortak ve bireysel anıların kalıcı ama bastırılmış fikirlerini, tabulaştırılmış imgelerini koruyarak sürdür (Marcuse, 1955a: 141-142).

> İmgelem, farklı bir bilişsel süreç olarak, haz egosunun gerçeklik egosu içinde düzenlenmesiyle doğar ve aynı zamanda onun tarafından geri bırakılır. Akıl üstün gelir: o haz vermeyen ama yararlı ve doğruyken, imgelem haz verici ama yararsız ve doğru olmayan saf bir oyun, bir düştür (Marcuse, 1955a: 143).

Marcuse'un toplumsal düzene yönelik bir başkaldırının olanağını, *imgelem*de görmesi, yani bastırılmış olanın serbest bırakılması belirli bir tehlikeyi de içermektedir. Özellikle edim ilkesinin baskısıyla üreyici cinsel ilişkiye dönüşen, cinsellik güdüsü temelli nefsi ilişkilerin serbest bırakılması, sapıklıklar söz konusu olduğunda bu tehlike gün yüzüne çıkmaktadır. Ancak Marcuse'a göre, işbölümünün bireysel ihtiyaçları karşılamasıyla toplumsal açıdan yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi gibi, haz ilkesinin serbest bırakılması, sapıklık gibi tehlikeleri de engelleyecektir. Haz ilkesine bağlı içgüdülerin serbest bırakılmasının, sapıklıkları artıracağı korkusu mevcut düzenin kategorileriyle düşünen bir aklın korkusu olabilir (Marcuse, 1955a: 199-203). Çünkü içgüdüsel

özgürlük, *libido*nun patlaması değil, yayılmasıdır. İçgüdülerin özgür gelişimiyle, toplumsal kurumların baskısıyla gelişmesi arasında büyük bir fark vardır. Marcuse'a göre, ancak ikincisi *libido* patlamasıdır ve uygarlık tarihinde çok çirkin biçimlerde, örneğin sosyete seçkinlerinin, hapishane ve toplama kampı gardiyanlarının sadisttik ve mazoşisttik zevk âlemlerinde ortaya çıkmışlardır. "Cinsiyetin bu başıboşluğu, dayanılmaz bir yoksunluk içinde, geçici bir soluk alma yaratır; içgüdüsel kısıtlamanın kökenlerini zayıflatacağına bütünüyle güçlendirir. Bu nedenle, böylesi boşalımlar, baskıcı rejimlerde zaman zaman yararlı bir araç olarak kullanılırlar" (Marcuse, 1955a: 203). Böylesi yıkıcı eğilimlerden dolayı, uygarlık "sürekli bir arınma gerektirmektedir" (Marcuse, 1955a: 84). Oysa öz-bilincin denetimine girmiş bir cinsellik güdüsü, baskıcı düzene bağlı olmaksızın insancıl ilişkiler yaratabilir (Marcuse, 1955a: 205). Marcuse için, *refleksiyon*un taşıdığı değer burada belirginleşmektedir. Çünkü toplumsal bir olgu olarak kendisini yücelten cinsel içgüdünün, böylece yeniden canlanması, bedeni, çalışmanın yabancılaşmış bir aracı olmaktan çıkaracak ve onu kendi bilincine sahip bir 'Ben' olarak yeniden kuracaktır. Böylece cinsiyet, öz-bilinç sahibi bireyde kültür yaratan, kurucu bir ilkeye dönüşmüş olacaktır (Marcuse, 1955a: 210-211). Kültür, uygarlık kuran olumlu bir karaktere sahiptir. Nasıl ki bundan yararlanan burjuva kültürü, kendisini zihinsel ve tinsel gelişmeden ayrı tutarak ve onu yönlendirerek bir uygarlık yaratmışsa, kültürün bu olumlu karakteri daha insani bir uygarlığın kuruluşu için yenilenebilir (Marcuse, 2007a: 87).

2.3.3. Bir Direniş Aracı Olarak Refleksiyon

Toplumsal değişim konusundaki kötümserliğin, Marxist teoriyle bağdaşmayacağını düşünen tutucu Marxist anlayışla karşılaştırıldığında, Frankfurt Okulu'nun psikanalitik araştırmaları, cesurca girişimler olarak görülebilirler. Özellikle, psikanalitiğin eleştirel toplum teorisiyle birleştirilmesi bağlamında, Adorno'un belirlediği yoldan Marcuse önemli bir mesafe kat eder. Marcuse'un kat ettiği bu mesafe, onu aynı zamanda Hegel'in idealizminden uzaklaştırmaktadır. Hegelci bir Marxizmde bile yetersiz yanlar bulunabileceğini kabul eden Marcuse, toplumsal değişimin psikolojik kökenlerine inmektedir. Psikolojik araştırmalar, Horkheimer ve Adorno'da kötümserlikle sonuçlansa

da Marcuse'da toplumsal değişime dair bir umudun yeniden olumlanmasına neden olmuştur (Jay, 1989:159).

Marcuse, aklın "bilinçli eylem ve davranışlardan daha başka ve daha fazla bir şey" olduğunu kabul etmektedir (Marcuse, 2007: 212; 1970a: 296). "Akıl, doğal ve tarihsel dünyayı fetheden ve onu kendisinin öz-gerçekleşiminin öğesi haline getiren insanın öz-bilinciyle birlikte gelişmektedir. Saf bilinç, öz-bilinç seviyesine ulaştığında, kendisini ego olarak bilir ve ego ilk arzudur" (Marcuse, 1955a: 114). Ego başkasının kendisini tanımasını arzulayarak bu evreye geçer. Marcuse'a göre, bu Hegelci bakış, bireyi durmadan kendisini kanıtlamak zorunda olduğu bir sınava tabi tutamaktadır. "Bir öz-bilinç, başka bir öz-bilinç aracılığıyla doygunluğa ulaşır" (Marcuse, 1955a: 115). Böylelikle ilkin doğaya yönelik olan baskı, insana yönelir ve özgürlük, özneler arasında, olumsuz bir ilişkiye dayanmış olur. Bu Hegelci fikrin değeri, öz-bilincin oluşumunu toplumsal bir baskıyla sonlandırmasında değil, bilincin saf bir yeti olmadığını göstermesindedir (Hegel, 1977: 252-262). Bilincin, başkasının bilincini arzulamasına gizli bir *içgüdü* hakkimdir. Bu içgüdü *Eros*'tur ve yaşamın temelli olan *haz ilkesi*ne bağımlıdır (Freud, 1962: 23). Bu nedenle, doğaya egemen olmak ve başkasının emeği üzerinden zenginleşmek haz temelli *erotik güdü*lerdir (Marcuse, 1970b: 8-13). Yukarıda da işaret edildiği gibi, Marcuse'a göre, hazza yönelik yaşama arzusunun kolektifleşmesi, uygarlığı oluşturmaktadır ve mevcut üretim ilişkileri dâhilinde uygarlık kolektif bir baskıya dönüşmüştür. Bu dönüşüm uygarlığın erotik temellerini değiştirdiği gibi (Freud, 1962: 85-87) bilincin yapısını da değiştirmektedir (Marcuse, 1955a: 126).

> Tanıma ve eylem, henüz sahip olunamayan, yani özneye yabancı ve düşman dışsal bir nesneye sahip olduğu sürece özne özgür olmayacaktır. Eylem her zaman düşman bir dünyaya yöneliktir. Eylem, böylesi yabancı bir dünyanın varoluşunu içerdiğinden, esasında öznenin özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. Mükemmel özgürlüğün gereksinimlerini yerine getiren saf düşüncedir. Çünkü kendisini 'düşünen' düşünce, başkalılığında da kendisi içindir, kendisinden başka bir nesneye sahip değildir (Marcuse, 1955b: 165).

Refleksiyon kavramının ikili işlevi konusunda, Horkheimer ve Adorno ile uyuşan Marcuse için Hegel'in *yalıtıcı düşünme* dediği ve saf bilince yüklediği, bu ilk işlev, "içinde, bir varolanın, kendisini öznenin bir birliği olarak kurduğu süreci" işaret etmektedir (Marcuse, 1955b: 143). Marcuse için, Hegel'in özneyi kendi dışından yalıtan düşünme olarak belirlediği *refleksiyon*, düşünmenin üstünlüğünü ima etmektedir. Bu,

düşünmenin üstünlüğü imasının tehlikelerinin farkında olan Marcuse'a göre, böylesi bir refleksiyonun kuracağı dünya, "insanın gerçek arzu ve ihtiyaçlarından arındırılmış" bir dünya olacaktır. Oysa ne dünya, insani arzu ve ihtiyaçlardan yalıtılmış bir dünyadır ne de düşünme, kendi dışındaki ontolojik koşullardan bağımsızıdır (Marcuse, 1955b: 45). Düşünmenin kendi içinde kalması, görünürde epistemolojik bir kısıtlama getirecek olsa da, öznenin kendisini gerçekleştirme koşullarını da daralttığından ontolojik bir eksikliği sürdürecektir.

> Düşüncenin nesnesini, onun biçiminden ayırmak, hakikatin temelini sarsar. Düşünce, yalnızca, şeylerin somut hareketine uyumlu kaldığında ve onların değişim, dönüşümlerini yakından takip ettiğinde hakikat olabilir. Ancak kendisini nesnel süreçten ayırır ayırmaz, sahte bir hassasiyet ve değişmezliğin uğruna matematiksel kesinliğe benzemeye çalışırsa da hakikat olmaktan çıkar (Marcuse, 1955b: 144).

Hakikat sadece düşüncenin bir yüklemi değil, aynı zamanda "bütün nesnel imkânları tüketmiş", yani her nasılsa öyle olmuş gerçekliğin de niteleyicisi (Marcuse, 1955b: 25) olduğundan, ikili bir olumsuzlanma gerektirmektedir. İlkin kendi başına olan nesnenin olumsuzlanarak bilince yansıtılması ve ikincisi bilincin kendi bireyselliğini olumsuzlaması (Marcuse, 1955b: 105). Birey kendisini olumsuzlayarak, "düşüncenin ikinci boyutuna geçer ve o zamana kadar olumsuz olan bilinç olumluya döner" (Marcuse, 1955b: 120). Marcuse için bu, öznenin kendi üzerindeki baskıyı kırması için zorunlu bir süreçtir. Çünkü "öz-bilincin olumsuz yapısından [sadece ve sadece], efendi-köle, tahakküm ve kölelik ilişkileri doğar" (Marcuse, 1955a: 115). Olumsuzluğu olumluya dönüştüren düşünme biçimini diyalektik düşünme olarak dile getiren Hegel, bu düşünme biçiminin, yalıtıcı düşünmenin yarattığı belirli karşıtlıkları eleştirdiğini ve onların üstesinden geldiğini söyler. Bu nedenle, *yalıtıcı refleksiyon*, öz-koruyucu düşünme biçimidir ve Marcuse için tarihsel bir zorunluluktur (Marcuse, 1972b: 212-215)

Marcuse'a göre, yalıtıcı refleksiyon, kendi dışındaki dünyayı olumsuzlayarak bilinici kendi içine sıkıştırsa da diyalektik düşünmeyle bilinç, bilinci kendi dışına çıkararak, kendisini gerçekleştirmesini sağlar ve eleştirel düşünme de bilincin bu ikili işlevini barındırmak zorundadır. Fakat Marcuse'a göre, bilincin ilk işlevinde Hegel'in ele almadığı öylesine bir yön vardır ki, öznenin özgürlüğünü gerçek olmama pahasına

sürdürerek, toplumsal koşulların birbirinden ayırdığı duyusallığı ve bilinci yeniden birleştirmektedir: *estetik boyut* (Marcuse, 1955a: 173-174). Eleştirel düşünmeyle birlikte, *estetik boyut*, 'Ben'in merkezi bir edimine dönüşecektir. Çünkü temel işlevi algılamak olan duyusallık, dışsal bir nesneyi alımlamayı, Hegel'in ifadesiyle olumsuzlamayı başardığından, *estetik yeti*nin başlangıcıdır. Marcuse'a göre, öznenin bu gücüne psikolojik bir ilke olan haz eşlik eder. "Estetik yeti, duyusal ve bu yüzden algıcı olmasına rağmen, yaratıcıdır; kendine özgü bağımsız bir sentez içinde güzeli yaratır" (Marcuse, 1955a: 177-178). Yaratılan bu 'güzel', insanların tutum ve davranışlarını değiştirebilme olanağını kendi içinde taşıyan ve baskıcı bir özelliği olmayan estetik bir yargıdır (Marcuse, 2007a: 126-127).

Duyusallığın kavrayış işlevinin, nefse düşkünlük anlamında bir istemeyle karıştırıldığını düşünen Marcuse'a göre, rasyonalizmin etkisi altında duyusallığın bu işlevi küçültülmüştür. Duyusallık, felsefe tarihi boyunca, aklın üzerinde iş gördüğü malzemeyi ona sağlamakla yükümlü tutulduğundan, insanın estetik yetisi durmadan gerilemiştir (Marcuse, 1955a: 181-183). Marcuse için, duyusallığı dışlayan ve onu barbarlaştıran aklın gücü kırılmalıdır ki, iki yeti arasında yeniden bir denge kurulabilsin. Bunun üçüncü bir yetiyle olabileceğine düşünen Marcuse, bu bakımdan Schiller'in oyun içtepisi kavramı üzerinde durmaktadır (Marcuse, 1955a: 188). İstek ve ihtiyaçların insancıl olmayan gerçekliği, özgürlük ciddiyetini yitirmiş bir gerçekliktir. Bu nedenle, birey yetileriyle, olanaklarıyla ve onların doğasıyla oynamakta özgür olduğunu kavramalı ve *oynayarak* özgürleşmelidir (Marcuse, 1955a: 189). Edim itkisinin değil de *oyun itkisi*nin uygarlığın ilkesi olması, yeni bir duyusallık yaratacak ve bu duyusallık adım adım yeni yaşam dünyası kurarak gerçekliği bütünüyle değiştirecektir (Marcuse, 1969: 31-33). Çünkü doğa ve insan birer egemenlik unsuru olarak değil, *imgelem*in birer nesnesi olarak kabul edileceklerdir. Bu, duyusallık üzerine kurulan baskıyı kıracağından, insanlığın da kurtuluşu olacaktır.

> '*Duyuların özgürleşimi*', duyuların toplumun yeniden kuruluşu bakımından 'pratik' olduklarını ve insan ile insan, insan ile doğa, insanlar ile şeyler arasında yeni bir (sosyalist) ilişki kurduklarını işaret etmektedir. Sömürüden kurtulmuş duygular, aynı zamanda yeni bir (sosyalist) *rasyonalite*nin 'kaynağı' olmaktadır. Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsalcı rasyonelliğini kendinden uzak tutarken başarıları koruyacak ve kendisini geliştirecektir (Marcuse, 1972a: 64).

Duyusallığın yeniden kuruluşu, temel bilişsel formlarda da bir dönüşüm gerçekleştirecektir. Doğanın özgürleşmesi, *mekân* formunda, estetik yetinin serbest kalması, *zaman* formunda bir değişim yaratacaktır. Marcuse'a göre, *zaman*, başka bir ifadeyle içsel bitimlilik sürekli doygunluğun düşmanıdır. Bu nedenle, kültürün ve genel anlamda insanın kurtuluşu, *zaman*a karşı savaşmayı da gerektirmektedir. *Zaman*a karşı savaş, *yaşam* ile *ölüm*ü uzlaştırma çabasıdır. Yaşam içgüdüsünün amacı bedenin sürekliliği değil acının son bulması olduğundan, ölüm yaşamla uzlaştırılabilir. Gerçek doygunluğun koşulu olan bu uzlaşma, ölüm gerçeğini kabul edilir kılar. Bu nedenle Marcuse'a göre, "ölenler değil ama ölmemesi gerektiği ve ölmek istemediği halde ölenler, acı ve ızdırap içinde ölenler uygarlığa karşı yöneltilebilecek en büyük suçlamalardır. Bunlar aynı zamanda, insanlığın bedeli ödenmeyecek suçunu da kanıtlamaktadırlar" (Marcuse, 1955a: 235-236). Marcuse için imgelemin *ölüm* ile *yaşam*ı uzlaştırarak, kültür kurucu bir ilke olması bakımından Orpheus ve Narcissus'un simgesel bir değeri vardır (Marcuse, 1955a: 192-193). Ona göre, edim yani çalışma ilkesinin ilk kahramanı olan Prometheus, lanetli, yıkıcı ve bozucu olan Pandora'ya karşıdır. Çünkü "kadının güzelliği ve vadettiği mutluluk, uygarlığın çalışma dünyasında öldürücüdür". Oysa edim ilkesinin tam karşısında yer alan haz ilkesinin kahramanları olan Orpheus ve Narcissus, düzene başkaldırıp, hazzı ararlar ve bu amaçla insan ile doğayı birleştirirler (Marcuse, 1955a: 162-163). Böylece, edim ilkesinin yadsıdığı şeyi, *Eros*'u sürdürürler. Onların davranışlarına kaynaklık eden *Eros*, doğanın olduğu gibi görünmesini sağlamaktadır (Marcuse, 1955a: 167). Marcuse için, Orpheus ve Narcissus'un edim ilkesine karşı çıkışı, büyük yadsımadır ve bunun amacı, "ayrılmış olanların yeniden birleştirilmesidir" (Marcuse, 1955a: 171).

Nihayetinde Marxist kabuller üzerinden hareket eden Marcuse, modern bireyin bilincinin düzenlenmiş bir bilinç, vicdanının bencilce ve duygularının anlık olduğunu düşünmekte ve bu nedenle, kültürün onda yarattığı suçluluk duygusunu atlatabildiği bir iç dünyasının olmadığını iddia etmektedir (Marcuse, 1955a: 100). Uygarlık edim ilkesiyle, bireyin kendi-kendisi olma özgürlüğünü de onun elinden almıştır.

> Libido üzerindeki baskılar, daha rasyonel ve daha evrensel oldukça, toplumun bütününe daha fazla işlemektedir. Bunlar, birey üzerinde, dış nesnel yasalar ve içselleştirilmiş güç gibi işlemektedir: toplumsal otorite, bireyin 'vicdanına' ve 'bilinçaltına' işler ve onun kendi arzusu, ahlakı ve memnuniyeti gibi iş görür.

> 'Normal' gelişiminde birey, onun baskısını kendi yaşamıymış gibi 'özgürce' yaşar (Marcuse, 1955a: 47).

Dolayısıyla insan özgürlüğünün yoksulluk, zahmet ve aptallık yaşamında gelişebileceğini iddia eden *özgürlük ideolojisi*nin maskesi düşürülmelidir. Özgürlüğün kendisinin bir baskı aracına dönüştüğü uygarlıkta, "birey tarafından neyin seçilebileceğini ya da seçilmiş olduğunu" gösteren efendiyi seçme özgürlüğü, "köleliği ortadan kaldırmamaktadır" (Marcuse, 2007b: 10; 1970a: 31). Çünkü özgürleşimin kendisi kölelik bilincine dayanmaktadır ve "bu bilincin ortaya çıkışı, her zaman geniş düzlemde bireyin kendisine ait olmuş olan ihtiyaçların ve doyumların baskısı tarafından engellenmektedir" (Marcuse, 2007b: 9; 1970a: 30). Bu nedenledir ki, Marcuse'a göre, Hegel sınırları içinde kalındığında, gerçek özgürlük sadece düşünce de olacaktır (Marcuse, 1955a: 119). Öyle ki, geleneksel ontolojik kalıpları yıkmış Nietzsche bile, *logos*'u yaşamsal itkileri bastırmakla suçlamakta ancak bastırılması gereken ve bir baskı aracına dönüşen *güç istenci*ni serbest bırakmaktadır. Dolayısıyla gerçek özgürlüğün olanağı ne özneyi dış dünyadan yalıtan *yalıtıcı refleksif bir bilinç*te ne de özneyi hem doğa hem de diğer özneler karşısında *yücelten güç istenci*nde bulunabilir. Bu olanak, *Eros* temelli haz ilkesine mesafeli durmayan, öznenin gerçek anlamda özgürlüğünü gerçekleştirebildiği *eleştirel düşünme*de bulunabilir. Çünkü öznenin özgür kişiliği, insan türünün genel baskısının donmuş belirtileridir ve bu belirtilerle kendisine kurduğu öz-bilinç ve yarattığı tarihsel dünya, "kölelik toprağında" yetişmiştir (Marcuse, 1955b: 58). Bu insanın kendi kendisini bulması için aşmak zorunda olduğu bir zorluktur (Marcuse, 1955a: 219).

Bilincin değiştirilmiş özünü yeniden kurmadan, gerçek özgürlüğün söz konusu olamayacağını düşünen Marcuse, sanat ile üretim ilişkilerinin biçimi arasında sıkı bir ilişki kurmakta ve Marxist estetiği bu ilişki üzerinden temellendirmektedir (Marcuse, 1978: 1). Bu nedenle, toplumun kurtuluşunun olanağı, eleştirel sanattadır ve böylesi bir sanatı gerçekleştirmek bireylerin görevi olmalıdır. Çünkü eleştirel sanatın dayanağı olan *eleştirel bilinç* ilkin bireye aittir ve ancak kendi bireyselliğini sanatsal yaratımlarla dışavurduğu zaman nesnelleşebilir. Bu bakımdan sanatsal yaratma yeteneği, bilinci bastıran toplumu yıkacak olanağa sahiptir. Bu olanağı sanatsal yabancılaşma olarak kavramsallaştıran Marcuse'a göre, mevcut gerçeklikle uyuşmayan imgeler yarattığından, sanatsal yabancılaşma bir *yüceltme*dir (Marcuse, 2007b: 75; 1970a: 118).

Mevcut koşullar içerisinde, teknolojik rasyonellik sürecine yenik düşen *sanatsal yabancılaşma*, insanın kendi kendisine yabacılaşmasını ifade eden Marxist yabancılaşma kavramının aksine, "yabancılaşmış varoluşun bilinçli aşılmasıdır" (Marcuse, 2007b: 63; 1970a: 102).

> Ritüelleştirilsin ya da ritüelleştirilmesin sanat, olumsuzlamanın rasyonelliğini içermektedir. İlerlemiş konumunda sanat büyük reddediştir, olana karşı çıkıştır. İnsanların ve şeylerin içerisinde göründükleri, şarkı söyledikleri, ses verip dinledikleri biçimler, onların olgusal varoluşlarını çürütme, kırma ve yeniden yaratma biçimleridir (Marcuse, 2007b: 66; 1970a: 107).

> Sanatsal yabancılaşma sanat yapıtını, sanat evrenini esas itibariyle gerçek dışı kılar –var olmayan bir dünya, bir *Schein*, görüntü, yanılsama dünyası yaratır. Ancak yalnız ve yalnız gerçekliğin bu şekilde yanılsamaya dönüşmesiyle sanatın yıkıcı hakikati ortaya çıkar (Marcuse, 1972a: 98).

Tarihsel gerçekliği, farklılaştırarak kırma isteği, esasında ileride olabilecekleri unutmamaya yöneliktir. Bu nedenle, bilincin ikincil refleksiyonuna eşlik eden, estetik boyut sadece geçmişle değil, gelecekle de ilgilidir. Bilincin estetik boyutunu, *anımsamak* ve *unutmak* gibi yetilerle ilgisinde ele alan Marcuse'a göre, "unutmak, adalet ve özgürlüğü koruyacak olsa da bağışlanamayacak olanın bağışlanmasıdır. Böylesi bir bağışlama, adaletsizliği ve köleliği yaratan koşulları yenileyecektir: geçmiş acıları unutmak, bu acılara neden olan güçleri alt etmeksizin onları bağışlamak demektir" (Marcuse, 1955a: 233). Marcuse'a göre, insan, uygarlık süresince, "hazlar yerine ödevlerini anımsamaya yöneltilmiş, bellek vicdan huzursuzluğu, suçluluk ve günahla bağlantılandırılmıştır. Akılda tutulan mutluluk ve özgürlük vaadi değil, mutsuzluk ve cezalandırılma tehdididir" (Marcuse, 1955a: 233). Uzun zamandır üstesinden gelmiş olduğu, bastırılmış dürtüler ve davranışlar geri geldiğinde insanların cezalandırılması, tarihöncesi dürtülerin ve davranışların uygarlığın huzurunu kaçırdığını göstermektedir. Bu nedenle, uygarlık, baba kılanından kardeşler kılanına geçişle başlayan *suçluluk duygusu*nu gerektirmektedir. Haz ilkesinin eşit paylaştırılmaması nedeniyle, kardeşlerin babalarını öldürmesiyle başlayan suçluluk duygusu, otoriteye karşı bir başkaldırının cezasıdır. Babanın despotik egemenliği, kısıtlanmış eğitim ve ekonomi otoritesine; haz ilkesi de edim ilkesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, toplumu yıkmadan babanın yenilebileceğini göstermiştir. Çocuklar artık kendi ihtiyaçlarını babadan değil, kendi çalışmalarıyla karşılarlar. Bu nedenle uygarlık, "her şeyden önce çalışmada, yani yaşamın gerekliliklerini sağlamada ve çoğaltmada ilerleme demektir"

(Marcuse, 1955a: 82). Bu çalışma öz-dışı bir şey olan emektir ve normal koşullarda insanın isteyerek yapacağı bir şey değildir. Fakat emek olmadan gelişme olamayacağından, onu sağlayacak olan enerji temel içgüdülerden sağlanmalıdır (Marcuse, 1969: 91: 1970b: 36). Marcuse'un Freud'dan alıntılayarak belirttiği gibi, "uygarlık, ihtiyacı olan zihinsel enerjisinin büyük bir kısmını, cinsellikten çıkarmaktadır" (Marcuse, 1955a: 83). Dolayısıyla uygarlık ne kadar zengin olursa olsun, sürekli bir çalışmaya ve doyumların sürekli ertelenişine bağlı olacaktır" (Marcuse, 1955a: 155).

Marcuse'a göre, çağdaş dünyanın arkasında duran maddi ideolojik araçları ve bu dünyanın nasıl değiştiğini görmek için, boşlukta gezinen duygular değil, bu dünyayla belirli bir mesafede kurulan refleksiyon zorunludur" (Marcuse, 2007b: 70; 1970a: 112). Bu zorunluluk, uygarlığın daha insanca olabileceğine dair umudun ifadesidir. Çünkü uygarlığı sürdüren bir savaş teknolojisine değil ancak barış teknolojisine uygulanabilecek *estetik boyut*, refleksif bilinç düzeyinde söz konusudur. Bunun gerçekleşmesiyse, üretim ilişkilerinin insanın yeteneklerinin özgürce gelişimine olanak sağlayacak şekilde yeniden tasarlanmasına bağlıdır.

2.4. DEĞERLENDİRME

Özellikle Batı Avrupa'da Marxizmin yeniden canlanmasında büyük bir rol oynayan Frankfurt Okulu düşünürleri, Eleştirel Teorinin ne olduğu ve nasıl temellendirildiği konusunda farklılık gösterseler de (Held, 2006: 189), bilim eleştirisi, psikanalitiğin eleştirel rolü ve diyalektik temelli bir tarihsel materyalizmin önemi gibi konularda uzlaşmaktadırlar. Düşünme ve gerçeklik arasındaki kırılmayı bir sorun olarak öne çıkaran Eleştirel Teori, bu bakımdan, teori ve pratik birlikteliği kabulünden hareket etmektedir. Özellikle Benjamin'in etkisiyle, emeğin fetişleştirilmesine ve *praksis*'in aşkın bir kategori olarak öne çıkarılmasına karşı çıkan Frankfurt Okulu, Marxist devrimlerin başarısızlıkla sonuçlanmasını buna bağlamaktadır. Teorik açıklamaları öne çıkararak gerçekliği olumlayan bilim ve çalışmayı/emeği yücelterek *praksis*'i öne çıkaran sosyalist düzen, esasında aynı ideolojiye hizmet etmektedir. Gerçekliği bütünüyle açıklama isteği, dünyaya hükmetme isteğinin yansımasıdır. Frankfurt Okulu'nun temellendirmeyi amaçladığı Eleştirel Teori, bu isteğe bir başkaldırı

olduğundan, kendisi kapalı bir teorik sistem olarak kabul edilemez. Eleştirel Teori, "yargılarını açık bırakabilen, sözünün, her şeyi ile bitmiş bir söz olmaması gerektiğini bilen" bir teoridir (Jay, 1989: 69). Sözün tarihselliğini, ilkesi haline getiren Eleştirel Teori, gerçekliği mutlaklaştıran materyalist epistemolojiye karşı durabilecek tarihsel materyalizmi yeniden canlandırmaktadır. Çünkü tarihsel materyalizm, aklı gerçekliğe mutlak anlamda bağlayarak, insanın özgürlüğüne yapılan saldırıya karşı büyük bir savunma alanıdır. Benjamin'in dediği gibi, tarihsel materyalizm, insana kendi gücünün denetimini kendi elinde tutma isteği vermektedir (Benjamin, 1995: 177).

Frankfurt Okulu'nun yeniden canlandırdığı tarihsel materyalizm, Marx ve Engels'in kuramsallaştırdığı tarihsel materyalizmden çok farklı bir yöne sahiptir. Bu çalışmanın konusu bağlamında dile getirmek gerekirse, Marx ve Engels'in tarihsel materyalizminin aksine, kültürün ekonomik yapıyla ilişkisinin tek yönlü değil de çok yönlü olduğunu kabul eden Frankfurt Okulu, buradan hareketle bir kültür eleştirisi geliştirmektedir. Özellikle Adorno vurgusu taşıyan bu eleştiri, kültür ile bireyin bilinci arasında rasyonel olmayan ama rasyonelleştirilmiş bir bağ olduğunu göstermektedir. İnsanların düşünme kategorilerinin, arzu ve istek güdülerinin, endüstriyelleşmiş bir kültür tarafından belirlendiğini gösteren kültür eleştirisi, bu nedenle, psikanalitik temelli bir bilinç eleştirisine dönüşmüştür.

Horkheimer'in bilim eleştirisiyle başladığı ve aklın ifşasıyla sonuçlandırdığı Eleştirel Teori, Adorno'da kültür eleştirisi üzerinden bir toplum eleştirisine dönüşmüştür. Uygarlığın temelinde, öznel akıl-nesnel akıl çatışması olduğunu gösteren Horkheimer, Kantçı bir çözümle, aklın kendi kendisine yönelik eleştirisini öne çıkarmaktadır. Adorno ise psikanalitik temelli negatif diyalektikle, toplumsal tahakkümün ve bu tahakküme direnemeyen bireyin bilişsel yaşantısının çözümlemesini yapmaktadır. Horkheimer ve Adorno'yu birçok bakımdan takip eden Marcuse, toplum ile düşünmenin tek boyutlu paralelliği ve uygarlaşma süreci ile bireyin bilişsel ve psişik yaşantısı arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Frankfurt Okulu'na mensup bu üç düşünürün soruşturmaları, nihayetinde, toplumsal ilişkiler ile bireyin bilinç yapısı arasındaki refleksif ilişkiyi ve refleksiyonu, eleştirinin temel koşulu olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle, "çalışmanın bu bölümünde neden sadece bu üç düşünür ele alınmaktadır?" gibi bir soru, üç düşünürün bu önemiyle yanıtlanabilir.

Nesnel akıl ile öznel akıl arasındaki çatışmayı, bireyin kendisini yadsıması biçiminde gösteren Horkheimer, bunun psişik bir bastırma olduğunu ima eder. Bireyin kendisini yadsıması, unutması onu bütün anlamından yoksun bırakarak şeyleştirmektedir. Bunun öncelikle bir doğa tasarımı üzerinden gerçekleştiğini düşünen Horkheimer için, doğa artık gerçek olan değil, gerçek olanın izlenimi olduğundan, bu izlenim üzerinden kendisini koşullandıran düşünme de kurgudan başka bir şey olmayacaktır. Bu anlamda şeyleşen düşünmenin, "kendi hayatımı nasıl yaşamalıyım?" sorusuna bir yanıt vermesi beklenemez. Çünkü şeyleşen düşünme, kendisine amaçlar koyabilen bir aklın değil gerçekliğin ona verdiği izlenimlerle yetinen araçsal aklın ürünüdür. Hegel ve Husserl üzerinden fenomenolojik öznenin gerçeklikten yalıtık bir özne olduğunu iddia ederek, toplumsal bir öznenin kuruluşunun olanağını sorgulayan Adorno, Horkheimer'in keşfettiği araçsal aklın eleştirisi üzerinden hareket etmektedir. Gerçekliğin tahakkümüne boyun eğen araçsal akıl, yaşama problemine de tatmin edici bir yanıt veremez. İnsanın mutsuzluğunu buna bağlayan Adorno, teori ve pratik birlikteliği bağlamında ilk olarak, yaşam problemine değinmektedir. Fakat teorinin rehberliği olmadan *praksis*'in barbarlıkla sonuçlanacağını düşünen Adorno, ağırlığını teoriden yana kullanmaktadır. Bu durum, teori-pratik birlikteliği fikrine bir ihanet olmadığı gibi, onu negatif diyalektik fikrine götüren yolu açmıştır. "Gerçekliğin izlenimine kapılmayan" teorinin, asıl gerçekliğe yönelerek doğru *praksis*'e rehberlik etmesi, tam olarak anlamını negatif diyalektikte bulmaktadır.

Öncelikle idealizmin özne-nesne özdeşliğine saldıran negatif diyalektik, özne ya da nesnenin olduğundan başka türlü olabileceğinin bilinçliliğidir. Bu bakımdan negatif diyalektik, Husserl fenomenolojisinin, Hegel'in ontolojiye kazandırdığı tarihsellik kategorisine yönelik ihanetine bir tepkidir. Çünkü özdeşlikler üzerine değil de özdeşmezlikler üzerine odaklanan negatif diyalektik, şeylerin özünün bilincine varacak saf bir refleksiyonu değil, öznenin kendi bilinç yapısını aydınlatacak eleştirel refleksiyonu harekete geçirmektedir. Aydınlanmanın düşünmeyi saflaştırdığını düşünen Horkheimer ve Adorno, bu nedenle onun, eleştirelliğin en önemli unsuru olan self-refleksiyonu bastırdığını iddia etmektedir. Refleksiyonun bastırılmışlığı konusunda Habermas'a öncelik etmiş de olsalar, Horkheimer ve Adorno, negatif diyalektiği karamsar bir havada temellendirmektedirler. Horkheimer ve Adorno'nun çabaları

üzerindeki bu karamsar havayı dağıtıp, Eleştirel Teoriyi bir umut olarak öne çıkaran Marcuse olmuştur.

Marcuse için eleştirel toplum teorisinin materyalizmle özsel bir bağı bulunmaktadır. Bu bağ nedeniyle, eleştirel toplum teorisi, felsefi değil ekonomik bir içeriğe sahiptir. Bu içeriğinden dolayı, insanların mutsuzluklarına umut olmak onun görevidir. Marcuse'a göre, Marxist teori, her ne kadar, toplumsal yabancılaşmaya yenik düşse de, onu önemli kılan, bilinç ve toplumsallık arasındaki ilişki değil, bilincin devrim için özsel olan gizil gücünü ortaya koymasıdır (Marcuse, 1978: 3-4). İşte, bir umut olmayı görev edinen Eleştirel Teori, öncelikle bu gizil gücü açığa çıkarmalıdır. İnsan bilincinin mevcut durumu olumsuzlaması olarak ifade edilebilecek bu güç, uygarlık tarihi boyunca bastırılmaktadır. Olumsuzlamayı unutması için, eğitilen bilinç, bu güç sayesinde, yine de tahakküme başkaldırının olanağını taşımaktadır. Bu olanağı, insanın estetik yetisine bağlayan Marcuse için, eleştirel refleksiyon, bu bakımdan estetik refleksiyondur.

Sanat, kurgusal özelliğinden dolayı, mevcut olgusallığa bir başkaldırıdır. Sanat, dünyayı değiştirmez ama dünyanın değişmesini sağlayacak bilinç durumlarını ve güçlerini harekete geçirmektedir. Sanatın gerçekliği olgu-dışı bir gerçeklik olsa da saf bir düş ya da hayal değildir. Sanat gerçek olma olasılığını içinde taşıyan bir durumu göstermektedir. Böylesi görüşlerinden dolayı, Marcuse'un Eleştirel Teorisi, sanatsal bir içeriğe sahiptir. Kuşkusuz bu içerik Frankfurt Okulu üyeleri içerisinde sadece Marcuse'a özgü değildir. Lukacs'ın etkisiyle, Frankfurt Okulu'nun özellikle bu üç düşünürünün sanata bağlılığı, sanatsal yetiyi eleştirel refleksiyonun biçimi olarak öne çıkarmalarında görülmektedir. Özellikle Marcuse'a göre, varolanın bir parçası olan sanat, bundan dolayı varolana karşı konuşabilmektedir. Öznenin kendi deneyimine yabancılaşmasını varsayan bu konuşma, yeni bir bilincin yeni bir deneyimin kapısını aralamaktadır. Yeni bir deneyim biçimi, Adorno'nun bireylerin bir arada yaşamasını engelleyen önyargıların üstesinden gelinmesi için sunduğu yegâne yoldur.

Hem Adorno hem de Marcuse için, insanın kendisini nesnelleştirmesi, insanın kendi bilinç ve istencini dışsallaştırmasıdır. Bu süreç, bilinç/istenç ile toplumsallık arasındaki refleksif ilişkiye bağımlıdır. Bilinç, mimetik dürtüsünden dolayı toplumsal olgulardan öyküdüğü durumları kendisine yansıtarak ve bu kendi bilinç içeriğine yönelik ikincil

bir refleksiyonla, yani kendi kendisine yönelik bir refleksiyonla *Ego* sahibi olur. Fakat estetik refleksiyonunu yitirmiş ya da unutmuş bir bilinç, toplumsallıktan aldığını kendisine yansıtamayacağından hiçbir zaman Ego olamayacaktır. Bu bakımdan özellikle Horkheimer ve Adorno, self-refleksiyonu öznenin kendi kendisini hatırlaması olarak ifade etmektedir. Bunu başaramayan bir bilinç, mevcut toplumsal gerçekliği bilinçsizce olumlayacağından, zorunlu bir biçimde ideolojik olacaktır. Dolayısıyla ideolojik bir bilinç, özerk olmayan aksine ihtiyaç ve edimlerinin belirlenmesi konusunda kendi dışındaki koşullara bağımlı bir Ego'nun bilinci olabilir. Nihayetin de Eleştirel Teori, daha insani bir toplumsallığın kuruluşu için ideolojik düşünme biçiminin ifşasını şart koşmaktadır. Böylece ideoloji eleştirisinin ortaya çıkışına vesile olan Frankfurt Okulu için toplumsal değişimin olanağını ortaya koymanın, toplumsal koşulların eleştirisini mi yoksa bilinç eleştirisini mi gerektirdiği sorusu öne çıkmaktadır.

Çok açık yanıt vermek gerekirse, Frankfurt Okulu'na mensup hiçbir düşünür, ne toplum eleştirisini ne bilinç eleştirisini öne çıkarmaktadır. Bu iki eleştiri biçimi, her bir düşünürün kendince temellendirdiği Eleştirel Teoride birbirine bağlanmaktadır. Horkheimer'in epistemolojik olarak içeriklendirdiği akıl eleştirisini, toplum eleştirisine bağlaması, Adorno'nun toplum eleştirisini, bilinç eleştirisiyle koşullandırması ve Marcuse'un toplum ve düşünmenin tek boyutlu paralelliğinden hareketle geliştirdiği eleştirinin, uygarlığın psikanalitik köklerine yönelik bir eleştiriyle sonuçlanması, bunun en açık göstergedir. Bilinç eleştirisi ve toplum eleştirisi arasındaki bağ, bu düşünürlerin refleksiyonun eleştirel boyutuna ve önemine yaptıkları vurgularda da açıkça görülmektedir.

Eleştirel Teorinin dayandığı, eleştirel refleksiyon, teori ve pratiği birleştiren ve böylece insanın kendi yaşamının kendisi tarafından belirlenmesini sağlayan diyalektik düşünmede işlemektedir. Bu düşünme biçimini aynı zamanda estetik bir yeti olarak belirleyen Frankfurt Okulu, böylece, estetiği bir refleksiyon süreci olarak belirleyen Lukacs'a bağlılığını göstermektedir. Lukacs, günlük yaşamdaki refleksiyonun, teorik olarak saptanan ikili bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir. "Bir yandan gerçekliğin herhangi bir bölümüne ilişkin olarak elden geldiğince eksiksiz bir yansıtma elde etmek, öte yandan da doğrudan doğruya bu yansıtmanın içerisinde –kendiliğinden ya da bilinçli olarak– o sırada söz konusu davranış açısından önemli olan etkenleri vurgulamak" bu

ikili yapıyı oluşturmaktadır (Lukacs, 1999: 186). Bu yapı bilincin gerçeklikten aldığını, kendi süzgecinden geçirerek yeniden gerçekliğe yansıtmasının ifadesidir. Frankfurt Okulu düşünürleri, refleksiyonun bu ikili yapısına bağlı kalarak, onu birey ve toplum ya da bilinç ve gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkinin zorunlu sonucu olarak ortaya koymakta ve onun eleştirel rolüne vurgu yapmaktadırlar. Eleştirel refleksiyonun ilk boyutu, bireyi toplum karşısında yüceltmekte ve toplumsal tahakküme karşı direnmesini olanaklı kılmaktadır. Horkheimer'in ayrıştırıcı refleksiyon; Adorno'nun öz-koruyucu refleksiyon ve Marcuse'un Hegel'den hareketle yalıtıcı refleksiyon dediği, bu boyuttur. Bireyi toplumdan, düşünmeyi gerçeklikten ayırdığı için refleksiyonun bu boyutu, özellikle Horkhiemer ve Marcuse için olumsuz bir içeriğe sahiptir. Çünkü bireyin ya da düşünmenin özü toplumdan ya da gerçeklikten hiç de yalıtık değildir. Adorno ise insanın estetik yetisini, refleksiyonun bu ilk boyutuna bağlayarak ona kısmen olumlu bir anlam yüklemektedir. Çünkü ona göre, sanat bir başkaldırı olarak, ancak kendisini gerçeklikten kısmen yalıtabilen bir aklın ürünü olabilir. Fakat Adorno için, refleksiyonun bu boyutu gizli bir olumsuzluğu da içermektedir. Birey yalıtıcı refleksiyonla toplumsal tahakküme direnme olanağına sahip olduğu gibi, şişkin bir Ego yaratarak kendisini toplum karşısında yüceltme olanağı da taşımaktadır. Bu bakımdan Narsist bir Ego, toplumsal tahakküme direnmenin bir örneği olarak değil toplumsal koşulları yok sayıp kendisini diğer bireyler karşısında yücelten önyargılı bir Ego'nun örneği olabilir. Bu noktada Adorno ile Marcuse arasında önemli bir vurgu farkı göze çarpmaktadır. Narcissus ve Orpehus'un yaşamlarındaki *Eros*'un kendini düşünüp seyretmek olduğunu ve bunun gerçeklik ilkesiyle ancak estetik bir boyutta bağlanabileceğini düşünmesi bakımından Marcuse, Adorno ile aynı konumu paylaşsa da onları, başkaldırının mitsel örnekleri olarak sunması ve onların kişiliklerinin olumlu tarafını vurgulaması bakımından Adorno'dan farklı bir konumdadır.

Frankfurt Okulu'nun bu üç önemli düşünürü için, bireyi toplumdan, düşünmeyi gerçeklikten yalıtan refleksiyon, yaşam için yeterli değildir. Yaşamın her zaman öznelerarası bir alanda gerçekleşmesi, onun öznenin yalıtılmışlığına değil aksine dünyaya açıklığına koşullandığını doğrulamaktadır. İşte eleştirel refleksiyonun ikinci boyutu bu gereklilikte temellenmektedir. Bireyi merkezi konumundan çıkararak onu toplumsallaştıran ve bu nedenle, toplumsallaştırıcı refleksiyon olarak kavramsallaştırılan bu boyut, düşünmenin kendi kendisini olumsuzlayarak kendisini

aşmasını ifade etmektedir. Toplumsallaştırıcı refleksiyon, gerçek bir yaşamsal deneyime dayandığından, toplumsal tahakküm tarafından ezilmiş bireysel eylem olanaklarının öz-koruyucu bir dayanakla yeniden ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Başka bir deyişle, refleksiyonun ilk boyutu aracılığıyla, birey, toplumun ya da gerçekliğin ona dayattığı ve kendisine aitmiş bir gibi yansıtılan eylem ve düşünme biçimlerini yadsımakta ama refleksiyonun ikinci boyutu aracılığıyla kendisinin belirlediği eylem ve düşünme biçimleriyle kendisini yeniden dünyaya açmaktadır. Özellikle Adorno ve Marcuse için, eleştirel düşünmenin estetik boyutu, eylem ve düşünme biçimlerinin yeniden yaratılmasında söz konusudur. Marcuse bunu, Schiller'in oyun içtepisi kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre bireyin özgürlüğünün olanağı, *Eros* temelli haz ilkesini yadsımayan, kendi nesnesine teslim olmayan eleştirel düşünmededir. Birey iki boyutlu eleştirel düşünmeyle, kendi yetiştiği kölelik toprağını aşındırarak gerçek özgürlüğün olanağını yakalar. Frankfurt Okulu düşünürleri için bu olanak gerçekliğini ancak sanatta bulmaktadır. Bu bakımdan sanat gerçek bir başkaldırıdır.

Nihayetinde, toplumun nicel değişim sürecini gözler önüne seren Hegel, toplumsal değişimin bireyde yarattığı yabancılaşmayı ifşa eden Marx ve uygarlığın nitel koşullarını psikanalitk bir sorgulamayla gün yüzüne çıkaran Freud gibi düşünsel kaynaklara sahip olması gibi, Frankfurt Okulu, diyalektik düşünmeye yön veren eleştirel refleksiyonun boyutları, işlevi ve önemi konusunda Hermeneutik Geleneğe de dayanmaktadır. Çünkü refleksiyon biçiminde işleyen eleştirel düşünme, kendi nesnesi olarak toplumu ele aldığında tarihsel bir bilince dönüşmektedir ve esasında Hermeneutik Geleneğin de en büyük keşfi, önceki bölümde gösterildiği gibi, bu tarihsel bilinçtir. Dilthey'a bağlılığından dolayı, bu keşfi benimseyen Lukacs, sınıf bilincini tarihsel bilince bağlayarak bu keşfin Frankfurt Okulu'na aktarılmasına aracılık etmiştir. Romantik geleneğe karşı çıkışları da olsa Horkheimer ve Adorno'nun akıl eleştirisindeki romantik tavır, Adorno'nun bütünsel bir bilincin deneyimi olarak sanatsal deneyime vurgusu ve Marcuse'un özellikle, tarihsel bilincin keşfinde önemli bir aşama olan Vico'nun *ortak duygu* (sensus communis) kavramına, günlük yaşamı belirleyen refleksiyonun temeli olarak önem vermesi ve özellikle *vicdani bilinci* öznelerarası bu ortaklığa bağlaması, Hermenutik Gelenek ile Frankfurt Okulu arasındaki yakınlığın örnekleridir.

Tekrar etmek gerekirse, eleştirel düşünmenin tarihsel bilince bağlanması, bu düşünme biçiminin hiçbir zaman mutlak olarak sonuçlanmayacağını doğrulamaktadır. Kendisini dışarı yansıtarak kendisini nesnelleştiren düşünme, şeyleşme tehlikesini ancak tarihsellikle ortadan kaldırabilir. Düşünme hiçbir zaman saf bir etkinlik değil aksine her zaman nesnesiyle birlikte kendisini görünür kıldığından, kendisini durmaksızın diyalektik bir biçimde yenileyerek şeyleşmekten korunur. Düşünme ile gerçeklik ya da birey ile toplum arasında bir mesafe varsayan bu süreç, hem düşünmenin/bireyin hem de gerçekliğin/toplumun aydınlatılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu bakımdan Eleştirel Teori, bilincin ve toplumsallığın aydınlatılmasıdır. Eleştirel Teori ilk bakımdan, bireyin kendisi olarak varoluşunun dayanaklarını, ikinci bakımdansa ütopik vaatlerde bulunmaksızın toplumsal değişimin koşullarını açığa çıkarmaktadır. Böylece Frankfurt Okulu düşünürleri, Hermeneutik Geleneğin eksik bir biçimde ortaya koydukları eleştiri fikrini tamamlayarak, eleştirel hermeneutiğin ortaya çıkışına vesile olmuşlardır.

3. BÖLÜM

ELEŞTİREL HERMENEUTİKTE REFLEKSİYON

Refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamına yoğunlaşmak, eleştirel toplum teorisi ve hermeneutiğin karşıt felsefi öncüllere sahip olmadıkları, aksine birbirlerini tamamlayan iddialar sundukları kabulünü gerektirmektedir. "Eleştirel hermeneutikten söz edilebilir mi" sorusu ancak bu kabul temelinde yanıt bulabilir. Şüphesiz hermeneutik metodolojik bir yorum teorisi sınırları içerisinde tasarlandığında, böyle bir soruya olumsuz yanıt verilebilir. Yine de bu yanıt, kolaylıkla kabul edilmemelidir. Çünkü bir metnin, gerçekten "o" yazara ait olup olmadığını araştırma anlamında dar bir eleştiri, hermeneutiğin köklerinde mevcuttur. Kant'la birlikte eleştiri fikrindeki gelişme, Alman idealizminin özdeşlik teorisi ve fenomenolojinin ortaya çıkışıyla hız kesse de, Marx'ın tarihsel materyalizmi ve Frankfurt Okulu'nun tarihsel diyalektiğiyle yeni bir yön kazanmıştır. Bu bakımdan eleştiri fikriyle hermeneutiğin uzlaşması, ilkin yeni bir fenomenolojik kavrayışı, ikincileyin anlama yetisinin tarihsel koşullarını bütün açıklığıyla ortaya koymayı gerektirmiştir. İlkini büyük bir başarıyla yerine getiren Heidegger, ikincisini başaran Gadamer'e de yol göstermiştir.

Gadamer'in kendi ifadesiyle, onun hiçbir bilimsel ya da metodolojik kaygısının olmaması (Gadamer, 1989: xxvii-xxix), eleştirel hermeneutiğin ortaya çıkışındaki rolünün başladığı yerdir. Onun 'gelenek', 'otorite' ve 'önyargı' gibi kavramlara provokatif vurgusu, bu başarısını gölgeliyor gibi görünse de, Habermas'la girdiği tartışma, bu kavramları aydınlatmasına ve felsefi hermeneutiğinin eleştirel içeriğini bütün açıklığıyla ortaya koymasına vesile olmuştur. Yine de eleştirel hermeneutiğin ortaya çıkışını, bütünüyle Gadamer'in başarısı olarak görmek yanıltıcıdır. Gadamer-Habermas tartışması, eleştirel hermeneutiğin olanağı söz konusu olduğunda, Habermas'ın ideoloji eleştirisinin de önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu tartışmayı, ufuk açıcı bir biçimde yorumlayarak, eleştirel bir hermeneutiği ortaya koymaya çalışan da Ricoeur olmuştur. İdeoloji eleştirisi ve hermeneutik, farklı konumlardan hareket eden teoriler olarak anlaşılabileceğinden, Ricoeur'e göre, ideoloji eleştirisi, ancak hermeneutik sınırların dışında kaldığında bir öneme sahipmiş gibi görünmektedir. Ancak her iki teorinin birbirini anlaması, birbirlerinin evrensellik

iddialarını benimsemeleriyle mümkün olabilir (Ricoeur, 1990: 299). Bu konuda kendisini Gadamer'e yakın hisseden (Ricoeur, 1990: 327) Ricoeur'ün amacı, Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisini bir "süper sistemde" birleştirmek değildir (Ricoeur, 1990: 321). Ricoeur'ün doğru bir biçimde, eleştirel hermeneutiğin bir koşulu olarak belirttiği, hermeneutik ve ideoloji eleştirisinin birbirini kabullenmesi, Gadamer-Habermas tartışmasının, özellikle refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamına ilişkin kısmına yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Çünkü 'gelenek', 'otorite', 'önyargı' gibi Gadamerci hermeneutiğin kavramları ile 'ideoloji', 'tahakküm', 'ilgi' gibi Habermascı ideoloji eleştirisinin kavramları arasında bir paralellik kurulabilse de, refleksiyona bakışlarında, iki teori arasında keskin bir farklılık söz konudur. Eleştirel hermeneutiğin ortaya temellendirilmesi için bu farklığın uzlaştırılması zorunludur. Bunun başarıya ulaşması, eleştirel hermeneutikte, refleksiyonun önemini de açığa çıkaracaktır.

3.1. ELEŞTİREL BİR HERMENEUTİĞE DOĞRU

İnsan bilimlerinin nesnellik iddiası, bir metnin anlaşılması söz konusu olduğunda yazarın niyetini öne çıkaran düşünürler için temel bir yöntem sorunudur. Dilin ontolojik özelliğine vurgu yapan Gadamer (Tatar, 1999: 9-10), insan bilimleri sorununu bir yöntem sorunu olarak değil bir hakikat sorunu olarak ele almakta ve böylelikle "nesnellik idealine" karşı çıkmaktadır. Bu nedenle o, öncelikle insan bilimlerinin ne tür bir hakikat iddiasına sahip olduklarını açıklamak niyetindedir (Hekman, 1999: 128). Doğru bir biçimde, nesnellik iddiası ile hakikat iddiasını birbirinden ayıran Gadamer'e göre, "bilimsel yöntemler kullanılarak ulaşılan kesinlik, hakikati garantilemek için yeterli değildir. Özellikle insan bilimleri için geçerli olan bu durum, onların daha az bilimsel kılmaktadır; aksine onların her zaman daha insani özel anlamlar kurma iddiasını meşrulaştırmaktadır" (Gadamer, 1989: 491; 1990: 494). "Daha insani özel anlamlar" kurma iddiası, hermeneutiğin sadece metin yorumlanması olmadığını, daha öte, insanın dünyayı deneyimleme biçimiyle ilgili bir sorun olduğunu göstermektedir. Metinleri, tarihsel gelenekleri, başkasını, dünyamızı ve nihayetinde varoluşumuzu deneyimleme biçimimiz, bizim için anlaşılmaz deyim biçimleri değildirler. İnsani özel

anlamlar kuran bütün bu deneyim biçimleri, hermeneutikle ilgilidir (Gadamer, 1989: xxi-xxiv; 1990: 1-4).

Bütün bu insani deneyim biçimleri, metodolojik bilginin sınırlarını aşan estetik bir sorundur. Bu nedenle Gadamer, sorgulamasına estetik bilincin eleştirisiyle başlamaktadır. Bu konuda, Gadamer'in takip ettiği kişi Schiller'dir, çünkü sanatı *oyun içtepisi* kavramıyla belirleyen Schiller, estetik hazzı ahlaki hazza dönüştüren Kant'ı takip etse de, onun özgün başarısı, sanat deneyiminin hakikat sorunuyla ilişkisini apaçık göstermesidir (Schiller, 1943: 76-90). Estetik bilinç, sanat eserini, içinde çıktığı dünyadan ayırmamaktadır aksine sanat eserinin yaratılması anlamında sanat deneyimi, bizzat bu dünyanın merkezidir. O halde şu soru bütün açıklığıyla ortadadır: bir dünyaya bağlı olan sanat eserinin ve sanat deneyiminin hakikatle nasıl bir ilgi vardır? Bu soruya yanıt arayan Gadamer için, sanat deneyimi bize göstermektedir ki, "her yüz yüze geliş bitmemiş bir olaydır ve kendisi de bizzat bu olayın parçasıdır" (Gadamer, 1989: 99; 1990: 105). Bu tüketilemezliği içinde sanat deneyimi, insanın kendisini anlamasını içerdiğinden hermeneutik bir fenomendir (Gadamer, 1989: 100; 1990: 106). Gadamer, sanat deneyiminin tüketilemeziliğini açıklamak için *festival* kavramını kullanırken, insanın kendisini anlamasını içermesini ise *tarihsel bilinç*le açıklamaktadır.

Gadamer için sanat deneyiminin içerdiği anlama modeli, hem yorumlama hem de yeni bir anlam yaratma amacındadır. Bu model bir *oyun* biçiminde ortaya konabilir. Oyun tarzındaki anlama ve yorumlama modeli asli unsuru bir tekrarı içermesidir ve bu nedenle Gadamer, onun en iyi festival örneğiyle açıklanabileceğini düşünmektedir. Festival, ne bir önceki festivalin aynısıdır ne de festivale konu olan olayın orjinalliğinde tekrarlanmasıdır. Her festival kendi döneminin koşulları tarafından belirlenen, özgün kutlamalardır (Gadamer, 1989: 122-123; 1990: 128). Festival, geçmiş bir olayın geçmişte kutlanması değil aksine eş zamanlı olarak özgün bir biçimde şimdide kutlanmasıdır. Sanatsal yaratma ve yorumlamanın festival biçimindeki bu işleyişi, hermeneutik sorgulama için bir temel sağlamaktadır. Gadamer için bu temel *tarihsel bilinç*tir. Çünkü geçmiş bir olayın bugüne taşınarak yeninden yaşatılmasını olanaklı kılan tarihsel bilinçtir. Bu bakımdan, sanatsal deneyime yön veren estetik bilinç, "sanatsal olan her şeyi eş zamanlı olarak içermek amacını taşıdığından", sadece şimdide

iş gören yaratıcı bir bilinç değil, yaşanmışlıkları sanat eserinde sürdüren tarihsel bir bilinçtir (Gadamer, 1989: 86; 1990: 105).

Tarihsel bilincin ortaya koyduğu anlam, mantıksal bir kavram değil yaşamın bir ifadesidir. O, bizzat yaşayan bilinçtir. Bu, onun, ne kendisini içinde bulunduğu geleneğe uydurduğunu ne de kendisinde geleneği değiştirmeden taşıdığı anlamına gelmektedir. Aksine "o, hem kendisine hem de içinde bulunduğu geleneğe [yönelik] refleksif bir tavra sahiptir. O, kendisinin ait olduğu tarihe göre anlamaktadır. *Tarihsel bilinç, bir öz-bilgi biçimidir*" (Gadamer, 1989: 235; 1990: 239). Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin öne çıkardığı anlama modelinde, anlaşılan şey *gelenek*tir. Bu, sadece geleneğin bize bilgi sunmasından dolayı değildir. Gelenek dilsel olduğundan, aynı zamanda, bizi biz yapan deneyimin kaynağıdır. Bu hermeneutik deneyimde, tarihsel bilinç, kendisini, etkisinde kaldığı şeyi anlayarak kavramakta ve gerçekleştirmektedir (Gadamer, 1989: 358; 1990: 363-364). Hermeneutik anlamanın, gelenekle olan bu sıkı ilişkisi, onu ön-koşullu bir etkinlik olarak belirlemektedir ve konumuz açısından, bu refleksif etkinliğin ön-koşullarının aydınlatılması, eleştirel bir refleksiyonun işlevi ve kapsamını ortaya koyacaktır.

3.1.1. Gadamer: Geleneğin ve Önyargının Rehabilitasyonu

Gadamer, Heidegger'in etkisiyle, hermeneutiği, Dasein'ı kendi tarihselliği içinde oluşturan ve devindiren bir deneyim olarak tanımlamaktadır (Gadamer, 1989: xxx). Ancak bu deneyim biçiminde, anlama verili bir nesneyle değil onun tarihsel etkisiyle etkileşime girmektedir (Gadamer, 1989: xxxi). Betti'nin Gadamer üzerindeki etkisini ifade eden *etki tarihi ilkesi*, anlaşılan şeyin tarihsel etkisine yönelik bir tarihsel ilgiyle işlemektedir. Anlama sürecinde söz konusu olan hermeneutik bilinci belirleyen bu tarihsel ilgi, insanın sadece kendisine yabancı bir şeyi değil, aynı zamanda kendisini de her zaman tarihsel bir durum içinde kavradığını ima etmektedir (Gadamer, 1989: 300; 1990: 305). Tarihsel bir refleksiyonla içinde bulunduğumuz bu durumu aydınlatmak, bütünüyle başarıya ulaşacak bir görev değildir. Gadamer'e göre tarihsel refleksiyonun bu eleştirel özelliği, insanın tarihsel bir varlık olmasından dolayıdır. "Tarihsel olmak demek, kişinin benlik bilgisinin asla tam olmaması demektir" (Gadamer, 1989: 302; 1990: 307). İnsanın kendi kendisini anlaması, bir hakikat deneyimidir ve tarihsel

olmasından dolayı, kendi kendisini sınırlamaktadır. Her zaman eksik bir bilgi sunduğundan kendisini geleceğe yansıtarak sürdürmektedir (Tatar, 1999: 106-107). Bizler her zaman, bir gelenek içinde bulunduğumuzdan bir bilgi türü olan yargılarımız, geleneğin etkisini taşıyan tarihsel yargılardır ve geleneği taşımaktadır. Gadamer, kendimizi kavradığımız hermeneutik deneyim ile geleneğin ilişkisini Ben-Sen ilişkisi üzerinden açıklamaktadır. Hermeneutik açıdan, 'Ben' ve 'Sen' ifadeleri, birbirinden soyutlanmış bireysellikleri ifade etmediğinden, bizim için bir 'Sen' olan gelenek, anlamamızın bir nesnesi olarak bizim karşımızda durmaz; bizimle sürekli bir ilişki içinde hem kendisini hem de bizim biz olmaklığımızı sağlamaktadır. Bunun olanağı, 'Ben' ve 'Sen' arasında bir ortaklığı, başka bir deyişle birbirine dönüştürülebilmeyi gerektirmektedir (Gadamer, 1977: 7; 1993: 223). İşte bu nedenle, Gadamer, hermeneutik anlamayı, anlaşılan şeyin arkasında gizli duran bir anlamı açığa çıkarmak, onu keşfetmek olarak değil, 'Ben' ve 'Sen' arasında *ortak bir anlayışa* ulaşmak olarak tasarlamaktadır (Weinsheimer, 2004: 159). Bu noktada rahatlıkla söylenebilir ki, Gadamer, Hegel'in öz-bilinç fikrini idealist bir açıdan sürdürmediği gibi, onu dilin ontolojik zeminine oturtarak bir yeniliğe kapı açmıştır. Buna göre, bir kimse, soru-cevap diyalektiği biçiminde işleyen ve 'Ben' ile 'Sen' arasında söz konusu olan bir dilsel zeminde kendisini kavrayabilir. Bu diyalektik, aynı zamanda, kişinin etkisine maruz kaldığı gelenek ve ondan devraldığı önyargılarıyla yüzleşmesini sağladığı için hermeneutik açıdan eleştirinin başladığı noktadır.

> Bilim, bütüncül bir teokrasiye doğru genişlediğinde ve böylece 'varlığın unutulmuşluğunun' kozmik gecesine, Nietzsche'nin kehanette bulunduğu nihilizme daldığında, dönüşünün ilk ışıklarına bakmak için etrafını dönmek yerine, alacakaranlıkta batmakta olan güneşin solan son ışıklarına göz dikebilecek mi? (Gadamer, 1989: 1989: xxxvii).

Bu soru, bilimin geleneğe karşı tutumunun, yaşamın kendisi söz konusu olduğunda temelsiz kaldığını ifade ettiği gibi, *akıl* ile *gelenek* arasında bir karşıtlık ilişkisi olmadığını göstermektedir. Çünkü geleneğin doğrulanma, benimsenme ve geliştirilme ihtiyacı, yine ancak akıl tarafından sağlanabilir. Gadamer'in ifadesiyle, "muhafaza etme, devrim ve yenilik kadar özgürce seçilmiş bir eylemdir" (Gadamer, 1989: 281; 1990: 286).

> Eğer durumu daha yakından sorgularsak, anlamların keyfi bir biçimde anlaşılamayacağını görürüz. Nasıl ki, bütünün anlamı üzerindeki etkisini

> görmeksizin, bir kelimenin kullanımını sürekli yanlış anlayabiliyorsak, başkalarının anlamlarını anlamak konusunda, kendi ön-anlamlarımıza körce bağlı kalamayız. Elbette bu, birisini dinlediğimizde ya da bir kitabı okuduğumuzda, içerikle ilgili ön-anlamlarımızı veya fikirlerimizi unutmamız gerektiği anlamına gelmemektedir. Sorun edilen şey, başkasının veya metnin anlamına açık olmamızdır. Yine de bu açıklık, başkasının anlamını, kendi anlamlarımızın bütünlüğüne ya da kendimizi ona göre konumlandırmamızı içermektedir (Gadamer, 1989: 268; 1990: 273).

Bir şeyi anlamak amacında olan bir kimse, ona dair ön-anlamalarından vazgeçmemelidir Aksine ön-anlamları sahiplenmek, anlaşılan şeyin, anlayan kimseye kendisini açmasının, Gadamer'in ifadesiyle "bir şey söylemesinin" koşuludur. Başka bir deyişle, kendisi hakkında bir ön-anlama sahip olmadığımız bir şeyi anlamamız mümkün değildir. Önemli olan şey, bizim, ön-anlamlarımızın, önyargılarımızın farkında olmamızdır. Ancak böyle bir farkındalık durumunda, anlaşılan şey kendisini bütün açıklığıyla bize sunabilir (Gadamer, 1989: 269; 1990: 273-274). Böylesi bir farkındalığın, anlamanın ön-koşullarının sorgulanmasını ve eleştirilmesini gerektirmesi gibi, böylesi bir eleştiri de bu ön-koşulların, kişilerin sözlere ya da yazarın metne yüklediği anlamlar olmadığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Bunu kabul etmemek, anlamayı kolaylaştırmak yerine zorlaştıracaktır. Daha açık bir deyişle, bir diyalog sürecinde ya da bir metni okurken, anlama sürecine yöne veren bir önyargıyı bilinçli bir biçimde savunmak ve sahiplenmek anlama sürecini olumsuz bir anlamda etkileyecektir. Dolayısıyla hermeneutik refleksiyon, anlamanın ön-koşullarının ne bütünüyle yadsınmasını ne de sorgusuzca sahiplenilmesini değil anlama ve yorumlamayı, yani ortak bir anlayışa ulaşmayı kolaylaştıracak bir şekilde onların rehabilitasyonunu amaçlamaktadır. Çünkü daha sonra görüleceği gibi, Habermas karşı çıksa da, geleneğin otoritesi ve önyargılar bütünüyle yanlış değildir.

Önyargı, anlam etkinliğinin durumuna göre negatif ya da pozitif bir değere sahip olabilir. Bu nedenle, Gadamer için, 'yanlışlık', önyargıya özce yüklenen bir sıfat değildir. Öyle ki anlamayı olanaklı kılan *meşru önyargı*lar da vardır (Gadamer, 1989: 270; 1990: 275). Bu iddiasını temellendirmek için önyargı kavramının Aydınlanmayla birlikte nasıl bir dönüşüm geçirdiğini gösteren Gadamer, önyargının, Alman hukuk terminolojisindeki kullanımını örnek göstermektedir. Bu terminolojideki kullanımıyla önyargı, nihai karardan önce verilen bir kararı ifade etmektedir ve böylece, kişinin kendisini savunmasını olanaklı kılmaktadır. Önyargı kavramı, Fransız ve Latin

literatüründe, "ters etki", "zarar" gibi olumsuz anlamlara sahip olsa da, Gadamer'e göre bu olumsuzluk ikincil bir anlamdır. Çünkü bu olumsuzluk, nihai karardan önce verilen ön-karara yüklenen bir sıfat olduğundan, ön-kararın varlığını şart koşmaktadır (Gadamer, 1989: 270; 1990: 275). Nihayetinde Gadamer için, önyargı kavramı, Aydınlanmanın bu kavrama ilişkin 'önyargısına' kadar, olumsuz bir anlama sahip olmamıştır. Ona göre "aslında 'önyargı', sorgulanan bir durumu nihai bir şekilde belirleyen bütün unsurlardan önce verilen yargıdır" (Gadamer, 1989: 270; 1990: 275).

> Aydınlanmanın otoriteye inanç ile kişinin kendi aklını kullanması arasında yaptığı ayrım, kendi başına meşrudur. Eğer otoritenin saygınlığı, kişinin kendi saygınlığının yerini alıyorsa, otorite önyargının kaynağı olmuştur. Fakat bu, onun hakikatin kaynağı olmasının önüne geçmez. Aydınlanmanın, bütün otoriteleri reddederken göremediği budur (Gadamer, 1989: 279; 1990: 283).

Otoritenin, insanın kendi aklını kullanmaması sonucunda doğan bir şey de olabileceğini kabul ederek Aydınlanmaya yakın dursa da, Gadamer için geleneğin ve otoritenin rehabilitasyonu, Aydınlanmanın önyargı ve otoriteye karşı 'önyargısı'nı ortadan kaldırmayı gerektirmektedir. Ona göre "otorite lehine yanlış bir tarafgirlik, mücadele edilmesi gereken" bir şeydir ancak, bu otoritenin kendisinin içeriğinden bağımsız olarak yanlış olduğunu göstermez (Gadamer, 1989: 277; 1990: 282). Hermeneutiğin, Katolik kilisesinin otoritesine başkaldıran ve antik retoriğin mirasını devralan Protestan hareketlerle doğması (Gadamer, 2007: 48), onun otoriteye körce bağlı olmadığını ve onun bilinçsizce meşrulaştırmadığının kanıtıdır. Bu bakımdan otorite, aklın karşısına konumlandırılarak tarif edilecek bir şey değildir. Otoriteye sahip kişilere yönelik bir saygı, kişinin kendi aklının körleşmesi ya da kendi kendisini reddetmesi demek değildir. Bu otorite sahibi kişinin bilgi ve öngörüde bir üstünlüğü anlamına gelir ki, bu doğuştan olan bir şey değil kazanılan bir şeydir. "Kişi otorite talebinde bulunuyorsa, öncelikle onu kazanmalıdır" (Gadamer, 1989: 279, 284). Gadamer, otoritenin Aydınlanmanın sandığı gibi bir anlama sahip olmamasını, Aydınlanmaya yönelik romantik eleştiriyi dikkate alarak göstermektedir. Romantizmin öne çıkardığı şey geleneğin otoritesidir, bu öyle bir otoritedir ki bilinç ve davranışlarımızı belirlemektedir (Gadamer, 1989: 280; 1990: 285). Gadamer'in önyargı, gelenek ve otorite kavramları üzerinden gerçekleştirdiği Aydınlanma eleştirisine romantik bir dürtü hakim olsa da (Bowie, 2004:

59-61), onun romantiklerden en büyük farkı, böylece felsefede oluşan Aydınlanmacı boşluğu, Hegel'in refleksiyon felsefesiyle doldurmasıdır (Gjesdal, 2009: 120).

> Bana göre, Aydınlanma tarafından benimsenen bu soyut antitez, uğursuz sonuçlarla yüklü bir hatadır. Onunla refleksiyon, yanlış bir güç kazanmaktadır ve içeriği doğru bağlılıklar, aldatıcı bir idealizm temelinde yanlış değerlendirilmektedirler. Eğitimin düzenlenmesinden tutun da hükümetin ve ordunun zorunlu emirlerine kadar, politik güçler ve fanatikler tarafından yaratılan güç hiyerarşisi [anlamında] otoritenin, sayısız baskı biçimindeki özsel dogmatik bir gücü uyguladığını kabul ediyorum. Şimdi otoriteye yönelik itaatin sadece dışsal görüntüsünün, otoritenin neden ve nasıl meşru olduğunu asla gösterememektedir, yani içeriğin doğru bir emir ya da keyfi bir dayatma olup olmadığı gücün keyfi uygulanmasıyla açığa çıkmaktadır. Kabul ve onayın, otoriteyle ilişkiler bakımından belirleyici olduğu, bana göre aşikardır. O halde soru şudur: bu onayın dayandığı şey nedir? (Gadamer, 1977: 33).

Gadamer için, önyargı ve geleneğin rehabilitasyonu, hermeneutiğin hareket noktası olmalıdır. Aydınlanmanın geleneğe ve önyargıya karşı önyargısını aydınlatan bu eleştiri, ancak bir görev olarak başarıya ulaştığında, varlığımızın ve bilincimizin sonluluğu doğru şekilde anlaşılabilir (Gadamer, 1989: 276; 1990: 280). Hermeneutik anlamanın ön-koşullu oluşu, bu koşulları ortadan kaldırmayı değil, onları aydınlatmayı gerektirmektedir. Gadamer'in ifadesiyle, "eğer tarihsel bir varlık biçimine sahip olan insanın sonluluğunu [doğru bir şekilde] yargılamak istiyorsak, önyargı kavramını temelden rehabilite etmeliyiz ve meşru önyargılar olduğu gerçeğini kabul etmeliyiz". Bu nedenle, hermeneutiğin temel sorusu şudur: "önyargıların meşruiyetinin temeli nedir? Meşru önyargıları, aşılmaları eleştirel aklın reddedilemez görevi olan sayısız önyargıdan ayıran nedir?" (Gadamer, 1989: 277; 1990: 281-282). Burada çok rahatlıkla söylenebilir ki, yukarıdaki pasajın sonunda yer alan soru ile bu soru birbirini tamamlayan sorularıdır. Buna göre otoriteye yönelik bir onayın kaynağı, akla ve bilgiye uygun bir rızadır. Aklın kendi sınırlarının farkında olmasını gerektiren bu rıza, otoritenin söylediği şeyin keyfi ve irrasyonel olmadığını ve bu nedenle eleştirilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Akıl ile otoriteyi karşı kutuplara yerleştirerek romantizmin tuzağına düşmeyen Gadamer'e, onları uzlaştırması ya da uzlaştırılabilir olduklarını göstermesi bakımından çok şey borçluyuz. Çünkü ona göre, otoriteyi akla dayalı bir rızayla kabul etmek, onunla birlikte bir eleştiri sürecine dahil olmaktır (Ricoeur, 1990: 307). Böylesi bir eleştiri, meşru önyargıları, diğer sayısız önyargıdan ayırmanın koşuludur. Hermeneutik açıdan, böylesi bir ayrımı gerçekleştirmenin koşulu, anlama ediminin kendisinde bulunmaktadır. Buna göre ufukların kaynaşması

biçimindeki, Gadamerci anlama modeli, aynı zamanda bir eleştiri sürecidir. 'Ben' ve 'Sen' diyalogu olarak ve soru-cevap diyalektiği biçiminde işleyen bu süreç, ortak bir anlayışa ulaşmayı engelleyen önyargıların aşılması ve diyalogun her bir tarafının, kendisi olarak varolmasını sağlayan önyargıları meşrulaştırma sürecidir. Diyalektik bir kavram olan ufukların kaynaşması, iki farklı iddianın bütünüyle reddini içermektedir. 'Ben' ve 'Sen' arasındaki ilişki, ufukların kaynaşmasına diyalektik bir özellik katan unsurdur. Çünkü "kendimi ötekinin bakış açısına yerleştirdiğim ölçüde, önyargılarımla yüzleşebilirim" (Ricoeur, 1990: 309-310). Ancak bu yer değiştirme fikri, Gadamer söz konusu olduğunda biraz tartışmalıdır. Biraz sonra değinilecek olan ve Gadamerci anlam modelinin asli bir unsuru olan zamansal mesafe, ontolojik bir perspektif değişikliğini olanaksızlaştırmaktadır. Gadamerci anlama modelinde, Diltheyci bir empati söz konusu değildir. Gadamer'in kastettiği, bir kimsenin karşıdaki kişiyi dinlemeye açık olması ve onun ön-varsayımlarının eşit ölçüde doğru olabileceğini kabul etmesidir.

Dolayısıyla Gadamerci anlama modeline işlerlik kazandıran eleştirel refleksiyonun ikili bir görevi vardır. O, bir yandan kişinin kendisini var etmesini ve başkası karşısında kendisi olarak bulunmasını sağlarken, diğer taraftan ortak bir anlayışa ulaştırmayı kolaylaştırmak için kişinin kendisini arındırarak, başkasına açmasını sağlamaktadır. Her iki durumda, "hermeneutik refleksiyon, elde edilen bir şeyin bilincine varılmasını gerçekleştiren bir işlevi yerine getirmektedir. Bunu başardığından, bütün modern bilgi alanlarımızda, özellikle bilimde kendisini açıkça göstermektedir ve hatta göstermelidir" (Gadamer, 1977: 38). Aksi taktirde, anlayan kişinin ilgisini yönlendiren, kendisini ve kendisi dışında bir olagelen bir şeyi, bilince taşıyan bu refleksiyon, self-refleksiyona dönüşemez ve böylece kemikleşmiş bir ideolojiden kurutulmayı başaramaz (Gadamer, 1977: 38-39). Self-refleksiyona dönüşen hermeneutik refleksiyon, sadece anlamaya konu olan şeyin tarihsel varlığını bugüne taşımakla kalmaz, aynı zamanda kişinin kendi önyargılarını denetleyip aydınlatarak, ortak bir anlayışa ulaşmayı sağlamaktadır.

> Kendimizi yansıtma, ne bir kimsenin başkasına empatisini ne de birinin kendi ölçütlerini başkasına sunmasını içermektedir. Aksine bu, her zaman, sadece kendi bireyselliğimizi değil başkasının bireyselliğini de aşan, daha yüksek bir evrenselliğe ulaşmayı içermektedir. 'Ufuk' kavramı, anlamaya çalışan kimsenin sahip olması gereken daha üstün geniş bir vizyonu ifade ettiğinden, kendisini sunmaktadır. Bir ufuk elde etmek demek, bir kimsenin kendisine yakın duran şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi demektir –bu, onu görmezden gelmek değil, daha geniş

> bir bütünlük daha doğru boyutlar içinde daha iyi görmek amacındadır (Gadamer, 1989: 305; 1990: 310).

"Önyargılar, belirli bir şimdinin ufkunu oluştururlar" (Gadamer, 1989: 306; 1990: 311). Anlamanın yönelimselliğinin sınırlarına vurgu yapan bu Husserlci *ufuk* kavramı, Gadamer için, tarihsel bir duruma işaret etmektedir. Gadamer'in "ufuk" kavramı, Husserl'in "ufuk" kavramından farklı olarak, anlamaya kesin sınırlar belirlemek yerine, kişinin tarihselliğiyle birlikte hareket eden ve ona gelişme dürtüsü veren bir durumdur (Gadamer, 1989: 245; 1990: 250). Değişmez kanaat ve yargılardan oluşmayan ufuk, anlama sürecinde, kişiyi harekete geçirmekte ve onunla birlikte değişmektedir. Bu nedenle, kendimizi tarihsel bir duruma yansıtarak bir ufka sahip olmayız. Aksine böylesi bir yansıtmanın gerçekleşmesi, önceden bir ufka sahip olmaya bağlıdır.

> Bu formülasyon kesinlikle, bir önyargılar duvarı içine hapsedildiğimiz ve bu dar duvarlar içinde sadece, "burada söylenecek yeni bir şey yoktur" türünden bir söz üreten şeylere izin verildiği anlamına gelmemektedir. Aksine merakımıza yeni bir şey söylemeyi vadeden misafiri sevinçle karşılarız. Fakat kabul ettiğimiz misafirin, bize yeni bir şey söyleyip söylemediğini nasıl bilebiliriz? Yeni bir şey beklentimizi ve yeni bir şeye hazır oluşumuzu, aynı zamanda, zorunlu olarak bizi önceden kuşatmış olan eski, belirlememekte midir? (Gadamer, 1977: 9; 1993: 224-225).

Ufukların kaynaşması olan anlama, gelenekle kaynaşmadır ve "arkası gelmeksizin devam etmektedir" (Gadamer, 1989: 306; 1990: 311). Böylece ortaya çıkan yeni bir anlam, geleceğe taşınarak, başka bir anlama süreci için yeni bir ufuk oluşturmaktadır. Bu etki tarihsel bilincin görevidir (Gadamer, 1989: 307; 1990: 312). Gadamer'in ufuk kavramına vurgusu, rölativizm tehlikesi içermesinden dolayı, eleştirilebilir (Tatar, 1999: 10) ancak anlama, durağan bir ufuk içerisinde gelişmediğinden bu eleştiri bir suçlamaya dönüşemez (Taylor, 2002: 134; Hekman, 1999: 172). "Eğer anlama, bir nesne bilimine sahip olarak değil de, ufukların kaynaşması olarak kavranacaksa, o zaman slogan şöyle olmalıdır: kendimize yönelik anlayışımız değişmedikçe, başkasını anlayamayız" (Taylor, 2002: 141). Bu bakımdan, anlama süreci, insanın kendi olmasını değişime zorlayan sıkıntılı bir süreçtir. Bu sürecin sıkıntılı olması, insanın anlama etkinliğini isteksizce gerçekleştirdiği anlamına kesinlikle gelmemektedir. Çünkü ortak bir anlayışa ulaşmayı varsayan karşılıklı konuşmayı başlatan, karşısındakine hakimiyet kurma değil onu işitme arzudur. Bu, kendi bireyselliğimiz ile karşımızdakinin bireyselliğinin ilişkilendirilmesiyle gerçekleşmektedir. Karşılıklı konuşma ve ortak bir anlayışa ulaşma olanağı, kendi argümanlarımızın değişken tarihsel bir ufka sahip olduklarını ve buna

bağlı olarak karşımızdakinin de aynı ölçüde doğru olabilecek argümanlara sahip olabileceğini kabul etmeye dayanmaktadır. Dolayısıyla dile sahip olduğumuzdan konuşmaya ve başkasıyla uzlaşmaya eğilimliyizdir. Bu bakımdan Gadamer'in tasarladığı diyalog biçimi, bizi biz yapan dilsel bir eylemdir ve her dilsel eylem, ön-varsayımlara dayanan bir konuşmadır (Figal, 2002: 106; Gjesdal, 2009: 125-126). Karşılıklı konuşmada, konuşmacılar konuşmayı yönetmez aksine yönetilirler. Çünkü karşılıklı konuşmanın kendine özgü bir ruhu olduğundan, başlayan bir konuşmanın neyle sonuçlanacağı, doğallığında öngörülemez (Gadamer, 1989: 383; 1990: 387).

> Bizler, düşünme ve bilmemizde, dünyaya ilişkin dilsel yorumlarımız tarafından önyargılı kılınmaktayız. Bu dilsel yorumlar içinde büyümek demek, dünya içinde serpilmek demektir. Bu bakımdan, dil, sonluluğumuzun hakiki işaretidir. O daima bizim ötemize uzanmaktadır. Bireyin bilinci, dilin varlığının kendisiyle ölçülebildiği bir ölçüt değildir (Gadamer, 1977: 64-67; 1993: 150-152.

Anlamanın ve dolayısıyla karşılıklı konuşmanın asli unsuru olsa da dil, bilincin dünya ile ilişkiye girerken kullandığı ve amacına ulaştığında, bir kenara bıraktığı araç değildir. Kendimizi bir dünya içinde, ondan yalıtılmış bir bilinç olarak göremeyeceğimiz gibi, kendimizi dilsiz, sözsüz bir alanda kavrayamayız (Gadamer, 1977: 64; 1993: 150). İnsan bir dile sahip olduğu için bir dünya içinde yaşamaktadır (Gadamer, 1989: 443; 1990: 446-447) ve hem kendisini hem de başkasını anlayabilmektedir. Dilin sınırları dünyamızın ve dolayısıyla anlamamızın sınırlarıdır (Grondin, 2002: 42). "Biz tarihsel koşullar içinde varolduğumuzdan, kendimizden çok geleneğe aitiz" şeklide ifade edilen bu Gadamerci düşünce, insanın ve anlamanın ön-koşullarını işaret ettiğinden, Heidegger'in "dünyaya fırlatılmışlık" fikrinin farklı bir biçimidir (Kisiel, 2002: 185). Bu konuda şunu açıkça belirtmek gerekmektedir ki, konuşma ve diyalog kavramları, Gadamer'in hermeneutiğinde önemli bir yere sahip olsa da, onun amacı kesinlikle bir diyalog modeli geliştirmek değildir. Hermeneutik anlamanın döngüsel yapısının işleyişini, diyalojik bir süreç olarak gösteren Gadamer, bu nedenle, bir anlama modeli geliştirmektedir. Bu bakımdan, Gadamer'in hermeneutiğinin sınırları içinde metodolojik bir diyalogdan söz edilemez. Aksine diyalog, "kendimizi onun içine dahil etmediğimiz; onun içinde bulduğumuz" ontolojik bir durumdur (Marshall, 2004: 143).

Tekrar etmek gerekirse, Gadamer'e göre, kendisini yöntem ve prosedür sorununa yeterince kaptırmış olan hermeneutik, anlama etkinliğini, artık geleneği diyalojik bir

ilişkiyle şimdiye intikal ettiren ve onu böylece sürdüren öznel bir etkinlik olarak yeniden tasarlamalıdır (Gadamer, 1989: 290; 1990: 295). "Gelenek, değişmez basit bir ön-koşul değildir; aksine onu anladığımız ölçüde üretir, onun gelişmesine katılırız ve böylece onu biz belirleriz. Bu nedenle, hermeneutik döngü, 'metodolojik' bir döngü olarak değil, anlamanın ontolojik yapısının bir unsuru olarak tanımlanır" (Gadamer, 1989: 293; 1990: 298-299). Gelenekten alınan meşru önyargıların olanaklı kıldığı yeni bir anlam bağlamı, hem geleneği farklı biçimde bugünde yaşatmakta hem de anlama sürecinde kişinin tarihsel varoluşunu yeninden kurmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu açıdan bakıldığında, hermeneutik eleştirisinin görevi, gelenekten alınan meşru önyargılar ile anlamayı zorlaştıran gizli önyargıları birbirinden ayırmaktır ve bunu ancak zamansal mesafeyle iş gören tarihsel bir bilinç gerçekleştirmektedir. Çünkü geleneğin ve onun bize sunduğu önyargının bilince yükseltilmesi anlamında bir eleştiri, onun bizim açımızdan geçerliliğinin askıya alınmasını, yani ona yabancılaşmayı gerektirmektedir. Önyargının kendisi iş başında olduğunda, ona eleştirel yaklaşılmaz. Dolayısıyla onun eleştirisi, onun askıya alınmasına bağlıdır. Gadamer'e göre, tarihsel bilincin bunu başarması için, provoke edilmesi, anlaşılan şeyin, tarihsel ilgimize göre bir şey söylemesi gerekmektedir (Gadamer, 1989: 299; 1990: 304).

> Eleme sürecini gerçekleştiren zamansal mesafe, sabit değildir. Israrlı bir harekete ve genişlemeye maruz kalmaktadır. Zamansal mesafenin gerçekleştirdiği, negatif boyutunun yanında, anlama sürecinin değerini gösteren olumlu bir yön de vardır. O sadece yerel ve sınırlı önyargıları yok etmez, aynı zamanda, hakiki anlamanın açıkça ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Gadamer, 1989: 298; 1990: 303-304).

Anlama etkinliğinin gerçekleşmesi için zorunlulukla bağlı olduğu zamansal mesafe, anlama sürecinde aşılması gereken bir gedik değil, aksine anlamayı olanaklı kılan önyargıların kaynak bulduğu ontolojik bir zorunluluktur (Gadamer, 1989: 297; 1990: 302). Zamansal mesafenin değişkenliği, ona bağlı olarak ortaya çıkan önyargıları da değiştirmektedir. Yani anlamanın ön-koşulları olarak yorumcunun sahip olduğu önyargılar, onun özgün bir seçimine bağlı değildir. Daha doğru ifadesiyle, anlamayı olanaklı kılan üretici önyargılar ile anlamayı engelleyen gizli önyargılar arasında bir ayrım yapmak, yorumcunun anlam sürecinde, yapması gereken bir terci değil, söz konusu olan zamansal mesafeye göre zaten gerçekleşecek olan bir elemedir (Gadamer, 1989: 295; 1990: 301). Zamansal mesafe, anlama sürecinde ikili bir işleve sahiptir. İlkin, anlayan kişi ile anlaşılan şey arasında, bir yabancılığı sağlamaktadır ki, bu

hermeneutiği başlatan koşuldur. Başka bir deyişle, "hermeneutik bilinç, yalnızca, geleneğin intikal ettirdiği mesaj, alışılageldik aşinalığımızın dışında kalarak bizim için bir problem haline geldiğinde başlar. Hermeneutik tarihselliğin bizatihi anlamı ve yapısı, aşinalık ile yabancılık arasındaki bu gerilimdir" (Kisiel, 2002: 186). İkinci açıdan, zamansal mesafe, anlayan kişinin kendisini unutmasını sağlamaktadır. Öyle ki Gadamer'in tekrar eden bir oyun olarak tasarladığı anlama, "onu oynayan oyuncular, ancak, oyun sürecinde kendilerini unuturlarsa başarıya ulaşabilir" (Gadamer, 1989: 102; 1990: 107-108). Öz-unutuşu, anlamanın temel unsuru olarak öne çıkaran Gadamer için, bu sanatsal ve tarihsel bilincin yabancılaşmasıdır. Ona göre bu yabancılaşma, "geçmiş yaşamın tanıklıklarıyla ilgilenirken kendimizi eleştirel bir mesafede tutan, soylu ve yavaş gelişen bir sanattır" (Gadamer, 1977: 5;1993: 221). Kendimizi anlamak konusunda, zorunlu olan bu yabancılaşma durumu, kesinlikle kendimizi kendimizden ayırmak demek değildir. Benlik bölünmesi anlamında, böylesi bir ayırmayı, kesinlikle reddeden Gadamer için unutulan benliğin bölünmesi söz konusu olamaz. Gadamer bu konuda Heideggerci bir tutuma sahiptir. Ona göre kendimizi anlamak, karşımızda olanı, içselleştirerek kendimize katmaktır. Bu bakımdan, kendini anlamanın teorik olmaktan çok pratik bir değeri vardır. "Bütün anlamalar, kendini anlamadır". Çünkü "kendini anlama, bir konunun anlaşılmasında kendisini gerçekleştirmektedir" (Gadamer, 1977: 55). Dolayısıyla Gadamer için, anlaşılan şeye dair bir yabancılık ile öz-unutuş, zamansal mesafenin birbirinden yalıtılmış işlevleri değildirler. Anlama sürecinde, eleştirel refleksiyon, bu iki işlevi başarıyla yerine getirdiğinde, ortak bir anlayışa ulaşmak söz konusu olabilir. Bu da kendimizi, kendimizden ayırarak nesneleştirdiğimiz saf-refleksiyonla değil, bize aşina olmayan bir şeyi anlamaya çalıştığımız diyalektik süreçte, iş başında olan eleştirel refleksiyonla anladığımızı göstermektedir. Kendimizi her zamandan başka bir şeyi anlarken kavrarız bu nedenle, bu anlama modeli, karşılıklı anlama biçimindedir.

Karşılıklı anlamayı olanaklı kılan ontolojik zemin dildir (Palmer, 2008: 269-270). Dili onun içinde yaşayarak anladığımızdan, asli anlama, bir yabancı dilin çevirisinde değil, içinde yaşadığımız dilin belirlediği konuşmada açığa çıkmaktadır (Gadamer, 1989: 385; 1990: 388). Bu noktada Gadamer, anlama sürecinin bütününü özetler nitelikte, dilin varlığına ilişkin üç ölçüt sunmaktadır: dilin içinde kendimizi unutuyor olmamız, dilin bensiz olması ve dilin evrenselliği (Gadamer, 1977: 64-67; 1993: 150-152). Dilin bu üç

ölçütü aynı zamanda, hermeneutik anlamanın da ölçütleridir. Buna göre, hermeneutik anlama, kişinin kendisini unuttuğu, başka bir deyişle kendisine eleştirel bir mesafe almasını zorunlu kılan karşılıklı bir diyalog sürecidir. Bir diyalog süreci olmasından dolayı, anlama süreci anlayan kişinin tahakkümünde ya da onun yönlendirdiği bir prosedüre sahip değildir ve insani olan her şey dilsel olduğundan, hermeneutik anlama, evrensel bir talebe sahiptir. Çünkü insanın dilselliği, insani olan her şeyi, anlaşılabilir bir anlamlar alanı içine yerleştirmektedir.

Soru-cevap diyalektiği biçimindeki anlama modeli, bir eleştiridir ve her zaman yeni anlamlar açma olanağına sahiptir. Yanlış anlama olanağını da içeren bu süreç, bu bakımdan "tehlikeli bir serüvendir" (Gadamer, 1998: 109-110). Çünkü anlam, başkasının kastettiği şeyin yeniden keşfi değil, tarafların uzlaşarak ortaya koydukları bir yeniliktir. 'Ben' ve 'Sen' diyalektiği yanlış anlama olanağını içerdiğinden, hermeneutiğe düşen görev, ortak bir anlayışa ulaşmak için, yanlış anlamaya neden olan önyargıları aşmaktır (Gadamer, 1977: 8; 1993: 223-224). Gadamer'in kendi ifadesiyle, "eğer rahatsızlık veren ve katılımcıların birlikte aramaları ve tekrar tekrar bulmaları gereken ortak bir anlam yoksa hermeneutik görev de yok demektir" (Gadamer, 1977: 25). Hermeneutik görevin başarısı, anlamanın ön-koşullu bir etkinlik oluşunu ifade eden hermeneutik döngünün bilince yükseltilmesini sağlayacaktır. Heidegger'in, anlama etkinliğinin ontolojik yapısını göstermek amacıyla kullandığı hermeneutik döngü fikrine sıkıca bağlı olan Gadamer'e göre, bu döngü anlama etkinliğinin pratik değerini değil onun ontolojik biçimini ortaya koymaktadır (Gadamer, 1989: 266; 1990: 270-271). Ancak Gadamer için hermeneutik döngünün ontolojik katkısı, ona sorgusuzca bir boyun eğmeyi değil, onun sorgulanmasını gerektirmektedir. Bu Gadamer'i Heidegger'den ayıran en büyük farklılıktır (Gadamer, 1989: 267; 1990: 272). Başka bir deyişle, Heidegger'in, kişinin kendi kendisini kuran bir etkinlik olarak anlamanın ontolojik yapısının pratik değerini gösterse de, onun eleştirilebilir bir yapı olduğunu gösteren Gadamer'dir.

Bu bakımdan, "başka ihtimalleri bilince yükseltmek konusunda" önceden kabul edilmiş bir şeyin bütünüyle yok edilemeyeceğini işaret etmesi bakımından dogmatiklikle suçlanan Gadamer, bu ithamı haksızca bulmakta ve anlamanın ön-koşullarının eleştirisini hermeneutik refleksiyonun asli bir görevi olduğunu düşünmektedir. Bu

nedenle, Gadamer, Habermas'ın hermeneutik refleksiyonun bir sınırlılıktan hareket ettiği ve bu sınırlığı aşamadığı iddiasını anlamsız bulmaktadır. Ona göre hermeneutik refleksiyonun sınırlarını belirleyen, hermeneutik döngü, ortadan kaldırılamaz ancak genişletilebilir. Bu sınırları aşmak insanın kendi geleceğini, bütünüyle ortadan kaldırması anlamına gelir ki, bu durum materyalist bir tarih felsefesi açısından olanaksızdır (Gadamer, 1977: 26-28). Bu da Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin, materyalist bir tarih felsefesiyle uyuşmadığı iddiasını çürütmektedir. Gerçekten de Gadamer'in diyalektik bir ilişki biçiminde ortaya koyduğu anlama modeli, tarihsel yer değiştirmeyi, materyalist bir tarzda kabul etmektedir. Buna göre bir kimse, kendisini geçmişe yansıtarak geleneği anlayamaz. Gelenek ancak onun şimdide varolan tarihsel etkileriyle girişilen diyalojik bir ilişkiyle kavranabilir. Ayrıca öz-anlamanın Heideggerci anlamda nasıl ki pratik bir değeri varsa, öz-eleştiriye de ancak hermeneutik, pratik bir değer kazandırabilir (Gadamer, 1988: 102-103). Bu bakımdan hermeneutik pratik bir felsefedir (Gadamer, 1998: 11), ve bu nedenle toplum teorisiyle de ilgisiz değildir. Çünkü hermeneutik deneyimin temelindeki estetik haz, Gadamer için özel değil doğası gereği toplumsal bir fenomendir (Gadamer, 1989: 36; 1990: 41). "Estetik haz, bir birliktelik dahilinde işler ancak ona hizmet etmez. Tersine iyi bir estetik haz, kendisini modanın temsil ettiği estetik hazza uydurma yeteneği ya da modanın sunduğu şeyi, kendi iyi estetik hazzına uydurma yeteneğiyle farklılaşmaktadır" (Gadamer, 1989: 37; 1990: 43). Yani estetik haz, başkalarının yargılarıyla bir uyuma bağlı olduğundan, toplumsal bir fenomendir. Bu bakımdan o, "refleksif bir hazdır" (Gadamer, 1989: 45; 1990: 49). Estetik bir hazza sahip, tarihsel bilincin refleksiyonu, kendisine yabancı olanı, kendisiyle diyalektik olarak uzlaştıran hermeneutik bir refleksiyondur. Bu uzlaştırama tarihsel bir varlık olarak insanın kendisini var ettiği, bir yaşam deneyimidir (Gadamer, 1989: 346; 1990: 352). Gadamer'in Helgeci motiflerle, geleneğin öncü bir kavramı olarak ele aldığı *yapı*yı (Bildung), oluşturan bu yaşam deneyimidir. Yaşam deneyimi, bastırılmış bir tanınma arzusunu içeren çalışmadır ve insanın kendisini tanımasının bütün unsurlarını, yani arzu, ihtiyaç ve genelleşmeyi içermektedir. Başka bir deyişle, yaşam deneyimiyle insan, bir ihtiyacı doğrultusunda nesnesini şekillendirerek kendisini var etmekte ve böylece genelleşme arzusunu gerçekleştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Hegel'in aksine, Gadamer için geleneğin ya da onun öncü ifadesi olarak *yapı*nın özünü oluşturan şey, "yabancılaşma değil,

kendine dönüştür" (Gadamer, 1989: 14; 1990: 20). İnsanların kendilerini içinde var ettiği ve başkalarıyla ortaklaştırdığı bir yapıyı işaret eden geleneğin, oluşmasında ortak duygu (sensus communis) asli bir işleve sahiptir. İnsanları ortaklaştıran bu duygu, estetik bir hazzı içermekte ve bir anlama ve yargılama yetisini gerektirmektedir (Gadamer, 1989: 34; 1990: 40). Bu bakımdan hümanist geleneğin kazanımlarına sahip çıkan Gadamer için, ortak bir anlayışı varsayan anlama modeli, *ortak duygu*yu doğrulamakta (Gadamer, 2007: 71) ve hermeneutiğin toplumsal değerini göstermektedir. Gadamer'in bir eleştiri süreci olarak, ortak koyduğu hermeneutik anlama modelinin, politik bir eleştiriyle ilişkisi bu kabul üzerinden ele alınabilir. Böylesi bir tartışma, şüphesiz Habermas'ın ideoloji eleştirisine kapı aralayacaktır.

3.1.2. Habermas: Refleksiyonun Kapsamı ve İdeoloji Eleştirisi

Habermas için, "ideoloji eleştirisi", geleneğin ötesine uzanan bir referans sistemine sahiptir. Bu nedenle, geleneği içselleştirerek sürdürme çabasında olan hermeneutik anlama, bir toplum analiziyle birleştirilmelidir, yoksa bir yönüyle eksik kalacaktır (McCarthy, 1985: 182-183). Gerçekten de Habermas, Gadamer gibi, hermeneutik anlamanın ön-koşullu yapısının bir rehabilitasyon süreciyle aydınlatılmasının zorunlu olduğunu düşünmekte, ancak bu zorunluluğun meşru önyargılar olduğu anlamına gelmediğini iddia etmektedir (Habermas, 1988: 168-169). Çünkü Habermas için, önyargılar aydınlatıldığında, onların önyargı olarak adlandırılmasına gerek yoktur (Habermas, 1990a: 237; Hekman, 1999: 173). Ona göre, anlamanın önyargılı oluşu, ulaşılan ortak anlayışı sorgulamayı engellememelidir. Anlamanın aydınlatılmış olsa bile önyargılı yapısına bağlı kalmak, eleştirinin kendisini de anlamsız kılmaktadır. Bu nedenle hiçbir hermeneutik ön-koşul eleştiriden muaf olmamalıdır (Habermas, 1990b: 266-267). Habermas için, Gadamer'in unuttuğu şeye, geleneğe bağlı kalan bir diyalojik anlama modelinin, bizi biz yapsa da tahakküme dönüşebileceğini unutmasıdır. Gadamer'in iddia ettiği hermeneutiğin evrensellik talebi, geleneğin dışına çıkarak ona eleştirel yaklaşıldığında bir anlam kazanabilir. Geleneğin otoritesine rıza, onun hakikat iddiasının kabulüdür. Bunun meşru bir rızaya dayanabiliceğini kabul eden Habermas, Gadamer'den farklı olarak akıl ve otoriteyi karşı kutuplara yerleştirdiği için, böyle bir rızayı, eleştirinin koşulu olarak görmemektedir. Ona göre eleştirinin koşulu, geleneğin

otoritesinden özgürleşmektir. Bu nedenle, "varolan şartlar altında, hermeneutiğin evrensellik iddiasından çok, eleştiriyle ortaya konan yanlış evrensellik iddiasının sınırlarını göstermek çok daha acildir" (Habermas, 1990b: 270). Çünkü hermeneutiğin, olağan dilin refleksif yapısı üzerinden, kendisini evrenselleştirmesi, bizi iletişimin dışına çıkararak, iletişimde açığa çıkan argümanları aydınlatmanın olanağından yoksun bırakmaktadır. Hermeneutiğin evrenselliğine konulacak sınır, aynı zamanda, hermeneutik refleksiyonun kapsamını açığa çıkaracaktır.

> Hermeneutik bilinç, hermeneutik anlamanın sınırları üzerine bir refleksiyonu içermediği ölçüde eksik kalacaktır. Bu hermeneutik sınırlama deneyimi, özellikle kavranamaz ifadelere işaret etmektedir. Bu kavranmazlık, kişinin doğal olarak elde ettiği […] iletişim yeteneğiyle aşılamaz; bu kavranmazlığın inadı, hermeneutik felsefenin ışık tutuğu, günlük iletişimin yapısına yönelik tek bir referansla açıklanamayan bir belirti olarak göz önünde bulundurulabilir (Habermas, 1990b: 253).

Günlük iletişimde söz konusu olan anlaşılmazlıkların, iletişim sınırları içinde kalarak aşılamayacağını düşünen Habermas, iletişimin sınırlarını aşan ve iletişime yön veren önyargıları ve ideolojileri aydınlatan özgürleştirici bir refleksiyonu öne çıkarmaktadır. Özgürleştirici refleksiyon, Gadamer'in hermeneutik refleksiyonundan farklı olarak, dilin sınırlarınca belirlenmemektedir. Özgürleştirici refleksiyon, geleneğini ötesine uzanarak, hermeneutiği sınırlamaktadır. Özgürleştirici refleksiyonun bu özelliği, geleneği eleştirebilmenin koşuludur (Habermas, 1990a: 238). Hakikatle olan ilişkimiz aracılığıyla bir şeyler öğrenmeyi ve samimi bir diyaloğu istediğimizde, Gadamer'in sözüne kulak vermemiz gerektiğini düşünse de (Habermas, 2004: 20), Habermas'a göre Gadamer, gelenekten kaynaklanan önyargılar karşısında refleksiyonun gücünü küçümsemektedir. Oysa eleştirel refleksiyon, geleneğin gücünü reddederek onu aydınlatmakta ve hatta parçalamaktadır.

> Gadamer, anlamada geliştirilen refleksiyonun gücüne değer vermek konusunda başarısızdır. Refleksiyonun bu biçimi, mutlak bir yanılsama, kendi kendisinde temellenmiş bir özerklik tarafından körleştirilemez ve kendisini üzerinde bulduğu, gereklilik içermeyen zorunluluk toprağından koparamaz. Refleksiyon, kendisinden hareketle ilerleyen ve tekrar kendisine dönen geleneğin ortaya çıkışını kavrarken, yaşam pratiklerinin dogmatizmine çarpmaktadır (Habermas, 1990a: 236).

İdeoloji eleştirisiyle ilgisinde refleksiyonun işlevi ve kapsamını ortaya çıkarmak amacında olan Habermas, öncelikle epistemolojide refleksiyonun unutuluşuyla

hesaplaşmaktadır. Ona göre, "epistemoloji bir kez metodolojiye indirgendiğinde, olanaklı deneyimin nesnesinin kuruluşu gözden kaçmaktadır ve aynı şekilde, aşkın refleksiyondan kopartılmış biçimsel bilim de simgelerinin birleşimine yönelik kuralların oluşumuna körleşmektedir" (Habermas, 1972: 68). Bu bakımdan epistemolojiyi metodolojiyi indirgeyen pozitivizmin tarihi, refleksiyonun unutuluşunun tarihidir. Bilgi eleştirisi yerini, metodolojiye takılıp kalan bir bilim felsefesine bıraktığından, Kant'tan bu yana felsefe, bilimi kavrayamamıştır ve bu nedenle, çağdaş felsefe, "güvenilir bilgi nasıl olanaklıdır?" sorusuna yanıt bulamamıştır (Habermas, 1972: 3-5). Pozitivizmin ortaya çıkışıyla yerini bilim felsefesine bırakan epistemoloji, yaşamın tarihselliğine ve dilin olağan yapısına uygun bir biçimde, bir bilgi eleştirisi olarak yeniden kurulmalıdır. Pozitivizmin, bir tarih felsefesi olarak ortaya çıkışını paradoksal gören (Habermas, 1972: 71) Habermas'ın bu konuda temel referansları Dilthey ve Peirce'dir (Habermas, 1972: 189). Dilthey'ın anlama etkinliğini yaşam deneyiminin tarihselliğine uygun bir biçimde ortaya koyması ve Peirce'ın dilin olağan yapısını, pragmatist bir anlayışla da olsa açıklıkla ortaya koyması, Habermas için bilgi eleştirisinin temel kaynaklarıdır. Çünkü pozitivizmin gelişmesi, bu iki düşünür tarafından kesintiye uğratılmıştır. Habermas'ın amacı, bu referanslarla, bilgi ve insansal ilgiler arasındaki ilişkiyi çözümleyerek pozitivizmin unutturduğu refleksiyonu yeniden gün ışığına çıkarmaktır. Ancak Habermas için böylesi bir çözümleme, bilgi eleştirisinin sadece bir toplum eleştirisi olarak olanaklı olabileceği iddiasını desteklemelidir (Habermas, 1972: vii). Bu bakımdan Haberması'ın bilgi eleştirisi bir toplum eleştirisidir ve eleştirel sosyal bilimlerin ortaya çıkışına katkı sunmak amacındadır. "Epistemolojik olanın toplumsal olana bir radikal indirgenimini gerektirmeyen", bu bilgi eleştirisi aksine bunların birbirlerinin tamamlayıcısı olduklarını gösterecektir (Çiğdem, 1997: 56).

"İnsan türünün olanaklı yeniden üretiminin ve öz-kuruluşunun belirli temel koşullarına, kök salmış temel yönelimleri, yani *çalışma* ve *etkileşim*i" (Habermas, 1972: 196), *ilgi*ler olarak niteleyen Habermas, bunların bilgiyle ilişkisini, "Kant ve özellikle Fichte tarafından özgürlükle ilgisinde geliştirilmiş, *akıl ilgisi* kavramıyla" açıklamaktadır (Habermas, 1972: 189-213). Epistemolojik bilgi ayrımına paralel olarak *teknik* ve *pratik* olmak üzere iki temel ilgi üzerinde duran Habermas'a göre, insan aklının öylesine bir ilgisi vardır ki, bu iki ilgiyi de aydınlatmaktadır. *Özgürleşmeyi ilgi* olarak kavramsallaştırdığı bu üçüncü ilgi, aklın kendisine yönelik ilgisidir ve "kendisini bir

özgürleşme devinimi olarak" kavrayan self-refleksiyonun temelinde yer almaktadır (Habermas, 1972: 198). "Self-refleksiyonu başararak akıl, kendisini ilgi yönelimli kavramaktadır" (Habermas, 1972: 212). Teknik ve pratik ilginin, bilgiyle ilişkisini doğru bir biçimde kavrayan, Dilthey ve Peirce'ın göremedikleri, aklın özgürleşmeye ilgisidir. Bu nedenle birisi psikolojizmin diğeri nesnelciliğin tuzağına düşmüştür (Habermas, 1972: 198). İlgi kavramı, mantıksal özelliklerin, empirik olana indirgenmesini içermediği gibi böylesi bir indirgemeye de karşı çıkmaktadır. Bu anlamda bilgi kurucu ilgiler, bilginin mantıksal değerini belirlemediği gibi, "insan türünün öz-oluşum sürecini dolayımlamaktadır" (Habermas, 1972: 196). Çünkü çalışma ve etkileşim gibi bilgi kurucu ilgiler, "öğrenme ve karşılıklı anlama süreçlerini içermektedirler" (Habermas, 1972: 196).

Bilgi kurucu ilgiler, bilginin mantıksal değerini belirlemediği için, rasyonellik, bilginin kendisiyle değil, bilginin nasıl elde edildiği ve nasıl kullanıldığıyla ilgilidir. Bu bakımdan rasyonellik bilginin değil, konuşma ve eylemin bir sıfatı olabilir. Ancak eylemlerin kurucusu olan bilgi, neyi nasıl bildiğim sorusunu yanıtlamayı gerektirmektedir. Eylemin rasyonelliği, onu yönlendiren bilginin eleştirel olarak temellendirilmesinde yatmaktadır. Başka bir deyişle, rasyonelliğin amacı, iletişimsel, karşılıklı anlaşmadır (Habermas, 1984: 8-10). Rasyonelliğin belirleyici koşulu, eleştirilebilir ve temellendirilebilir olmasıdır. "Rasyonel ifadeler, eleştirilebilir olduklarından düzeltilebilirler: hatalarımızı başarılı bir şekilde tanımlayabilirsek, girişimlerimizi düzeltebiliriz" (Habermas, 1984: 18). Habermas'ın rasyonaliteye ilişkin bu tespiti, "teorik bilgi" ile "pratik bilgi" arasındaki farklılığı ortadan kaldırma girişimidir (McCarthy, 1985: 8). Bunu araçsal aklın eleştirisi üzerinden gerçekleştirmeye çalışan Habermas için, teknik ve pratik ilgi, pozitivizmin hakimiyetinden dolayı birleştirilemediği için, teorik bilgi ile pratik bilgi ayrımı, tekniği, teknokratik bilinç temelinde bir ideolojiye dönüştürmüştür (Habermas, 1992: 135). Toplumun öz-düzenleyici organizasyonu, teknokratik bilincin en yüksek seviyesidir (McCarty, 1985: 10). Ancak Habermas için, bugünün koşulları içinde düşünüldüğünde bu bilinç, daha ideolojiktir. Çünkü belirli bir sınıfın davranış dizgesini belirlemekten çok daha kapsayıcı ve vazgeçilmezdir. Bu bakımdan teknokratik bilinç, bir yanılsama değildir aksine araçsal aklı bir ideolojiye dönüştüren özdür (Held, 1980: 265). Bu ideolojinin yarattığı tahakküm, toplumun kurumsal yapısında büyük bozulmalara sebep

olsa da, "[bu] burjuva ideolojisi, baskından kurtulmuş ve karşılıklı olarak birbirini doyuran temel bir adil etkileşimler örüntüsüne geri götürülebilir" (Habermas, 1992: 133). Açık bir deyişle, araçsal aklın mantıksal dizgesi, çalışma edimini bir teknoloji olarak belirlemektedir (Habermas, 1992: 105). Bu bakımdan, araçsal aklın eleştirisi, Eleştirel Teorinin ilkesel görevidir (McCarthy, 1985: 56).

Habermas, araçsal akıl temelinde gerçekleşen araçsal eylemin ideolojik özünü, aydınlatmak ve daha insani bir olanağı göstermek için *özgürleşme ilgisi*yle, yönlendirilen bir *iletişimsel eylem* modeli geliştirmektedir. Araçsal eylemde, bilginin rasyonelliği, öznenin amaçlarını yerine getirirken gerçekleştirdiği bir çözümlemeyle sağlanırken, iletişimsel eylemde, ortak bir anlayışa ulaşma olanağının sorgulanmasıyla sağlanmaktadır. Araçsal aklın eleştirisinden, iletişimsel aklın temellendirilmesine geçen ve böylelikle kendisinden önceki Frankfurt Okulu düşünürlerini aşan Habermas için, iletişimsel aklın belirlediği öznellik, araçsal aklınkinden farklı olarak kendisini, kendisine yabancı olandan yalıtarak, bir öz-koruma dürtüsünü körce sahiplenmez. Aksine bireylerin iletişimle toplumsallaşmasının olanağını ortaya koymaktadır (Habermas, 1984: 398). Böylece araçsal aklın eleştirisinin ışığı altında, toplum teorisini yeniden temellendirmek niyetini, gerçekleştirmeye çalışan (Schecter, 2010: 186) Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, eleştirel toplum kuramının devamı niteliğindedir. Çünkü iletişimsel eylem kuramı, hem sosyal bilimlere hem de bu bilimlerin açıklamayı amaçladıkları toplumsal gerçekliğe yönelik eleştirel bir yaklaşımıdır (Habermas, 1984: 374-375). Marxist dürtülere sahip iletişimsel eylem teorisinin amacı, "eleştirel toplum teorisinin normatif temellerini aydınlatmaktır". Bu bakımdan eleştirel toplum teorisinin etik ve politik yansımalarının bir sonucu olan iletişimsel eylem teorisi (Dryzek, 1995: 97-116), demokrasiye ilişkin bir tartışma etiği fikrinin gelişmesini sağladığından, tutarlılığını yitiren tarih felsefesinin alternatifi niteliğindedir (White, 1995: 12-13). Bu fikir, politik sorunların kamusal alanda tartışılması ya da demokratik yargılama biçimi gibi, iletişimin öne çıkardığı sorunlara bir yanıt bulma çabasıdır. Bu çabanın öncelikle ifade ettiği şey, endüstriyel gelişmenin, bilim ve teknolojiyi bir ideolojiye dönüştürerek manipüle ettiği yaşamda, politik ve etik sorunlara yanıt bulmanın zorunluluğudur. Bugünün egemen ideolojisi olan bilim ve teknoloji, geleneksel meşrulaştırıcı araçlarının yerini almıştır. Böylece bireysel hazzın arkasındaki estetik yetiyi gizleyerek, endüstriyel sistemi işlevselleştirerek ve

meşrulaştırarak, Antik Yunan'a kadar uzanan 'iyi yaşam' sorusunu, yok etmiştir (Ricoeur, 1990: 330-332).

Habermas'a göre bilgi ile ilgi arasındaki ilişkinin bilimlere yansıması, bilimler arasında bir farklılığı doğurmaktadır. Deneysel bilimler, teorik bir ilgiye dayandıklarından, araçsal eylemin davranışsal dizgesinin belirlerken, hermeneutik bilimler, pratik ilgiye dayandıklarından dilsel etkileşimin davranışsal dizesini ortaya koymaktadırlar (Habermas, 1972: 175-176, 191). Deneysel bilimler ile hermeneutik bilimler arasındaki bu farklılık, yöntem tartışmasının asıl kaynağıdır ve artık güncel olmasa da bu tartışma, aslında hiçbir zaman gerçek anlamda epistemolojik bir düzeye çıkartılamamıştır. Bu nedenle, yöntemsel olarak iki farklı bilim ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı biliminin birbirlerini nasıl kabul ettiklerini Popper ve Gadamer'in düşünceleri üzerinden ele alan Habermas (Habermas, 1988: 1-3), epistemolojik bir düzeyde bilgi kurucu ilgileri nasıl ki özgürleştirici bir akıl ilgisinde birleştirmekteyse, bu iki farklı bilim anlayışını, eleştirel bir bilim anlayışında birleştirmeyi düşünmektedir. Bu nokta, bu çalışmanın bağlamı dışında kalsa da, bir dipnot olarak şu söylenebilir: Habermas'ın, Gadamer'in kendisi öyle görmese de (Bernstein, 2002: 271), felsefi hermeneutiği metodolojik bir analiz olarak ele alması, Gadamer hermeneutiğinin bilimsel bir modele uygun olduğunu göstermektedir (Taylor, 2002: 126-127). Yine de Habermas'ın bir araştırma programı olarak ortaya koyduğu eleştirel bilimi (Dryzek, 1995: 100-101), Gadamer'in hermeneutik kültür biliminden farklıdır. Eleştirel biliminin amacı, gözlemlenen sisteme kök salmış gelenekleri ya da başka bir ifadeyle ideolojileri açığa çıkarıp bertaraf etmek niyetindeyken, hermeneutik kültür biliminin amacı, geleneği yenileyerek sürdürmek çabasındadır (Ricoeur, 1990: 318).

Konumuz açısından üzerinde durulması gereken, yöntemsel olarak farklı bilimleri birleştiren eleştirel bir bilimin epistemolojik işleyişi değil de, yine bu bilimin de temelinde yer alan eleştirel refleksiyonun, günlük iletişimi manipüle eden ideolojiyi nasıl aydınlattığıdır. Bilgi ile ilgi arasındaki ilişki, günlük davranış dizgelerinde, düşüncelerimizin eylemelerimizi gerekçelendirmesinde kendisini açıkça göstermektedir. Habermas için, bir rasyonelleştirme olan bu gerekçelendirme sürecinin kolektif eylem düzeyindeki biçimi, ideolojidir. Hem günlük eylem düzeyinde hem de kolektif eylem düzeyinde, eylemleri gerekçelendirmenin ideolojik içeriği, eleştirel self-refleksiyonla

aydınlatılmadığında, bilinci bozmaktadır (Habermas, 1972: 311). Habermas'a göre ideoloji eleştirisinin biçimi, eleştirel toplum teorisinin fenomenolojik varsayımları altında şekillenmektedir (Habermas, 1972: 62). Ancak eleştirel bilinç, kendisini mutlak olarak kavradığında fenomenolojik self-refleksiyonunu epistemolojiden ayırabilir. Böylece sadece eleştirel bir bilimin epistemolojik kaynağı olarak kalmaz, aynı zamanda, günlük davranışları gerekçelendirirken kendisini gösteren ideolojik varsayımları aydınlatmak için günlük dilin kullanımını sorgular. Bu bakımdan, ideoloji eleştirisi olarak iletişimsel eylem teorisini, eleştirel toplum teorisinden ayıran en büyük özellik, dil kullanımına ilişkin bir sorgulamayı da içeriyor olmasıdır (Habermas, 1987: 396-398). Çünkü öznelerarasındaki etkileşim, sadece çalışmanın teknik koşullarıyla belirlenmez (Habermas, 1973: 159). İnsan türünün gelişimini açıklayan çalışma ve etkileşim (Habermas, 1973: 169), aynı zamanda toplumsal normlar tarafından da belirlenmektedir. Yaptırımlarla güçlenen toplumsal normlar, günlük dilin olanaklı kıldığı iletişimle nesnelleştirilir. Çalışmanın teknik koşulları, onu oluşturan bilginin mantıksal geçerliliğine bağlıyken, toplumsal normların geçerliliği, öznelerarası alanda temel bulan, karşılıklı anlamaya ve sorumluluğa bağlıdır (Habermas, 1992: 110-111).

Gadamer'in bir diylojik bir etkileşim olarak ortaya koyduğu anlama modeli, Habermas için, iletişimsel eylemin biçimini sunmaktadır ve yapısı gereği gelenekten hareket eden hermeneutik anlama, toplumsal grupların eylemsel ön-anlayışlarını ortaya koymak amacındadır. Bu nedenle, hermeneutik, iletişimsel eylemle uyum içerisindedir (Habermas, 1988: 164). İletişimsel eylemin bağlı olduğu mutabakatı olanaklı kılan hermeneutik anlama, bunu, iletişimin kopukluğunu ortadan kaldırarak gerçekleştirmektedir. Habermas'a göre hermeneutik anlama bunu, hem "dikey olarak kişinin kendi geleneği içerisinde" hem de "yatay olarak farklı kültür ve gelenekler" arasında başarmaktadır (Habermas, 1990a: 232-233). Böylece öncede gerçekleşmiş bir toplumsallaşmanın yeni aşamasını ortaya koyan hermeneutik anlama (Habermas, 1990a: 230), öznelerarası alanın bozulmasını engellemektedir. Bunun başarısı, hermeneutik anlamanın, öz-anlamaya odaklanmış bir zorunlukla ilişkilenmesine bağlıdır. Habermas'a göre, bu başarıyı bize göstermesi bakımından Gadamer'e çok şey borçluyuz (Habermas, 1990a: 230).

> Anlamayı başarmanın zorlukları, kendi dilimizdeki konuşmalarımız da bile ortaya çıkmaktadır. İletişim, tartışmanın taraflarınca paylaşılan kurallara göre gerçekleşmektedir. Bu kurallar sadece mutabakatı olanaklı kılmamaktadırlar, aynı zamanda tahrif edilmiş anlama durumlarına son verme olanağını da içermektedirler. Karşılıklı konuşmak, hem ilkece başkasını anlamak hem de bir kimsenin gerektiğinde kendisini anlaşılabilir kılması demektir (Habermas, 1990a: 215).

Öz-anlamaya odaklı hermeneutik anlama, ilkece mutabakat olanağını içinde taşısa da olağan dil içindeki iletişimin çarpıklığını düzeltmektedir (Habermas, 1990a: 219; 1990b: 245). Gadamer'in düşüncelerine büyük bir önem verse de, Habermas, böylesi bir düzeltmeyi sağlayan eleştirel self-refleksiyonun kapsamı konusunda Gadamer'e karşı bir tutuma sahiptir. Yukarıda da işaret edildiği, gibi, ona göre, Gadamer, refleksiyonun gücünü küçümsemektedir. Çünkü Gadamer, gelenek ve önyargının, her zaman günlük iletişimi sağlayan olağan dilin sınırları içinde kalan bir refleksiyonla aydınlatılabileceğini düşünürken, Habermas için geleneğin varolması, ona bağlı olmama olasılığını da içerdiğinden (Habermas, 1988:164), tahrif edilmiş dilsel açıklamalar olan ideolojiler, olağan dil içinde gerçekleşen bir iletişimle, yani dilin sınırları içinde kalan bir refleksiyonla aydınlatılmazsa, prosedürlü bir iletişim modeli devreye girmelidir. İşte Habermas'a göre buna uygun olan psikanalitik modeldir (Ricoeur, 1990: 318).

Analitik ve hermeneutik bilgi unsurlarını, toplumsal ilişki içinde deforme olmuş bireyselliği, özgürleştirmek için kullanan psikanalitik, "tahrif edilmiş iletişim teorisi" olduğundan, ideoloji eleştirisinin öğesidir (Çiğdem, 1997: 122). Habermas'ın psikanalitiğe vurgusu aslında ikici açıdan bir eleştirinin ifadesidir. İlkin Marx'ın *sınıf savaşı* kavramının yetersizliğini ifade etmektedir. Her ne kadar, materyalist etkinlik-ideoloji eleştirisi, araçsal eylem-devrimci pratik ve emek-refleksiyon ikilemleri çerçevesinde insanlık tarihini yorumlayarak bilgi eleştirisine katkı da bulunmuşsa da Marx (Habermas, 1972: 42) için, emek ve çalışma sadece doğayı değil, insanı da dönüştürmektedir. Bu nedenle insanın gerçek tarihi olan bu dönüşüm, üretim ilişkileriyle biçimlenmektedir. Üretim ilişkilerinin, toplumda yarattığı bozulma, sınıf savaşıyla aşıldığında, bireydeki deformasyonda düzelecektir. Ancak, bu, insanın davranışlarını düzenleyen güvenilir bilginin kaynağı olan bilişsel sürecin maruz kaldığı ideolojik manipülasyonları ortadan kaldırmayı, yani bir toplum eleştirisini zorunlu kılmaktadır. Oysa Habermas'a göre, kapitalist toplumun geçirdiği değişim, sınıf mücadelesi ve ideoloji kavramlarını, eskisi gibi değerlendirmeyi engellemektedir. Ona

göre, sınıf mücadelesi ortadan kalkmamışsa da artık gizlidir ve sadece iki sınıf arasında söz konusu değildir (Habermas, 1992: 129-132). Bu nedenle, topluma yönelik eleştiri artık sadece dış yönelimli değil aynı zamanda iç yönelimi de olmalıdır. Toplumsal eleştiri, artık teknik bilginin ideolojik bir manipülasyonla davranışları nasıl araçsallaştırdığı, bu bilginin pratik olarak nasıl anlaşıldığını göstermekle ortaya konabilir. Bunu göstermek konusunda hermeneutiğe büyük bir önem veren Habermas, tam da bu noktada, Marx'tan ziyade Gadamer'e yakındır. Onun Gadamer'e bu yakınlığı Marx eleştirisinin de çıkış noktasıdır (Ricoeur, 1990: 316). İç gözlem biçiminde olmasa da içi yönelimli bir eleştiri unsuru olarak self-refleksiyonu öne çıkaran Gadamer'in hermeneutiğini Marx'ın ideoloji eleştirisiyle birleştirmek konusunda müthiş bir cesaret ve başarı gösteren Habermas için Gadamer'in hermeneutiği, self-refleksiyonu dilsel sınırlara mahkum ettiğinden, eleştirisini, bir toplum eleştirisine dönüştürememiştir. İşte Habermas'ın psikanalitiğe vurgusunun eleştirel ikinci yönü Gadamer'in bu eksikliğine yöneliktir.

Hegel eleştirisinde, refleksiyonun yerine araçsal eylemi koyarak, refleksiyonu tarihin itici gücü olmaktan çıkaran Marx, bilinç oluşturma süreci olan refleksiyonu üretim biçimine göre kavramaktadır (Habermas, 1972: 44). Nasıl ki Marx için refleksiyon üretim ilişkileri içinde belirleniyorsa, Gadamer için de refleksiyon, geleneğin dilsel sınırları içinde işlemektedir. Oysa Habermas için, özgürleşimci ilgiyle işleyen ve bu bakımdan sınırlı refleksiyonu üst bir aşamaya yükselten self-refleksiyon, hem toplumsal ilişkilerin hem de geleneğin belirlediği dilsel sınırları aşabilen bir yetidir. Refleksiyonun geleneği ya da tahakküme dayalı toplumsal ilişkileri meşrulaştırdığı yerde, self-refleksiyonun bütün bunları reddetme gücü her zaman vardır (Habermas, 1988: 170). Bu bakımdan Habermas'ın self-refleksiyon kavramı, Marxist dürtülerle gerçekleştirdiği bir Hegel'e dönüş olarak anlaşılmamalıdır. Onun bu kavramı, psikanalitiği model alan eleştirel bilimlerin ortaya çıkmasına yönelik bir adımdır (Habermas, 1984: 376). Dolayısıyla Habermas, hem Marx'ın hem de Gadamer'in eleştiri konusundaki eksikliğini Freud'a yönelerek kapatmaktadır. "Marx, iktidar ve ideolojinin tahrif edilmiş bir iletişim olduğunu göremezdi, çünkü insanların kendi geçim araçlarını üretmeye başladıkları anda, kendilerini hayvandan ayırdıklarını varsaymıştır". Oysa Freud için insan, içgüdüsel davranışını, iletişimsel davranışa dönüştürdüğünde, kendisini hayvandan ayırmaya başlamıştır (Habermas, 1972: 282). Bu da demektir ki, asıl

anlamda bir ideoloji eleştirisi, davranışlardaki bu dönüşüm sürecinde meydana gelen iletişim bozukluklarını düzeltecek bir iletişimsel eylem teorisiyle başarıya ulaşabilir ve iletişimsel eylem teorisi de psikanalitiğin bir dil analizi olarak kabul edilmesiyle kurulabilir. Bu bakımdan Habermas için iletişim, Gadamer'in iddia ettiği gibi, bizi biz yapan bir diyalog olarak işlemez. Aksine çeşitli görünümlere sahip ve manüplasyonlara açık bir süreçtir. Bu nedenle iletişime yönelik bir self-refleksiyon, iletişimi kuran ve sürdüren dilin sınırlarına bağlı kalarak dilin kullanımın daraltan bir araca dönüşmemelidir.

> Sadece iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir iletişim aracı olarak varsaymaktadır. Onun aracılığıyla konuşmacı ve dinleyici, kendisini, önceden yorumlanmış yaşam dünyası bağlamalarının dışına çıkartarak, durumun ortak bir tanımını görüşmek amacıyla eş zamanlı bir şekilde nesnel, toplumsal ve öznel dünyadaki şeylere göndermede bulunur (Habermas, 1984: 95).

İletişimsel eylemin tarafları, her zaman bir yaşam dünyasının ufkunda hareket ederler onun dışına çıkamazlar, bu nedenle, taraflara bu ufku veren "yaşam dünyası kavramı, iletişimsel eylemi tamamlayan bir kavramdır" (Habermas, 1987: 126). İletişimsel eylem ancak bir yaşam dünyasının ufkunda birleşen, diğer bir deyişle, "sabit kalan anlamlar üzerine uzlaşmanın dilsel olarak kurulmuş öznelerarasılığında" etkileşen bireylerce gerçekleşmektedir. Bu bakımdan iletişimsel eylem, stratejik eylemin karşıtıdır (Habermas, 1979: 5). Çünkü stratejik eylem, amaçsal olarak rasyonelleştirilen araçsal bir eylemdir (Habermas, 1979: 132). İletişimsel eylem ise, taraflarının birbirlerini anlamasını varsayan, yani ilkece bir mutabakata ulaşmayı amaçlayan dilsel bir eylemdir (Habermas, 1979: 3-4). Bir eylem, ne zaman iletişimsel olarak nitelendirilir sorusuna Habermas şu yanıt vermektedir: "katılımcılar kendi eylem planlarını mutabakata ulaşacak şekilde, geçerlilik iddialarının öznelerarası kabulünü […] birbirlerine göre ayarladığında", öznelerarası eylemler, iletişimsel olarak adlandırılabilir (Habermas, 1991: 58). Diğer bir deyişle, "iletişimsel eylem, taraflar, birbirlerinin iddialarının doğru olabileceğini karşılıklı olarak kabul ettiklerinde, kesintiye uğramaksızın devam edebilir" (Habermas, 1979: 3). İletişimsel eylem ile stratejik eylem arasındaki bu temel fark, dilin kullanımından kaynaklanmaktadır. Araçsal bir eylem olarak stratejik eylem, monolog bir eylemdir (Habermas, 1973: 159). Bu nedenle tasımsal düşünme biçimiyle, dili simgesel bir kullanıma indirgemektedir. Ancak bu kullanım da hiçbir zaman ortak değildir. "Tasımlarla düşünmek olanaklıdır, fakat onlarla bir diyalog yürütmek olanaklı

değildir. Bir tartışmada argümanlar elde etmek amacıyla, tasımsal düşünmeyi kullanabilirim, fakat başkasıyla tasımsal biçimde tartışamam" (Habermas, 1972: 137). Çünkü araçsal eylemin teorik dizgesini oluşturan tasımsal düşünme, monolojik dil kullanımını gerektirmektedir. İletişimsel düşünme biçimiyse, saf dilin monolojik kullanımının sınırlarını aşarak, olağan gündelik dilin diyalojik kullanımını gerektirmektedir.

Her zaman hermeneutik anlamayı gerektiren dilin diyalojik kullanımı, olağan dilin, bireysel olana, genel kategoriler aracılığıyla, anlaşılabilirlik elde etmesine izin vermesine bağlıdır (Habermas, 1972: 163-164). "Olağan dilin spesifik özelliği refleksivitedir. Biçimsel dilin bakış açısından, olağan dilin, onun kendi meta-dili olduğunu söyleyebiliriz. Kendisini onlar aracılığıyla yorumladığı sözel olmayan yaşam ifadelerini bile, kendi boyutu içinde birleştirme yeteneği nedeniyle, bu biricik işlevini kazanmaktadır" (Habermas, 1972: 168). Yani kendini anlama ve yorumlama işlevini yerine getiren olağan dilin bu yapısı, konuşma ve başkasını anlama becerilerinden farklıdır (Habermas, 1990b: 249). Çünkü konuşma ve başkasını anlamayı olanaklı kılan dinlemede, bir yaşam bağlamını dışsallaştırmak ve başkasının yaşam bağlamıyla karşılaşmak söz konusuyken, refleksiyon her tür yaşam bağlamını eleştirel bir tarzda aydınlatmaktadır. Bu eleştirellik, anlayan 'Ben'in ve anlaşılan şeyin arkasındaki yaşam bağlamlarını ayırmak değil aksine birleştirmektedir. Refleksiyon, böylece bir öz-bilincin kuruluşunu olanaklı kılmaktadır. Habermas'ın farklı bir ifadesiyle, "benim kendi bilinçliliğim, bakış açılarının kesişmesinin kaynağıdır. Öz-bilinç sadece karşılıklı tanınma temelinde biçimlenmemektedir: o, başka bir öznenin bilincine yansımış varlığıma bağlı olmalıdır" (Habermas, 1973: 145). Bu noktada, refleksiyon konusunda, Fichte'den çok Hegel üzerinde durulması gerektiğini düşünen Habermas, iletişim sürecinde *karşılıklı tanınma* koşulunu vurgulasa da, sadece bu koşulun iletişimdeki manüplasyonu ve tanınmanın tahakkümle olabileceğinin farkındadır. Toplumsal iktidar ilişkilerinden ve bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki tahakkümünden özgürleşmek, refleksif bir eylemliliği de içeren devrimsel bir karşı çıkışla mümkündür. Habermas'a göre, bunu göstermesi bakımından Marx da Hegel'den daha ileri bir konumdadır (McCarthy, 1985: 83). Kapitalist üretim ilişkisinin, toplumsal bilinçte yarattığı tahrifi doğru biçimde gösteren Marx, ileri kapitalizmin koşullarına tanık olmadığından olsa gerek, bireyin tarihsel bilincindeki tahrifi açıkça görmemiştir. Bu nedenle, Marxist

sınırlar içinde kalındığında, *self-refleksiyon* kavramı her zaman problemli kalacaktır. Çünkü self-refleksiyon, çalışma ve etkileşimle ilgisi bakımından, ideoloji ya da perspektifli bakışla aynı antropolojik kökene sahip değildir (McCarthy, 1985: 92-93). Self-refleksiyon, güce dayalı bir üretim ilişkisinde değil, karşılıklı anlamaya koşullanmış dilsel bir iletişimde ortaya çıkabilir. Çünkü "dil ortamında, tekil bilinç ile toplumsal bilinç iç içedir" (Habermas, 1979: 168). İletişim sürecinin eleştirel yönünü oluşturan ve özgürleştirici ilgini yönlendirdiği self-refleksiyon bizi, şeyleştirici güç ilişkilerinden kurtarmaktadır (Ricoeur, 1990: 316). Bunu, bilinçdışı bir şeyi bilince yükselterek gerçekleştiren eleştirel self-refleksiyon, iletişim sırasında, kullanılan stratejik argümanları ve niyetleri aydınlatmaktadır (Habermas, 2001: 3-4). Tamamlanmış eylemlerin, bilinçdışı varsayımlarını aydınlatan self-refleksiyon, iletişimin taraflarının, kendi dilsel sınırlarından hareketle ve karşı tarafın manipülasyonlarını aydınlatmaktadır. Habermas'a göre, hermeneutik bir bilinç, dilin sınırlarına boyun eğen bir refleksiyonla değil, ancak bu durumda ortaya çıkabilir (Habermas, 1990b: 249).

Gadamer'in hermeneutiğiyle birlikte, refleksiyon bilimsel bir değer kazanmıştır ve böylece dilin evrensellik iddiası bir yanıt bulmuştur (Habermas, 1984: 53). Ancak Habermas için bu yanıt sorunludur. Çünkü Gadamer'in refleksiyonunun, dilin sınırlarını aydınlatan ve onun karşılıklı anlama sürecinde yaratacağı sorunları aşan bir işlevi söz konusu değildir. Bu nedenle, Habermas Gadamer'in refleksiyonunu tamamlayacak nitelikte, terapötik bir self-refleksiyonu öne çıkarmaktadır. Self-refleksiyon, pratik bakımdan, dilin insanın varoluşunda yarattığı sınırları olumsuzlayarak aşma eğilimini taşımaktadır. Bu bir kimsenin, kendi sınırlarıyla yüzleşmesi ve onları aşmaya çalışması anlamını taşıdığından terapötiktir. "Bir dilde anlaşılan her dünya, bütünsel olduğundan, bir dilin ufku, aynı zamanda onun ne olmadığını da içermektedir; dil kendisini tekiller arasında bir tekil olarak göstermektedir. Bu bakımdan dilin tanımladığı dünyanın sınırları değişmez değildir" (Habermas, 1988: 147). Dilin bu özelliğine tutunan Gadamerci hermeneutik (Habermas, 1988: 144; 1990a: 214), dünyanın sınırlarının kendi içinden bir eleştiriyle genişletilebileceğini kabul ederken, Habermas bu sınırların ancak dışardan bir eleştiriyle ortadan kaldırılabileceğini düşünmektedir. Bir başka ifadesiyle, karşılıklı anlama sonucunda ulaşılan anlam, Gadamer için daha geniş de olsa yeni bir sınırı ifade ederken, Habermas için, önceki anlamaların sınırlarını ortadan

kaldıran bir mutabakattır. Bu nedenle Habermas, Gadamer'in felsefi hermenuetiğini, mutabakatlardan oluşan "kültürel bir fenomenler dünyası kurma niyetinden kaçınarak, geleneksel anlamı" benimsemekle suçlamaktadır (Habermas, 1988: 6).

Gadamer'i böyle suçlamasına rağmen, kendi sosyalist "köklerini" bütünüyle reddedemeyen Habermas (White, 1995: 13), tartışmacı bir demokrasi modelinin savunucusudur. Ancak bu demokrasi modeli, tartışmacı iletişimi biçiminin ötesinde terapötik bir iletişim biçimini de içermektedir (Warren, 1995: 184). Yani demokrasinin işleyişi, sadece, tarafların karşılıklı olarak birbirlerinin bireyselliğini kabul ederek, bir mutabakata ulaşmak için başlattıkları tartışmacı bir iletişime değil; aynı zamanda kendi önyargı ve kendi ideolojileriyle karşı karşıya kaldıkları ve kendilerini değiştirmek zorunda kaldıkları terapötik bir iletişime de bağlıdır. Bu iletişimi olanaklı kılan self-refleksiyona sahip özne, kendi bilgisinin esiri olan epistemik öznenin aksine demokratiktir. Toplumun özgürleşmesini de beraberinde getirecek olan, örtük de olsa, her bireyde bulunun self-refleksiyonun özgürleşmeye ilgisidir (Çiğdem, 1997: 119-120). Ancak bu terapötik iletişim biçiminin tartışmacı bir demokrasinin politik yapısındaki yeri sorunludur (Habermas, 1995: 186-187). Çünkü terapötik iletişim biçimi, bir öz-düzenlemeye işaret etmektedir ki, bu benliğin ortadan kalması tehlikesini içermektedir (Habermas, 1995: 193-195). İşte "benliğimizin ortadan kalkmasına izin vermeden, kendimizi nasıl değiştirebiliriz?" sorusuna tatmin edici bir yanıta ne Gadamer'de ne de Habermas'ta rastlamaktayız. Konumuz açısından, bu sorunun yanıtına Ricoeur'le ulaşmaktayız.

3.1.3. Ricoeur: Metin Hermeneutiği ve Anlatısal Refleksiyon

Ricoeur'e göre, eleştiri, hermeneutik için sürekli tekrarlanan ama "sürekli başarısızlıkla sonuçlanan" bir niyettir (Ricoeur, 1990: 321). Romantik hermeneutiğin, Aydınlanmaya karşı eleştirisi, bir temeldir ama aynı zamanda ilk başarısızlıktır. Çünkü "akıl" ile "otorite" karşıtlığı sorununda, soruyu tersine çevirmek yerine, yanıtı tersine çevirmektedir. Bu bakımdan Aydınlanmanın belirlediği alanda ona karşı bir savaşa girişmektedir (Ricoeur, 1990: 302). Ricoeur'e göre, Gadamer, hermeneutiğin eleştiri görevini bir ölçüde başarıya ulaştırmış olsa da, eleştiriyi metin sorunu çerçevesinde ele almamış olması da bir başka başarısızlıktır (Ricoeur, 1990: 232). Çünkü Gadamer,

Ricoeur'ün çeviri probleminin esas özü olarak gördüğü, metnin varlığı üzerine refleksiyonu bir kenara bırakmıştır (Ricoeur, 1990: 300-301). Böylece içselleştirme ile yabancılaşma arasındaki karşıtlığı sürdürerek, söz söylemenin doğasını yanlış anlamış ve anlama söz konusu olduğunda gelenek karşısında alınması gereken eleştirel mesafeyi yok saymıştır. Ricouer için Gadamer bu nedenle suçludur (Kaplan, 2003: 33).

Gadamer'in bir kenarı bıraktığı bu refleksiyona yoğunlaşmak amacında olan Ricoeur için eleştirel hermeneutiğe doğru giden yolda, metin hermeneutiği, Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisi arasında bir yerde durmaktadır. Ona göre, eleştirel hermeneutiğin olanağı, ancak içselleştirme ile yabancılaştırıcı mesafe arasındaki diyalektik ilişkiye yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Bu yoğunlaşma, hermeneutiğin evrensellik iddiasını sınırlandırıyor gibi görünse de metin hermeneutiğine bir geri dönüştür (Ricoeur, 1990: 323-324). Kaldı ki Ricoeur için, hermeneutiğin evrensellik talebi, "kök saldığı ilk tecrübenin", yani yabancılaştırıcı mesafenin darlığının bir karşılığıdır (Ricoeur, 1990: 300). Yabancılaştırıcı mesafe, içselleştirmenin diyalektik koşuludur. Böylece yanlış bilinç eleştirisi olanağını ortaya koyan bu koşul aynı zamanda, bir metnin kapalı yapısını da parçalamaktadır. İdeoloji eleştirisinin hermeneutik boyutunu ifade eden bu durum (Ricoeur, 1990: 327-328; Kaplan, 2003: 34), metin hermeneutiğinin ideoloji eleştirisini de içinde barındıran eleştirel hermeneutiğe dönüşebileceği yerdir. Bu dönüşüm, metnin kapalı yapısını parçalayan sorgulama, metnin kendisini açtığı dünyaya uygulandığında başlar. Bu aynı zamanda romantik metin hermeneutiğinden bir kopuştur. Çünkü anlam artık, "metnin arkasındaki niyet değil, metnin önünde açılan dünyadır". İşte gerçekliğe yönelik bir eleştiri, ancak metnin önünde açılan dünyayı sorgulama biçimini içerdiğinde başarıya ulaşabilir. Ricoeur, bunun olanağını, Heidegger'in anlamayı bir imkan açımlaması olarak ortaya koymasında görmektedir. Anlama olarak imkan açımlaması, ol-ma gücüdür ve bu ol-ma gücü, bir şeyi tersine çevirdiğinden, hermeneutiği bir ideoloji eleştirisine dönüştürmektedir (Ricoeur, 1990: 326-327). İdeoloji eleştirisinin hermeneutik önvarsayımları, bu dönüşümün ifadesidir (Piercey, 2004: 264).

> Metnin anlamı, metnin arkasında değil, önündedir. Metnin anlamı, gizli bir şey değil, ifşa edilmiş bir şeydir. Anlaşılması gereken şey, baştaki söylem durumu değil, metnin görünür olmayan referansı sayesinde, olanaklı bir dünyayı gösteren şeydir. Anlam, yazar ve onun durumuyla her zamankinden daha az ilişkiye sahiptir. Anlama, metnin referansınca açılan önermeler-dünyasını kavramaya çalışmaktadır.

> Metni anlamak, anlamdan referansa akışı takip etmektir: söylediği şeyden, hakkında konuştuğu şeye akışı (Ricoeur, 2007: 114-115).

Ricoeur metin hermeneutiğini, eleştirel bir hermeneutik olarak temellendirmek için, öncellikle, metnin anlaşılmak üzere hazır duran bir "söylem" ve söylemin de yazıya geçmeye hazır bir "metin" olduğunu kabul etmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, olanaklı bir söylemin koşullarının olanaklı bir metnin koşulları olduğu anlaşılabilir (Ricoeur, 2007: 32). "Metin, hem yazıya kaydedilmiş hem de işlenmiş bir şey olarak söylem demektir" (Ricoeur, 2007: 44). Gadamer-Habermas tartışmasının etkisiyle (Piercey, 2004: 259), hermeneutiği, bir metin hermeneutiği olarak, sistematikleştiren Ricoeur, böylece dilin asli unsuru olarak kabul edilen konuşmayı, "metin" olarak ele almaktadır.

Eleştirel hermeneutiğe giden yolda, Gadamer ve Habermas'ın düşüncelerini sentezleyen üçüncü ve doğru bir yol sunan, Ricoeur için, söylenen her söz, ancak bir kimsenin yorumlanmak üzere başkasına sunduğu bir metin olarak anlaşıldığında (Simms, 2003: 34), eleştirel bir hermeneutik ortaya çıkabilir. Metin sadece bir şey söylemez. O aynı zamanda bir dünya dile getirmektedir. Bu bakımdan metni anlamak en geniş anlamda dünyayı anlamaktır (Simms, 2003: 34). Söylem olarak metni sorgulamaksa, onun dile getirdiği dünyayı eleştirmektir. Bunu ise, Ricoeur'ün *yabancılaştırıcı mesafe alma* olarak tanımladığı, ancak kendisi öyle kavramsallaştırmasa da *anlatısal bir refleksiyon* olarak ifade edilebilecek, bilişsel bir yeti gerçekleştirmektedir. Bu bilişsel yeti, anlatısal refleksiyon olarak tanımlanabilir, çünkü söylenen her sözün kendisini ifade ettiği dünyayı, kendi içinde bir anlatıya dönüştürmektedir. Bu bakımdan bir alımlama estetiğini içermektedir. İletişimde ya da karşılıklı konuşmada hatta bir metni okurken, alımlama estetiği, bu dönüşümü, bir *referans* noktasından hareketle gerçekleştirmektedir. Daha açık ifadesiyle, ancak bir referanstan hareketle, kendi ufkumuzu, söylenen şeyin ufkuna yansıtarak, onun ilettiği dünyaya açılabiliriz. Dinleyici ya da okuyucu, söylenen sözü ya da metni, kendi dünya ufkuna göre alımlar. Gadamer'in ufukların kaynaşmasına benzeyen bu alımlama, Riceur'e göre *mimesis* yetisinin bir başarısıdır Buna göre *mimesis*, söylenen sözün ya da metnin dünyası ile dinleyici ya da okuyucunun dünyasının kesişmesidir (Ricoeur, 1984: 77).

Zaman ve Anlatı (Temps et Récit) adlı eserinde *mimesis* yetisinin, mimesis I, mimesis II ve mimesis III olarak adlandırdığı, üç farklı anlamını ortaya koyan Ricoeur için,

mimesis I, eylem düzeyindeki ön-kavrayışı ifade etmekte; mimesis II, kurguyu içermekte ve mimesis III, eylemedeki ön-kavrayışın bir kurguyla yeniden düzenlenmesini ima etmektedir. Konumuz, sadece üçüncü anlamda *mimesis*'e yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Çünkü mimesis III, olay örgüsü kurma özelliği içermektedir ki, bu özellik, bir şeyi taklit ya da temsil ederek başka anlamlara aktarmaktadır (Ricoeur, 1984: 33). "Bir olay örgüsü kurma, bir olayı taklit etme yeteneğiyse", bu yetenek, "eylemi genel yapı özellikleriyle belirleyebilme yeteneğini" gerektirecektir. Yok, eğer, "taklit etmek, eyleme eklemlenmiş bir anlamı hazırlamaksa", bu yetenek, "eylemin simgesel dolayımlarını saptayabilme" yeteneğini gerektirecektir. Bu noktada, simge kavramını Cassirerci bir anlamda kullanan Ricoeur için, eylemi belirleyen simgesel etkileşimler, zamansaldır. Bu zamansallık, eylemin anlatıya dönüşmesi ya da eylemi anlatma gereksinimini doğurmaktadır (Ricoeur, 1984: 54). "Bizler, öyküler anlatırız, çünkü nihayetinde insan yaşamı, anlatılmış olmaya gereksinim duymakta ve anlatılmış olmayı hak etmektedir" (Ricoeur, 1984: 74). Bu durumun önemi, Ricoeur'e göre, Benjaminci bir anlamda, yenik düşenlerin ve kaybedenlerin öyküleri dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. "Acı çekmenin bütün tarihi, intikam diye haykırmakta ve anlatılmayı beklemektedir" (Ricoeur, 1984: 75). İşte "bir kimsenin eylemi taklit ya da temsil etmek için, sahip olmak zorunda olduğu insani zamansallığın temel ön varsayımı olduğundan" (Kaplan, 2003: 51) *mimesis*, zamanın dönüştürülmesidir ve bir yaşam deneyiminin anlatıya dönüşmesi ve bir bakıma bastırılmış ve gizlenmiş öyküleri açığa çıkarmayı ifade eden bu durum, anlatısal bir refleksiyonu gerektirmektedir.

> Bir kimse, görerek, deneyimleyerek ve öğrenerek sadece kendisini değil daha ziyade, gördüğü, deneyimlediği ve öğrendiği dünyadaki durumları anımsamaktadır. Bu durumlar, o kimsenin kendi bedeni ile kendi bedenini, yaşanılan yeri ve nihayetinde bir şeyin içinde olageldiği dünya ve dünyaların ufkunu içermektedir. Refleksivite ve dünyevilik, aslında karşıt kutuplar olarak birbiriyle ilgilidir. Refleksivite, kendisini beyan etme aşamasında, belleğin yadsınamaz bir özelliği olduğu ölçüde, bir kimse, zamanında gördüğünü, deneyimlediğini ve öğrendiğini 'samimiyetle' söylemektedir (Ricoeur, 2004: 36).

Anlatısal refleksiyon aracılığıyla zaman, ancak bir anlatıya eklemlendiği ölçüde insani olabilir ve anlatı ancak bu yolla zamansal bir varoluşun koşulu olabilir (Ricoeur, 1984: 52). Ricoeur'ün kendi ifadeleriyle söylersek, "anlatısal bir çalışma tarafından açımlanan dünya, daima zamansal bir dünyadır. [..] Zaman, ancak bir anlatının tarzından sonra

düzenlendiği ölçüde insani zamana dönüşmektedir, buna karşılık anlatı, zamansal bir deneyimin özelliklerini tasvir ettiği ölçüde anlamlıdır" (Ricoeur, 1984: 3). Ricoeur'ün bu anlatı kuramı, tarih yazımı türündeki anlatıların zamansal dizgesini, yani zamanın çizgisel dizilişini bozmak amacındadır. Çizgisel zaman anlayışı, zamansallığın derinleştirilmesiyle aşılabilir. Bu zamansallığın yayılmasıdır. Bir yaşam deneyiminin anlatıya dönüşmesiyle yayılan zaman, içsel bir akış olmaktan öte, her zaman bir 'Öteki'ye sahip olan tarihtir artık. Bellek ile tarih arasındaki ayrımın ve ilişkinin başladığı yer, tam olarak burasıdır.

Bellek zamansal sürekliliği sağlayarak, insanın kendisini tanımasını ve insanın "Ben" demesini olanaklı kılmaktadır. Tarihse, korunmuş belgelere dayanarak, zamansal bilinç alanında olmayan bir şeyi dile getirmektedir. Yani "Öteki'yi ve 'Öteki'ye ait bir şeyi, başka bir şekilde anlatmaktadır (Ricoeur, 1998: 124). "Tarih, belleği, ancak kollektif bellek olarak desteklemekte, düzeltmekte, eleştirmekte ve hatta içermektedir. Kollektif bellek, tarihe uygun bir karşılık oluşturmaktadır" (Ricoeur, 2004: 80). Peki, bireysel bellek ile kollektif bellek olarak tarih arasındaki ilişki nasıldır? Bu soru aynı zamanda, "Ben" ve "Öteki" arasındaki ilişki ve etkileşimin de yanıtını sorgulamaktadır. Ricoeur'e göre, bireylerin canlı belleği ile ait olduğumuz toplumun kollektif hafızası arasındaki geçişin söz konusu olduğu alan *bizim* ile *yakınlarımız* arasındaki ilişkidir. Çünkü "yakınlarımız", mesafe olarak "biz" ve bize yabancı olarak "Öteki" arasında bir yerde durmaktadır. Böylece "Ben" ve "Öteki" ilişkisinde, "yakınlarımızı" aracı bir unsur olarak belirleyen Ricoeur için, yakınlarımdan beklediğim şey, tanıklığımı, yani sorumluluklarımı, konuşmamı, eylemelerimi, anlatımlarımı kabul etmeleridir. Bu nedenle, Ricoeur'e göre, tarih alanına, sadece bireysel bellekten, kollektif belleğe geçişle değil, aynı zamanda bu geçişi de sağlayan ben-yakınlarım-öteki arasındaki ilişkiyle geçilmelidir (Ricoeur, 2004: 132).

Peki, bireysel bellekten kollektif belleğe geçiş, "anlatı teorisi" içinde nasıl bir öneme sahiptir? Bu önem, ancak dil problemi, üzerinden ortaya konabilir. Dil kendisi için bir özdeşlik yaratırken, dünya onun 'Öteki'sidir. Dilin refleksif olmasına da olanak sağlayan bu durum, farklı olan üzerine gerçekleşen ontolojik bir yansımadır. Çünkü "dil, *varlığa* yönelebilmek için, kendini varlık *içinde* tanır" (Ricoeur, 1984: 78). Ricoeur için dilin bu Heideggerci özelliği, ancak bir olay örgüsü kurma yeteneğiyle kendisini

göstermektedir. Bu yetenek, dili, kurulu düzenin onaylanmasından toplumsal eleştiriye, gerçek olana boyun eğmekten onu alaya almaya kadar geniş bir alanda, büyük bir tehlikeye dönüştürmektedir. Ricoeur'e göre, bu tehlike ancak, yine dilin şiirsel işleviyle savuşturulabilir. Çünkü şiirin dili, anlatılanın bütünüyle onaylanması ya da reddedilmesini değil, anlatılanın, dinleyici ya da okuyucunun kendi ufku içerisinde, yeniden temsil edilmesine olanak vermektedir (Ricoeur, 1984: 79-80). Başka bir deyişle, şiir doğrudan bir reddi ya da onayı değil, anlamayı gerektirmektedir. Bu bakımdan dilin şiirsel işlevi, olağanlığın söylemde gizlediği ya da bastırdığı şeyi açığa çıkarmaya olanak sağlamaktadır. Şairin "dile getirme yükümlülüğü" karşısında kendisini özgürleştirerek, "dünyayı olağanlıktan" çıkarma yetisi, bu yüzdendir (Ricoeur, 2007: 79). Ricoeur, dilin şiirsel işlevi ile anlatı kuramı arasında kurduğu bu ilgi, "metafor" kavramı üzerinden açıklanabilir. Metafor, "bir söylem süsü değildir. O hissi bir değerden daha fazlasına sahiptir, çünkü yeni bir enformasyon/malumat sunar. Kısacası metafor bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler" (Ricoeur, 2007: 70). Böylece dilin metaforik kullanımı, yaşam deneyimlerinin anlatıya dönüşerek, dinleyicisine yeni bir şey söylemeyi olanaklı kılmaktadır.

> Metafor, tam da, sembolik gücün depolandığı lengüistik prosedür –yüklemin tuhaf formu-dur. Sembol, semantik yüzeyin, tekrar semantik olmayan yüzeye atıfta bulunması ölçüsünde iki boyutlu bir fenomendir. Sembol, metaforun sınırlı olmadığı şekilde sınırlıdır. Sembollerin kökleri vardır. Semboller bizi gücün belirli tecrübesine sokar. Metaforlar tam da sembollerin lengüistik yüzeyidir ve semantik yüzeyi insani tecrübenin derinliklerindeki presemantik yüzeyle ilişkilendirme güçlerini, iki boyutlu sembol yapısına borçludur (Ricoeur, 2007: 91).

> […] Sembol, bir benzerliği kavramaktan çok asimile eder. Üstelik, sembol bir takım şeyleri başka şeylere asimile ederek, bizi de, bu yolla gösterilen şeye asimile eder. Semboller teorisini büyüleyici olduğu kadar aldatıcı kılan da budur. Bütün sınırlar bulanıklaşır –şeyler arasındaki sınırlar kadar, şeyler ile kendimiz arasındaki sınırlar da (Ricoeur, 2007: 74).

Sembolik gücün anlatımıyla, metaforun gerçekleştirdiği şey, anlamdaki bağlamsal dönüşümdür. Metafor, sözcüklerin alışılmış anlamlarına direnen ve cümlenin harfi harfine yorumlanmasını engelleyen canlı bir yetidir. Canlı metafor aracılığıyla, anlatıda, yeni olan, yani henüz söylenmemiş olan, söylenme imkanı bulmaktadır (Ricoeur, 1984: ix-x). Bu da ancak ölü bir metaforda bulunmayan, ancak canlı bir metaforun asli bir unsuru olan, gerçek ile imgesel olan arasındaki gerilimin sürdürülmesiyle olanaklıdır (Kaplan, 2003: 48-49). Bu gerilim nedeniyle, metafor, okuyucu ya da dinleyicisini,

kendisini yorumlamaya zorlayan bir güce sahip olabilir (Simms, 2003: 73). Metaforun bu gücüyle, bu şekilde, bir anlatı, gerçekliğe boyun eğmeyerek, söylenmeyeni, yani bastırılmış ya da gizlenmiş olanı, açığa çıkarabilir. "Dil, metafor aracılığıyla, yaratıcı bir biçimde yeniden düzenlendiğinde, deneyimde yeni bir yol açılır, yani açıkçası kendi deneyimimizi dilin yeni koşullarına göre okumaya çalışırız" (Ricoeur, 1998: 83).

Dilin metaforik şiirsel işlevi, konuşmacı ve dinleyici diyalektiği olarak iletişimi, dilin asli öğesi olarak öne çıkarmaktadır (Ricoeur, 2007: 26). Bir yaşam deneyimi, dilin olanak verdiği anlatısal refleksiyonla bir olay olarak dışa vurulduğunda, bir söylem olabilir ve bir söylem ancak bir olay olarak gerçekleşiyorsa bir anlam olarak anlaşılabilir (Ricoeur, 2007: 16). Böylece olay ve anlam, bir söylemin dilselliğinde birine eklemlenerek, öznelerarası bir iletişimi ya da diyalogu olanaklı kılmaktadır. "Söylem anı, diyalog anıdır. Diyalog iki olayı, konuşma ve dinlemeyi, birbirine bağlayan bir olaydır" (Ricoeur, 2007: 22). Söz söylemedeki samimiyet her ne kadar diyalogun bir koşuluysa, anlamın olayda gizlenişi ya da bastırılışı, bizzat söylemin karakteristiğidir (Ricoeur, 2007: 17). Kelimelerin çok anlamlılığının, bu bastırılış ya da gizlenişe eklenmesi, diyalog anında, çoklu yorum tehlikesini barındırmaktadır. Yine de bu tehlikeyi ortadan kaldıran, diyalogun bağlamsal işlevidir. Bu işlevi, "yanlış anlama alanını daraltır ve tecrübenin iletilmezliğini kısmen aşmaktadır" (Ricoeur, 2007: 23). İşte anlatısal refleksiyonun, yani yaşam deneyimini bir anlatıya dönüştürerek söylemin nesnesi yapan refleksiyon, böylesi eleştirel bir işlev ortaya koymaktadır. Bu refleksiyon, aynı zamanda başkasının söylemlerini, anlatıya dönüştürerek içselleştirmekte ve böylece ondaki bastırılmışlığı açığa çıkararak, diyalog anındaki gerilimleri ve yanlış anlama olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Ricoeur için *söz söyleme*, Ben-Sen diyalektiğinin yeni bir inşasıdır.

> Bir bilinç akışına ait bir olay, aynen bir bilinç akışına nakledilemez. Ancak yine de benden size bir şey intikal eder. Bu şey, bir hayat alanından bir diğerine nakledilir. Bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. İşte mucize. Tecrübe edilmiş bir şey olarak tecrübe, özel kalır, ancak anlamı, yani manası genel hale gelir. Bu tarzdaki iletişim, yaşanmış tecrübenin yaşanmış bir şey olarak radikal iletilemezliğinin/nakledilemezliğinin aşılmasıdır (Ricoeur, 2007: 22).

'Ben' ve 'Sen'in söz edimleriyle, karşılıklı konuşma ortaya çıkmakta ve refleksiyon ile başkalığın bir arada bulunmasının imkanını yaratmaktadır. Edimsöz kuramı da, yani bir şey söylemenin bir şey yapmak olduğu durumu, karşılıklı konuşmanın, başka bir

ifadeyle, konuşmanın bir dinleyiciyi varsaydığı yerde geçerlidir (Ricoeur, 1992: 44). Refleksiyon ve başkalığın eşzamanlı olarak bulunduğu bu yer, bir kimsenin kendine ait olmaktan, başkasına ait olmaya geçtiği yerdir. Bu yerde, özne hem özne olarak hem de nesne olarak bulunmaktadır. Bu birliktelikten dolayı, 'Ben', kendisini saf bir refleksiyonla, yani doğrudan ve aşkın bir tarzda bilemez. O ancak, anlatısal refleksiyonun olanak sağladığı bir iletişimde kendisini kavrayabilir (McCarthy, 2007: 116-119). Bu bakımdan, Ricoeur'ün 'Ben'i tanımlarken, onu, Hristiyanlığın *cogito*sundan ve Husserl'in saf beninden ayırması boşuna değildir (McCarthy, 2007: 117). 'Ben'in kendisini, bir iletişimde kavraması, refleksiyonun ikili bir tehlikesini açığa çıkarmaktadır. İlkin reflekesiyonun ima ettiği kendine yönelme, başkasına kapanma riskini taşıdığından, iletişimin idealini, yani anlamayı riske atabilir. İkinci açıdan, başkalığı, 'Ben'e yansıtan refleksiyon, 'Ben'in kendisinde kopma olanağını içerdiğinde, 'Ben'in ben olmaklığını tehlikeye atmaktadır. İşte Ricoeur bu ikili tehlikeyi, 'Ben' ve 'Sen'i diyalektik olarak yeninden konumlandıran üçüncü bir öğeyle, yani "dost" dediği *yakın*lar ile ortadan kaldırmaktadır. İletişimin koşulu olan 'Ben'in kendisini başkasına açması, "bir dilek kipinde, kendini tanımayla doruğa ulaşan belleğin refleksif anıdır" (Ricoeur, 2004: 496). Bu belleğin kendisine, yakınlarına ve 'Öteki'lere atfıdır. İşte bu atıf, belleği suçluluk alanından çıkarıp uzlaşma alanına sokmaktadır. Buna göre, 'Ben'i dışarıya açan refleksiyonun ilk durağı, yakınlarım olan *dostl*arımdır. Çünkü onlar, 'başkası olarak ben'dir. Ricoeur için bu, kendi nazarımızda, her bir kimsenin yeri doldurulamaz bir değere sahip olmasını sağlamaktadır.

Söylem saf dilin ötesinde bir şey olduğundan, söylemi anlamak, sadece dilin öğelerini değil, aynı zamanda konuşmacının kendisinin, kiminle konuştuğunu kavramasıdır (Simms, 2003). Bize uzak olan 'Öteki'yle değil de yakın olan dostlarımızla, daha samimi bir iletişimin olmasını sağlayan, söylemin bu özelliğidir. Ricoeur'ün ifadesiyle "söylemin müşterek ışığı, hayatın tenhalığını doldurmaktadır" (Ricoeur, 2007: 26). Yakınlarımız olan dostlarımızla iletişimimiz, hermeneutik anlamanın sadece *yabancılaştırıcı bir mesafe alma*yla değil aynı zamanda, buna eşlik edecek olan bir *içselleştirme*yle olanaklı olabileceğini göstermektedir. Bu açıdan Ricoeur için, artık anlama, metne yönelmiş, niyetli sezgisel bir kavrayış değildir. Aksine anlama, metinden gelen bir uyarı olarak, şeylere yeni bir açıdan bakmaya ya da yeni bir açıdan düşünmeye yapılan bir çağrıdır (Ricoeur, 2007: 115). Anlama edimi ancak bu şekilde

kavrandığında, hermeneutiğin geleneksel amacı olan, metni yazarının kendisinden daha iyi anlamak ideali gerçekleşebilir. "Böylece söylem, kendi durumunun ontolojik ufkunun ötesine" taşınabilir (Ricoeur, 2007: 122). İçselleştirmede, kişinin kendisine ait kıldığı şey, metnin ya da söylemin arkasında gizlediği niyet değil, çeşitli referanslarla kendilerinde açtıkları dünyanın yansımasıdır. Bu kabul, hermeneutik anlama ediminde, bütün gücü öznenin kendisine vermeyi engellemektedir. Başka bir deyişle, anlama sürecinde, özne, mutlak bir özgürlüğe sahip değildir. Bu bakımdan anlama, öznenin kendisine metne yansıtması değil, yeni bir varoluş biçimini açığa çıkaran ve bu nedenle özneye kendisini bilme becerisi sağlayan bir süreçtir. "Eğer metnin referansı, bir dünyanın yansımasıysa, bu durumda öncelikle kendisini yansıtan okur değildir. Tersine okur kendini-yansıtma kapasitesini, metnin kendisinden yeni bir oluş modu olarak artırır" (Ricoeur, 2007: 123). Anlamada içselleştirme, şeyleri ele geçirme ya da onlara sahip olmak demek değildir. Aksine anlaşılan şeyin içselleştirilmesi, egoist, narsist benliğin kendisini kaybetmesidir. "Yalnızca metnin ikazlarına uyan, mana 'oku'nu takip eden ve ona binaen düşünmeye çalışan yorum, yeni bir kendini anlamaya ön ayak olur". Ricoeur, kendini anlamanın bu tarzıyla, metni anlamaktan doğan Ben'i, metni önceleyiği iddiasına sahip egonun karşısına yerleştirmektedir. "Evrensel dünyayı ifşa etme gücüyle, egoya ben'i veren metindir" (Ricoeur, 2007: 124). Böylece içselleştirmeyle, mesafe almanın yabancılaştırıcı tehlikesi de aşılmış olur. Çünkü Ricoeur için zamansal mesafe, Gadamer'deki gibi anlamayı zorlaştıran bir koşul değildir. Aksine okuyucu ya da dinleyiciyi kendisiyle, başka bir ifadeyle, 'Ben' olarak 'Öteki'yle, baş başa bırakarak, kendisini anlamasına vesile olan özgürleştirici bir koşuldur (Simms, 2003: 41-42). Bu bakımdan gelenekten kopmadan ona mesafe almak, sadece eleştirel olmanın değil aynı zamanda bütün anlamaların da koşulu olarak belirdiğinden, "mesafe alma, anlamayı tamamlayabilir" (Piercey, 2004: 267).

Mesafe alarak, kendisini özgürleştiren 'Ben', metinde ya da anlatıda ifade edilen dünyayı içselleştirmekle aklamaz, aynı zamanda kendi dünyasını da bir anlatıya dönüştürme olanağı içermektedir. Hermeneutik ancak, bu açıdan, yeniden formüle edildiğinde metodolojik bir değere sahip olabilir. Ricoeur için bu, anlama ile açıklama arasındaki geleneksel karşıtlığın silinmesi olacaktır (Ricoeur, 2007: 117). Eleştirel hermeneutiğin kuruluşu, bu karşıtlığın bir birlikteliğe dönüştürülmesiyle olanaklıdır. Çünkü anlama ve açıklama, dinleme ve söz söyleme diyalektiği olarak aynı ölçüde

hermeneutiktir. Daha açık bir deyişle, hermeneutik anlama, sadece başkasının tanıklığını kavrama değil, aynı zamanda kendi tanıklığımın da beyanıdır. Tanıklık, "hermeneutiğin, iddia edebileceği, kesinlik türünü tanımlamaktadır" (Ricoeur, 1992: 21). Çünkü tanıklık, kendinin tanıklığıdır ve kendi tanıklığına güven, kendisinin yapma ve eyleme gücüne, kısacası kendini bir anlatı olarak kurmaya yönelik bir güvendir. Ricoeur için bu, vicdan denen şeyin tanıklığıdır (Ricoeur, 1992: 22) ve başkası tarafından muhatap alınmayı beklemektedir. Çünkü tanıklığın etik görevi, sadece bireysel değil aynı zamanda ortak bir sorumluluktur (Kearney, 2006: 198). İşte tanıklığımızı da bize yakın olan dostlarımız muhatap aldıklarından, anlatısal refleksiyonun özgürleştirici işlevi, ancak onlarla iletişimimizde başarıya ulaşabilir. Refleksiyon, 'Ben'in benliğini aynadaki yansımalarıyla, yani eylemleriyle karşılaştırmaktır. Bu anlamda refleksiyon sezgi değildir (Ricoeur, 1974: 327) ve bir aynayı, yani "ben olarak ötekiyi" varsaymaktadır.

Nihayetinde, düşüncenin doğrudan hareketliliğinden dolayı, diyalogun sürekliliği konusunda Gadamer'e büyük bir önem verse de Ricoeur, "içselleştirme" ile eleştirinin hermeneutik önemini uzlaştırmak için ondan uzaklaşmaktadır. Gadamer için anlama sürecinde mesafenin azaltılması hatta mümkünse kapatılması gerekmektedir. Oysa Ricoeur için, bu durumda, eleştirel bir tavır almak mümkün değildir. Çünkü mesafenin kapatılması, kişinin kendi kendini tanımasını engelleyecektir. Eleştiri, başkasıyla bir mesafeyi koruyarak, "onun dolambacından geçmektir" (Ricoeur, 2007: 33). Bu da, 'Ben'e yabancı bir 'Öteki'yle değil, 'Ben'i ben olarak *tanıyan* ve 'Ben'in de onu tanıdığı bir *dostl*a girdiği ilişkide söz konusu olabilir. Bu, psikanaltik "olmak arzusunun", hermeneutik olarak gerçekleşmesidir. Ricoeur için, bu, dilsel işaretlerin açtığı ve insanın kendisini tanımasına varan uzun hermeneutik bir yoldur. Bu yolu belirgin kılansa, Ricoeur'ün ifadesiyle somutlaştırıcı bir refleksiyondur (Ricoeur, 1974: 264). Yani öznenin kendi yaşam deneyimini anlatıya dönüştürmesini sağlayan ve başkasının yaşam deneyimlerini, yine bir anlatıya dönüştürerek kavrayan anlatısal refleksiyondur.

> Olmak arzusu ile sembol, libido-sembol ilişkisine benzer bir ilişki içerisindedir. Bu bir kimsenin kendisini anlamasının iki aracı olduğu anlamına gelmektedir; sembolik evren, öz-açıklamanın muhitidir; aslında semboller, kendisini konumlandırmak, kendisini

> yansıtmak, kendisini anlamak amacında olan insan varlığının nezaketinin araçları ve muhiti olmasaydı, anlam problemi de olmayacaktı (Ricoeur, 1974: 264).

Gerçekten de olmak arzusu ile sembol arasındaki ilişki, hermeneutik ile psikanalizin uzlaştırılabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, Ricoeur, Habermas'ın ideoloji eleştirisindeki psikanaltik vurguyu bütünüyle benimsemektedir Ancak bu noktada, Ricoeur, bilinci, verili olan ve yanlış olması durumundan eleştiriyle düzeltilmesi gereken bir an olarak değil, yerine getirilmesi gereken bir görev olarak ele alması bakımından (Ricoeur, 1974: 327), hem Habermas'tan hem de Husserl'den farklılaşmaktadır. Çünkü bilinç, "sadece algının ve eylemliliğin bilinci değil, aynı zamanda yaşamın da bilincidir" (Ricoeur, 1992: 186). Bu nedenle, bilinç problemi, "bir insan nasıl oluyor da çocukluktan çıkarak bir yetişkine dönüşmektedir?" sorusuyla yakından ilgilidir (Ricoeur, 1974: 324). Bu sorunun yanıtı, sadece psikanaltik *bastırma* ve *bilinçaltı* kavramıyla açıklanamaz. İşte bu sürecin imge ve sembollerin yorumuyla ilgisi kavrandığında, bilinç sorununun aslında hermeneutik bir sorun olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla bilinç, Hegelci bir anlamda, ilk hareket noktasını yadsıyan ve son noktada kendisini garantiye alarak ilk noktaya yeniden dönen bir hareketlilik (Ricoeur, 1974: 113) olarak kabul edildiğinde, Freudçu varsayımlara ulaşılmaktadır. Nasıl ki, Oidipus, bütün herkesin bildiği hakikati reddetmişse, bilinç de bir bakıma, ön-kavrayışa yönelik bir direniştir. Bu nedenle, yadsıma ve öfke içerdiğinden bilinç "gerçek bir tarajedidir" (Ricoeur, 1974: 151). Oysa Ricoeur için bilinç, sadece bu açıdan kavranamaz. Çünkü bu bilinci değil olsa olsa bilinçsizliği açıklamaktadır. Ricoeur, bilinç probleminin, Hegel ve Freud'un dizgesinde ele alınmayan hermeneutik boyutu *hatırlama* ve *unutma* kavramlarıyla açıklamaktadır.

Öznenin yaşam deneyiminde, asıl olan öznenin kendisini bu deneyimin nesnel amacı olarak belirlemesi belleğin kökensel niteliğidir. "İnsan bir şeyi hatırladığında kendisini hatırlar" (Ricoeur, 2004: 96). Dildeki refleksif zamirler, bu kökensel niteliğin, psikolojiden çok dil kullanımıyla ilgisini göstermektedir. Ancak dil kullanımı, bir alışkanlıktan değil, bilinçten kaynaklanmaktadır. Çünkü alışkanlık ile bellek karşılaştırıldığında, alışkanlık daha az refleksiftir. Alışkanlıkta bilincine varmadan bir şey söylemek söz konusuyken, bellek ve bilinçli bir çabayı gerektiren hatırlama, refleksiyonun en üst düzeyidir (Ricoeur, 2004: 37). Belleğin refleksif özelliği, yani kendini hatırlaması, Ricoeur için, ona "yön veren yıldız" olan *mutlu bilinci*

parlatmaktadır. *Mutlu bir unutuş*tan söz edilmesinin nedeni, belleğin kendisini tanımasını sağlayan refleksif özelliğidir. Belleğin refleksif anında, insanın kendisini tanıması gerçekleşmektedir. Oysa unutuşta, "çıkıp gelen ya da geri getirilen bir şey yoktur. Aslında unuttuğumuzun hatta belli bir anda unuttuğumuzun farkına varabiliriz, ancak o zaman farkına vardığımız şey unutmuş olduğumuzdur" (Ricoeur, 2004: 502). Mutlu bilincin görevi, kendi geçmişine yönelik bir sadakattir. Yine de bir dilek olan bu görev, her dilek gibi, boşa çıkabilir hatta ihanete uğrayabilir. Mutlu belleğin, bu görevi, insanın mucizevi bir şekilde kendini hatırlamasıyla yerine getirilebilir (Ricoeur, 2004: 494). Hatırlama fenomenolojik olarak ezberleme de değildir. Hatırlama, bilincin daha önce farkına vardığı bir şeyin refleksiyonudur. Akla gelme ve tanıma, bu refleksiyonun iki biçimidir. Ancak ezberleme, bir deneyimleme biçimidir. Bu yolla deneyimlenen şey sabitlenir ve eyleme dönüşmeyi bekler (Ricoeur, 2004: 58). Oysa insanın her hatırlaması, kendisini mutlu kılan bir eylemdir zaten. Mutlu bilinç, geçmişe sadık olduğundan, unutmaktan kaynaklı sorunlar üstün körü bir yargıyla patolojik olarak değerlendirilemez. "Bunlar belleğin, aydınlık yüzünün arkasında kalan karanlık yüzü olarak dikkate alınmalıdır". Aydınlanmadan önce, bizi geçmişe bağlayan bu yüzdür ve belleğe güvenmemizi ve "hatırlıyorum" diyebilmemizi sağlayan belleğin bu karanlık yüzüdür. Bu bakımdan hatırlama imgeleme de değildir. Çünkü imgelemde olmayan ama olanaklı olan bir şeyin kuruluşu söz konusuyken (Ricoeur, 2004: 40); hatırlamada olmuş olanın belleğin aydınlık yüzüne yansıması söz konusudur.

Tarihsel bilincin şimdide iş gören bir hareketlilik olduğuna ilişkin hermeneutik kabulü (Ricoeur, 1988: 219-220), Husserl'in fenomenolojisine karşı savunan Ricoeur, tarihsel bilince, mutluluk görevini de yüklemektedir. Tarihsel bilinç, bu görevi, yani kendisini farkına varmasını, ancak unutarak ya da bastırarak değil ancak hatırlayarak yani bellekle ulaşabilir. Aklın kendisine yönelik eleştirisi, sert ve kimi zaman acı verse de (Ricoeur, 1988: 226), ancak bu görevin başarısıyla gerçekleşebilir. Self-refleksiyonun görevi, bu bakımdan kişini kendisini hatırlayarak kendi yanılabilirliğini anlaması ve böylece "acısının" üstesinden gelmesidir (Ricoeur, 1986: 15). Bu bakımdan self-refleksiyon, ne bir öz araştırmasının metodolojisi ne de bir iç gözlemdir (Ricoeur, 1986: 38). Daha ziyade, insani gerçekliğe yerleşmiş ve ortaya çıkama olasılığı taşıyan ahlaki bir yanılabilirliği düzeltme çabasıdır (Ricoeur, 1986: 133). Bu nedenle kendine-saygıyla sonuçlanmamış bir self-refleksiyonun bir eleştirel değeri de yoktur. Bunu "başkası

olarak kendisine saygı" biçiminde ifade eden (Ricoeur, 1992: 310) Ricoeur için, politika sorunu ancak buradan hareketle yanıtlanabilir. Çünkü politika sorunu, "hiyerarşik olan ile dostça yaşananı birleştirmenin düşüdür". Oysa bir labiret olan politika, eşit dağılımlar sorununu değil eşitsiz dağılımlar sorununu içermektedir ve eşitsiz dağılımlar, demokratik kurumların "günlük besini" olduğundan (Ricoeur, 1998: 39-40), dostça olan ile hiyerarşik olan uzlaştırılamamaktadır.

3.2. ELEŞTİREL HERMENEUTİĞİN ETİK VE POLİTİK ETKİLERİ

Refleksiyonun kapsamı ve işlevine ilişkin tartışmada, Gadamer ve Habermas arasında bir konumu benimseyen Ricoeur için refleksiyon, ne sadece hermeneutik ne de sadece fenomenolojik bir etkinliktir. Çünkü ona göre refleksiyon hem dilin sınırları içinde iş gören hem de dilin sınırlarını aşabilen bilişsel bir andır. Bu bakımdan self-refleksiyon da iletişim sürecinde, öznenin, "kendisi olarak başkasıyla" karşılaşması ve böylece kendisini hatırlamasıdır. Bu hem hermeneutik hem de psikanalitik bir sorundur. Böylece metin hermeneutiğini, eleştirel bir hermeneutiğe dönüştürmeyi başarmaktadır. Onun bu başarısı, geleneğin hermeneutiği ile ideoloji eleştirisinin uzlaştırılmasıdır. Geleneğin hermeneutiği, insanın özgürleşmesinin, onun kültürel gelenekten kopmasıyla değil de onu, yaratıcı bir formla yeniden yorumlamakla olanaklı olabileceğini ideoloji eleştirisine hatırlatmaktadır. Ricoeur'ün ifadesiyle, "geçmişi yorumlama yeteneği olmayan bir kimse, aynı zamanda, ilgisini özgürleşmeye somut bir şekilde yansıtamayandır" (Ricoeur, 1990: 330). Buna karşılık ideoloji eleştirisi de, kişinin özgürleşmeye ilgisinin ancak *yabancılaştırıcı mesafeyi* gerektirdiğini düşünmesiyle, geleneğin hermeneutiğini aşmaktadır. Yani anlama etkinliği ne sadece dilsel geleneğin sürdürülmesi ne de sadece ondan bir kopuştur. Aksine, özgürleşmeye ilginin yönlendirdiği, kişinin kendisini tanıma sürecidir. Öyle ki evrensellik iddiası gerçek anlamını, hermeneutiğin dilselliğinde değil olsa olsa, insanın özgürleşmeye ilgisinde doğru bir temel bulabilir (Ricoeur, 1988: 225). Ricoeur'ün metin hermeneutiğini, eleştirel bir hermeneutik olarak ortaya koymasındaki başarısının, etkisi büyüktür. Bu çalışmanın bağlamı nedeniyle, yani hermeneutik refleksiyonun eleştirel kapsamı ve işlevinin bütün açıklığıyla belirlenmesi için, bu etkiler, Apel, Rorty ve Taylor üzerinden ele alınmaktadır.

İnsanın kendisini tanımasına sağlayan self-refleksiyon, ne sadece Gadamer'deki gibi, dilsel bir ufka bağlı olan hermeneutik refleksiyondur ne de sadece Habermas'taki gibi, gelenekten kopma amacını taşıyan ve bu nedenle geleneğinin dilsel sınırları dışında iş gören "saf bir refleksiyondur". Ricoeur için, bu refleksiyon, kişinin, kendisine yakın olanın yaşama deneyimini anlatıya dönüştürerek anlamasını ve kendi yaşam deneyimini yine anlatıya dönüştürerek dışsallaştırmasını sağlayan ve böylece gerçek anlamda bir iletişime olanak sağlayan anlatısal bir refleksiyondur. Anlatısal refleksiyonun başarısını, edimsöz kuramını, bir etik kurama dönüştüren Apel göstermektedir. Çünkü insanın kendi kendisini tanıması anlamında pratik bilgelik ile iletişim arasındaki ilişki konusunda Habermas, Ricoeur ve Apel aynı konumu paylaşsa da (Kaplan, 2003: 75), bu ilişkinin etik boyutunu Apel başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ricoeur'ün bir yaşam deneyiminin anlatıya dönüştürülmesinde, dilin metaforik kullanımına vurgusu, aslında dilin sınırlarını aşma çabasıdır. Gadamer, dilin sınırlarının aşılamasa da genişletilebileceğini kabul etmekte, ama doğru da olsa bunun nasıl yapılacağı konusunda, diyalogun işlevine tutunmaktan öte bir şey geliştirmemektedir. Ricoeur'ün metafor kavramı, bunun nasıl yapıldığını göstermesi açısından önemlidir. Gerçekten de iletişim ya da okuma sırasında, metafor, dinleyici ya da okuyucuyu kendisini yorumlamaya zorlayarak, dilin sınırlarında bir genişlemenin olanağını sağlamaktadır. Bir şeyi başka bir şekilde, ifade etmenin biçimini işaret eden metafor kullanımı, ironik bir yetidir. İroninin, daha doğru ifadesiyle metaforun, kişinin kendisini tanımasıyla ilgisi, Ricoeur'ün anlatı kuramı içinde, dolaylı ve sınırlı bir ilişkiyle ortaya konmaktadır. Buna göre, kendini yorumlamaya zorlayan metafor, kişinin kendi yaşam deneyiminin anlatısallığının başka bir tür ifadesidir ve kişi ancak bir dostuyla girdiği iletişime, bunun aracılığıyla katıldığında, yani "başkası olarak kendisiyle" karşılaştığında, kendisini tanıyabilir. Oysa bir şeyi, olduğundan başka türlü ifade etme, tam olarak bir "ben bilincini" gerektirmektedir. Yani zaten kendisini önceden tanımış olan ya da kendi kendisinin farkında olan bir özne, ironi yetisine sahip olabilir. İşte ironi ile öznenin kendi kendisini tanıması arasındaki bu ilişkiyi, Ricoeur'den daha açık gösteren Rorty'dir.

Son olarak, Ricoeur, self-refleksiyonun görevi olarak belirlediği, mutlu bilinç, yani kişinin kendisini hatırlamasının ya da tanımasının, politik boyutuna sadece işaret

etmektedir. Politikayı, "dostça olan ile hiyerarşik olanın birleştirilmesi düşü" biçiminde belirleyen Ricoeur, yöneticilik yıllarında bu düşü pratik olarak gerçekleştirmeye çalışsa da daha sonra başarısız olduğunu itiraf etmektedir. Bu nedenle politikayı bir labiret olarak tanımlayarak, anlatı kuramının politik yönünü geliştirmek konusunda isteksizliğini ifade etmektedir. Yine de anlatısallığı, kişinin kendi kendisini tanımasıyla sonuçlanan eleştirel bir süreç olarak belirleyen; bu eleştirel sürece yön veren 'Ben' ve 'Öteki' ilişkisine üçüncü bir diyalektik uğrak olarak *dost*u yerleştiren Ricoeur, aslında "ahlaki olan" ile "politik olanın" nerede birleşip nerede ayrıldığı sorusuna vesile olmuştur. "Eleştirel bilinç" ile "ahlaki vicdan" arasındaki ilişkiye odaklanan bu sorun, Antik Yunan'a kadar uzanan köklü bir sorun olsa da, hermeneutiğe ilişkin tatmin edici bir yanıtı Taylor vermektedir.

3.2.1. Apel: Hermeneutiğin Pragmatik Dönüşümü ve Söylem Etiği

Geleneğin vuku bulması olarak kavramsallaştırılan Gadamerci anlam modeli, nesnelliğin sınırlarını aşmak konusunda yetersizdir. Çünkü Gadamer, soru-cevap diyalektiği biçimindeki hermeneutiğin, geleneğin sınırlarını belirlese de onların aşılamayacağını düşünmektedir. Habermas için olduğu gibi Apel için de bu sınırlar bir kez fark edildiğinde, onların dışına çıkmamak, ideolojik yanılsama olacaktır. Sosyal bir eylemin içinde ortaya çıktığı gündelik dil, hem iletişimin ortamı hem de ideolojinin taşıyıcısı olduğundan, yapılması gereken, geleneğin sınırlarınca belirlenen ideolojik dil kullanımını eleştirel olarak ortadan kaldırmaktır. İşte Apel için, bunu, ancak transandantal-pragmatik bir dönüşüme uğramış hermeneutik başarabilir. Gadamerci anlam modelini, rasyonel söylem ilkesiyle birleştiren Apelci dönüşüm, gerçek anlamda mutabakatı varsayan iletişimi garanti altına almak amacındadır. Apel, ne Heidegger'de ne de Gadamer'de "düşünmemizin […] geçerliliğinin öznelerarası koşullarına ilişkin" tatmin edici bir yanıt bulamamaktadır. Bu soruna yanıt bulmak amacıyla Kant'a yönelen Apel, bu yöneliminin Heidegger ve Gadamer'i reddetmek anlamına gelmediğini açıkça ifade etmektedir. Onun amacı, bu yönelimle, "bilginin geçerliliğinin koşullarını", "dünyanın anlamının kurulmasının zamansal ve tarihsel şartlılığına" bağlamaktır (Apel, 2005: 435-436). Dilsel koşullara yapılacak bir vurguyla Kant'ın ve bilginin transandantal koşullarına yapılacak bir vurguyla da Heidegger ve Gadamer'in

eksiklikleri, ancak bu şekilde giderilebilir. Bu nedenle, Apel'in amacı sadece transandantal felsefeyi hermeneutik bir dönüşüme uğratmak değil aynı zamanda hermeneutiği de transandantal-pragmatik bir dönüşüme uğratmaktır (Apel, 2005: 434-435).

Gerçekten de tarihsel-toplumsal dünyayı bir özgürlük ilişkisi olarak kavrayan Kant'ın hermeneutik bir amacı olduğu söylenemez. Bu nedenle, Apel için, Dilthey'ın hermeneutiği epistemoloji olarak temellendirmesi, Kant'ın bu eksikliğini tamamlama girişimi olarak okunabilir (Apel, 2005: 456). Çünkü transandantal aklın zorunlu koşulları, sadece olanaklı bir bilimin değil, aynı zamanda öznelerarası iletişimde amaçlanan ortak bir anlayışın, yani mutabakatın da koşullarıdır. Bu bakımdan, söylem etiği, transandantal aklın koşullarının, hermeneutik boyutunu göstererek temellendirilebilir (Apel, 2001: 4). Apel'in ifadesiyle, "dönüştürülmüş bir aşkınsal felsefe çerçevesinde, normatif olarak hedefi belirlenmiş bir konsensüs oluşturmaya yönelik bir düzenleyici ilkeyi varsayan *aşkınsal yorumsama*, aynı zamanda *etiğin iletişimde temellendirilmesi* için de bir köprü oluşturabilir" (Apel, 2005: 461). Apel, bilginin tek bir kalıbına takılıp kalmanın, öznelerarası bir dilin kusursuzluğunu kabul etmek ve bu nedenle "metodolojik bir solipsizme" sürüklenmek demek olduğunu kabul etmektedir (Held, 1980: 302). Oysa öznelerarası dil, kusursuz bir dil olmadığından, bilginin tek bir biçiminin geçerli olduğu söylenemez. Bu nedenle Apel'in öncelikli amacı, öznelerarası iletişime olanak sağlayan gündelik dilin, semoyetiğine uygun bir doğruluk ölçütü bulmaktır. Bu nokta da Apel, Pierce'ın pragmatik doğruluk ölçütünü öne çıkarmaktadır. Çünkü kendinde şeylerin bilinmezliğine saplanan Kantçı felsefe, sözcüklerinin anlamlarının, yani bilginin "pragmatik bir maksimde" nasıl açığa çıktıklarını gösteren Peirce tarafından düze çıkarılmaktadır. Böylece gerçeğin anlamı, artık dilin semiyotik kullanımıyla ilgilidir ve bu ilgi "kendinde şey" ile "gerçeğin bilinmezliğini" özdeşleştirmeyi engellemektedir (Apel, 2005: 448). Gündelik dilin olanak sağladığı her söz, semoyitik olarak bir şeyi belirler ve bu belirlenimin bilgisel olarak pragmatik bir değeri vardır. Ancak Apel için, söylenen her sözün sahip olduğu bu pragmatik değerin *mutlak evrensellik* iddiası, iletişim sırasında engellenmelidir. Bunun engellenmesi, söylemin arkasındaki, pragmatik niyetin sorgulanmasıdır. Bu nedenle, hermeneutiğin pragmatik bir dönüşüme uğratılması demek, "gerçek bir

iletişimin çatısı altındaki öznel niyetlerin" semantik sorgulanması demektir (Apel, 1994: 54).

> Bu bakımdan, sadece, transandantal pragmatiği ve hermeneutiği içeren, transandantal bir semiyotiğin bakış açısıyla, *öznel niyet*, *dilsel eğilim* ve *şeylere referans* fikirlerinin, anlamın anlaşılması için eşit derecede öneme sahip oldukları anlaşılabilir. Ortak bir ifadeyle, anlamın dışavurumundaki hermeneutik döngü bağlamında, sorgulamanın düzenleyici ilkeleri olarak [bu fikirlerin] her biri, birbirini hem tamamlamakta hem de sınırlandırmaktadır. Çünkü söylemin ya da yazılı metnin anlamını anlama ve yazılı açıklamaya yönelik hermeneutik girişim, dilin anlaşılmasının kesin bir ön-hazırlığını garanti altına alabilmişse, çarpıklıkla başlar. Bir kimsenin anlam kestirimlerini düzletmek ve derinleştirmek, bu iç fikir ve düzenleyici ilkeler arasında savrulup durmak aynı ölçüde önemli gibi görünmektedir (Apel, 1994: 78).

Bir metnin ya da söylemin anlaşılması, her zaman bir çarpıklığı düzeltme girişimidir. Bu nedenle, iletişim sürecinin hermeneutik boyutu, söylem ya da metnin öznel niyetini, dilsel eğilim ve şeylere referansla açığa çıkarmak amacında olmalıdır. Apel için bu amacı ancak, transandantal refleksiyon başarıya ulaştırabilir. Başka bir ifadeyle, transandantal refleksiyon, iletişim sürecindeki stratejik rasyonelleşme argümanlarını açığa çıkarabilir hermeneutik bir yetidir. Kantçı felsefeyi hermeneutik bir dönüşüme uğratmayı amaçlayan Apel, bu bakımdan bilginin koşulu olarak sunulan Kantçı transandantal refleksiyonu da aynı zamanda, dünyayı anlamlandırırken ve kendimizi ifade ederken kullandığımız hermeneutik bir refleksiyon olarak yeniden formüle etmektedir (Apel, 1994: 232-233). Yine de refleksiyona yüklediği anlam bakımından, Kant'ta köklerini bulan Analitik geleneğe yoğun vurgusu, Apel'in girişimini hermeneutik bir dönüşüm olarak değil de Analitik Geleneği, Hermeneutik Gelenek karşısında meşrulaştırma girişimi olarak okunabileceğini göstermektedir. Şüphesiz bunun arkasında, anlama ile açıklama arasındaki gediği kapatmak amacında olan Ricoeurcu dürtü vardır. Bu nedenle, Apel örtük olarak, refleksif öz-anlamayı, nedensel açıklama modeliyle birleştirme çabasındadır. Ona göre ancak bu başarıya ulaştığında, refleksif öz-anlama, gerçek anlamda eleştirel bir amaca sahip olabilir. Çünkü refleksif öz-anlama aynı zamanda kişinin kendini belirlemesidir ve bu zorunlu olarak anlamanın yanında açıklamayı da gerektirmektedir. Daha açık ifadesiyle, nasıl her bilme bir "ben bilinci" taşıyorsa, her anlama da bir öz-anlamadır ve dile getirilen her söylemde, öz-anlama, öz-belirlenim olması bakımından bir açıklamadır.

Öznenin kendisini açıklaması, kendi kararlarını nesneleştirmesi, rasyonelleştirmesi problemini içerdiğinde etik bir problemdir (Apel, 1996: 10). Dile getirilen her bir ifadenin rasyonel bir açıklama olduğunu ve rasyonel olarak anlaşılması gerektiğini varsayan söylem etiği, "sistemin normal işleyişinde […] stratejik olmayan insani etkileşimler alanında olanaklıdır" (Apel, 1979: 187). Konumuz açısında üzerinde durulması gereken, öznenin normatif olarak ortaya koyduğu söylemin, semiyotik koşulları değil, bir bilgi olarak bu söylemin doğrulanma biçimidir. Öyle ki, Habermas için de Apel'in önemi tam olarak, normatif etik bir norm olarak söylemin doğrulanma biçimini ortaya koymasıdır (Habermas, 1991: 80). Apel, normatif bir söylemin bu doğrulanma biçimini Popper'a referansla ortaya koymaktadır. Ona göre Popper'ın bilimsellik ölçütü, özellikle sosyal bilimlerin nesnesine uygulandığında, anlam kazanmaktadır ve bu bakımdan anlama ve açıklama arasındaki karşıtlığı aşma çabası, sosyal bilimlere normatif bir temel kazandırma çabasına dönüştürülebilir. İşte Apel için ne Hermeneutik Geleneğe dahil düşünürler ne de Frankfurt Okulu düşünürleri, sosyal bilimlere normatif bir temel kazandırmak amacında olmadıklarından, anlama ile açıklama arasındaki karşıtlığa saplanıp kalmışlardır (Apel, 1996: 293-294). Apel, bu amacını, Popper'ın bilimsellik ölçütüne referansla gerçekleştirmeye çlışmaktadır. Buna göre sosyal bilimlerin ve dolayısıyla söylem etiğinin hermeneutik boyutunun normatif temeli, *öz-yanlışlamayı* olanaklı kılan, *öz-karşılaştırma* ilkesini kabul ederek gösterilebilir (Apel, 1996: 311-312). Öz-karşılaştırma, pragmatik dilsel araçları kullanan bir doğrulama biçimidir ve en önemli özelliği, hermeneutik anlama ya da tartışma sürecinde, ortaya çıkan performatif çelişkileri göz önünde bulundurmasıdır. Performatif çelişkiler, sabit kalan konuşma eylemlerine ilişkindir ve örneğin felsefe tarihinin klasik tartışmalarını anlamada büyük bir öneme sahiptir. Örneğin "düşünüyorum öyleyse varım" önermesinin normatif içeriği, performatif çelişkiler ilkesi gereği, "kendi varlığımdan şüphe duyuyorum" şeklinde ele alındığında ve "şimdi burada var değilim" şeklinde çelişik bir önerme sunulduğunda çok daha açık anlaşılabilir (Habermas, 1991: 80). Dolayısıyla Apel'in ortaya koyduğu performatif çelişkiler argümanının temel karakteristiği, tartışma içerisinde ortaya konulan bir iddianın, tersi bir iddiayla doğrulanması çabasıdır. Eleştirilebilir olmak anlamında rasyonellik, bir söylemin buna olanak tanımasından başka bir şey değildir.

Apel'in bu yaklaşımı, ahlaki ilkelerin doğrulanması için bir yöntem olarak anlaşılmalıdır. Bu yöntem, tartışma içerisinde sunulan normatif bir iddianın tersinin yaratılarak doğrulanması olduğundan, tartışmaya içkin bir yöntemdir. Yani normatif bir ilke, öznelerüstü bir ahlaki hakikate göre değerlendirilmez. Bir söylemin ahlaki koşulu, yine öznelerarası koşullarla belirlenir. Yukarıda da ifade edildiği ve Habermas'ın da kabul ettiği gibi, bu doğrulama biçimi, stratejik tartışmalarda işlevsizdir (Habermas, 1991: 86). Çünkü bu tip tartışmalarda amaç bir mutabakata ulaşmak olmadığından, taraflardan biri diğerini zorlar ve bu zorlama sonunda yapılması gereken tek şey, tartışmadan çekilmektir. Oysa iletişimsel bir tartışmada, normatif öncüller ikna edici bir güce sahiptir ve bir mutabakatı amaçlamaktadır. Stratejik tartışmalarda göz önünde bulundurulmayan tartışmanın ikna edici gücüdür. Dolayısıyla söylem etiğini, temellendirecek olan öz-karşılaştırmacı doğrulama yöntemi, tartışmanın yani, konuşmanın ikna edici gücünü göz önünde bulundurmak ve argümanlı bir tartışmanın pragmatik öncüllerinin içinde keşfedilen normatif içeriğin, eylemleri nasıl bir düzenleme gücüne sahip olması gerektiğini açıklamak zorundadır (Habermas, 1991: 86).

Etiği temellendirmek amacıyla bir söylemin öznelerarası ahlaki doğruluk iddiasıyla ilgilenen Apel için, bunun itiraz edilemeyen üç varsayımı vardır: söylem topluluğunu oluşturan her bir bireyin aynı haklara sahip olması; "söylemdeki çözüm önerilerinin" herkesin uyması gereken bir ahlaki norm olması ve ahlaki normun "gerçek dünyaya uygulanması" (Apel, 2005: 466). Apel için bu üç varsayım, araçsal bir boyuta sahip olmadıklarından rasyonel bir iletişimin koşuludurlar (Apel, 2001: 15-16). Apel bu koşulları, *sorumluluk* fikri üzerinden temellendirmektedir ki bu girişim onun söylem etiğinin, bir sorumluluk etiği olarak kabul edilmesinin nedenidir. Apel'e göre politik alanda, sosyalist bloğun çöküşü, Batı liberalizminin mükemmelliğini göstermemektedir. Aksine rasyonellik yönünden hala eksiktir ve bu eksiklik ancak bir sorumluluk etiğiyle giderilebilir. Çünkü sorumluluk etiği olmaksızın, bir mutabakatı amaçlayan samimi bir tartışma, gerçek dünyaya uygulanamaz (Apel, 2001: 77). Söylem etiğinin temel amacı olan, hermeneutik ortak anlayış, ya da diğer ifadesiyle mutabakat, bir sorumluluk alanı yaratmaktadır ve "etik ölçütlerin önceden varsayımına bağlı olan" bu sorumluluk, her bir özneyi aynı derece bağlamaktadır (Apel, 1996: 11). Bu iki yönlü bir sorumluluktur: öznenin kendi kedisine karşı sorumluluğu ve öznenin karşısındaki muhatabına karşı

sorumluluğu. Bu bakımdan, sorumluluğun önceden varsaydığı etik ilkeler, hem iletişimseldir hem de self-refleksiftir ve bireylere bir sorumluluk yükleyen bu ilkeler, bu nedenle hermeneutik bir çabanın ürünüdürler (Apel, 1996: 19). Gerçekten Apel gibi Gadamer de hermeneutik anlamanın, uygulamada bir sorumluluk alanı yarattığını düşünmektedir. Ancak Gadamer için hermeneutik anlama sürecinde, öyle korkulacak bilinçdışı hiçbir öğe söz konusu değildir. Bu bakımdan Apel'in Poppercı bilimsel metodolojiyi, öznenin kendi kendisini kavrayışıyla ilişkilendirmesi, hermeneutik bir talep olsa da, yanlış bilinç durumlarını göz önünde bulundurması, hermeneutik anlamanın uygulamadaki başarısını görmediği anlamına gelmektedir (Gadamer, 2002a: 269). Çünkü bir kimsenin kendisini yanlış olarak belirlemesi, zaten hermeneutik bir anlama değildir. Yani önyargıları bilinç düzeyine çıkaran hermeneutik anlama, pratik bakımdan bir kimsenin kendisini yanlış anlamasını zaten engellemekte ve böylece her tür ideolojiyi boşa çıkarabilmektedir (Gadamer, 2002a: 270). Yine de Gadamer için Apel'in en büyük başarısı, bir kimsenin kendisi hakkındaki yargılarının nesnel olmayışının, mantıksal çürütmeyle gösterilemeyeceğini kabul etmiş olmasıdır. Böylesi yargılar ancak iletişim sürecinde ayıklanarak, ulaşılacak ortak bir anlayışla nesnelliğe ulaşabilirler.

Apel, iletişim sürecinde bilinçdışı bir yön olduğunu kabul ettiği için, iletişim sürecindeki argümanların ancak bilincin koşullarını belirleyen dilsel sınırların ötesinde iş gören bir refleksiyonla doğrulanabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle Apel, yukarıda da işaret edildiği gibi, öznenin kendi kendisinin sınırlarını görmesi anlamında bir eleştiriyi, hermeneutik bir refleksiyonda değil, Kantçı anlamda transandantal bir refleksiyonla olanaklı olabileceğini düşünmektedir (Apel, 1996: 94). Transandantal refleksiyonu belirleyen, bir "özgürleşme stratejisidir". Bu özgürleşme stratejisi aracılığıyla insan, kendisine ilişkin refleksif bir anlama ulaşarak kendi sınırlarını aşmaktadır. Apel, bunun olanaklılığı konusunda, Hermeneutik Gelenekten çok, psikanaltik yöntemi benimseyen ideoloji eleştirisine yakındır (Apel, 1996: 51). Habermas için olduğu gibi, Apel için de anlam sürecinde, kendimizi geleneğe açmak zorunda olsak da onun otoritesini kabul etmek zorunda değilizdir (Ormiston, Schrift: 2002: 29). Aksi bir kabul, öznenin anlama sürecindeki eleştirel etkinliğini, bir edilginliğe dönüştürecektir ki bu Gadamer'in bile karşı çıkacağı bir durumdur. Ancak Apel'e göre, transandantal refleksiyonu yönlendiren özgürleşme ilgisi, Habermas'ın

iddia ettiği gibi, bilişsel bir ilgi olması bakımından saf aklın bir ilgisi değil aksine pragmatik aklın bir ilgisidir. Bu nedenle, özgürleşme ilgisi, ancak dilin transandantal pragmatiğiyle ilgisinde ele alınmalıdır (Apel, 1996: 105).

> *Önceden zaten* varsaydığımız, argümanlaştırmanın olanaklılığı konusunda, ön koşullara yönelik bir refleksiyon mümkün değildir. Elbette yine de, *argümanlaştırmanın öznesi* olarak, insan varlığının *refleksif yeteneği*nde, hem kendisini görünür kılan hem de gizleyen bir *meta* teori ve *meta*-dilin sonsuz aşamalı bir sistemi söz konusudur (Apel, 1996: 33).

Meta-dilin sonsuz aşamalı sistemi, dilin pragmatik kullanımını işaret etmektedir ve dilin bu kullanımı, hermeneutik bir boyuta sahiptir. Çünkü saf dilin sınırları içerisinde, bir söz söylendiği anda, bir şeyi belirlediği için anlamı sabitlediği düşünülür. Wittgenstein'ın ilk dönemi ve Russel'daki gibi, "benim", "senin" ya da "onun" dediğimiz anda bir dünyayı tanımlayarak belirtir ve sabitleriz. Ancak bu dil, bu dünyalar arasında bir iletişimsel ilişkinin olanağını göstermek konusunda yetersizdir. Bu nedenle saf dilin eleştirisi, söylem etiğine giden yolda, yerine getirilmesi gereken zorunlu bir görevdir. Bu görevi başarıyla kotarmış olan Herder, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer çizgisindeki Hermeneutik Gelenektir (Apel, 1994: 11-27). Çünkü hermeneutik anlama, anlamın sabitliğini kabul etmediği gibi, anlamın her yorum sürecinden farklı bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir. Öyle ki, Apel, Gadamer'in hermeneutiğini, bir metni yazarından daha iyi değil de her seferinde farklı bir şekilde anlamak olarak temellendirmesini önemsemektedir (Apel, 2005: 459). Ona göre, anlamın her seferinde farklı bir şekilde ortaya çıkması, söylemde kullanılan dilin pragmatik boyutunun değişiyor olmasıdır. Bu nedenle Hermeneutik Geleneğin başarısına, pragmatik bir boyut eklenmelidir. Apel bunun için Peirce dışında, Searle ve Austin'e gönderme yapmaktadır. Çünkü dilin belirlediği anlam, kendi içinde bir değere sahip değildir. Anlam ancak pragmatik bir boyuta sahip olduğunda bir öneme sahip olabilir. Başak bir ifadesiyle söz, sadece anlamın taşıyıcısı değil aynı zamanda bir ediminde başlatıcısıdır. İşte söz edimlerinin, gündelik dilin semantik ve semiyotik yapısıyla ilgisini göstererek, bu dil içerisinde ortaya çıkan iletişimin pragmatik boyutuna kapı aralayan Searl ve Austin olmuştur (Apel, 1994: 61-64). Söz edimi, gündelik dilin normatif yapısının, eylem yönlendirici işlevini öne çıkarsa da, bu normatif yapının etikle ilişkisi bir sorundur. Gerçekten de bu ilişkisinin Ricoeur'ün iddia ettiği gibi, dolaylı ve sınırlı olmadığını (Ricoeur, 2000: 27) aksine doğrudan ve

belirleyici bir ilişki olduğunu göstermesi, Apel'in önemli bir başarısıdır. İfade edildiği gibi, bu konuda Apel, referansı Searl'dür, çünkü Searl'in söylenen söze, içtenlik koşulunu eklemesi ve ulaşılan ortak anlayışı karşılıklı bağlayıcılık ilkesini geliştirmesi (Apel, 2000: 34), Apel'in sorumluluk etiğine kapı açmıştır.

Böylece Apel, "olanaklılığın pragmatik koşullarını" sadece bilginin değil aynı zamanda eylem ve deneyimin koşulları olarak ele almaktadır (Bowie, 2003: 256). Buna göre dile getirilen her söz, öznenin kendi öz-bilincini ve bir nesne bilincini taşıdığında, iletişimsel olarak bir ortak anlayışı amaçlayabilir. Yaygın bilimsel görüşün yani, pozitivizmin bunu göremediği için (Held, 1980: 303), "teori" ile "pratik" arasındaki ilişkiye de kördür (Apel, 1996: 11). Oysa teorik bir bilgi olarak dile getirilen her söz, pratik bir boyuta sahip olduğundan, hermeneutik bir ifadeyle, bizim biz olmamıza olanak sağlıyorsa gerçek bir anlama sahip olabilir. Böylece *theoria* ve *praksis* arasındaki ilişkiye düğümlü "söylediğim şey olmak zorunda mıyım?" şeklindeki hermeneutik soru, ancak sorumluluk etiği çerçevesinde bir yanıt bulmaktadır. Bu noktada Apel, söylem etiğinin ve dolayısıyla sorumluluk etiğinin, politika, hukuk ve ekonomi üzerindeki olası etkileri üzerine çok ütopik konuşmaktadır. Çünkü stratejik güç ilişkilerinin belirlediği bu alanlarda, uygulanabilir nesnel ortak bir anlayışa ulaşmayı amaçlayan etik bir tartışmanın yeri son derece sınırlıdır. Başka bir ifadesiyle, iktidarın ideolojik aygıtlarının yarattığı, öznelerüstü sorunların öznelere bireysel bir sorumluluk yükleyen bir söylem etiğiyle aşılıp açılamayacağı haklı ve yerinde bir sorudur.

> Bu sosyo-politik zorlukların üstesinden gelme probleminin, eleştirel-özgürleşimci refleksiyon aracılığıyla gerçekleşen öz-özgürleşme problemiyle basit bir anlamda özdeş olduğu anlamına gelmemelidir. Fakat bu, sosyo-politik yapıyı değiştiren stratejik-politik bir praksisin, sadece ve sadece, toplumsal ilişkilerin somutlaşmış yapısının manipülatif yararına dayanan sosyal mühendislik biçimlerine karşı durmak konusunda, eleştirel self-refleksiyonun sahte bir doğanın içsel zorlamalarının bir sonucu olarak dikkate alındığında bir özgürleşme biçiminde doğrulanabileceği anlamını içermektedir (Apel, 1996: 106).

Dolayısıyla Apel için, özgürleşmenin, öznenin kendi kendisine yönelik uygulaması, yani eleştirel self-refleksiyon sosyo-politik sorunların çözümünde sosyal bilimlerin yöntemi olmaktan ziyade, öznenin kendisini yanlış anlamasının ve açıklamasının sınırlarını belirleyen ve düzenleyen, terapötik bir işleve sahiptir (Apel, 1996: 131). Öznenin kendi kendisini sadece onaylamayan aynı zamanda "yanlışlama" olanağını da

içeren ve bu nedenle kendimize yönelik bir mesafeyi zorunlu kılan bu transandantal-pragmatik self-refleksiyon, stratejik olmayan iletişim biçimine kök salan etik rasyonelliğin, yani sorumluluk alanının koşuludur (Apel, 1996: 329). İşte iletişimsel öznenin bu self-refleksif farkındalığı, etik rasyonelliğin ve hermeneutiğin ortak kökenidir (Apel, 1996: 159). Çünkü ancak self-refleksif bilince sahip bir özne, iletişim sürecinde ortak bir anlayışa ulaşmak konusunda istekli olabilir. Apel'in ifadesiyle, iletişimsel bir rasyonelliği yaratmak konusunda "ciddi olanlar", başka bir deyişle, samimi bir iletişime hazır olan kimseler ancak, argümanlı bir tartışmayı, mutabakatı amaçlayan bir iletişime dönüştürebilirler (Apel, 1996: 336).

> Cümleler arasındaki mantıksal-semantik tümdengelimli ilişkiler aracılığıyla temellendirme ya da doğrulamaya ilişkin tartışmanın kesin belirlenimi, iletişimsel durumun soyutlayıcı bir kısaltımını temsil etmektedir. Eğer bir kimse, transandantal-pragmatik ya da transandantal-hermeneutik terimleri, böylesi bir tartışmaya bağlı olan diyalogun öznelerarası boyutlarını yansıtıyorsa, bu tartışmanın eleştirel ve self-refleksif olması açık kılınır. Yine de eğer, anlamada sorunlar ortaya çıkıyorsa, tartışma her zaman hermeneutik bir tartışmaya yükseltilebilir. [Çünkü ancak] hermeneutik bir tartışmada, taraflar, inanç ve eylemleri bakımından, bir anlamaya ulaşmak için niyetlerinin ve gerekçelerinin üstesinden gelebilir (Apel, 1979: 202).

Apel için Heidegger ve Gadamer, anlama sürecinde refleksiyona önem vermişlerse de, argümanlı bir tartışmayı, hermeneutik bir iletişim sürecine dönüştürmek konusunda refleksiyonun transandantal işlevini reddetmişlerdir (Apel, 2005: 440). Apel'e göre söylem etiğini olanaklı kılan argümanlı bir tartışmada iş gören bu transandantal refleksiyondur (Apel, 1996: 163). Çünkü her iletişimsel eylemde, zorunlu olarak içerilen normatif ön-koşullar, "etik olarak uygun transandantal-pragmatik" koşullardır. Bu koşulların mutabakatın koşullarına dönüşmesi, sözün samimiyetini; konuşmacı ile dinleyici arasında ortak bir anlama sahip olmasını ve konuşmacı-dinleyici simetrinin, yani eşitliğin, "her tür söylem ve işaretin kullanılmasına" olanak vermesini gerektirmektedir (Apel, 1994: 70). İşte Apel için bunu olanaklı kılan transandantal-pragmatik self-refleksiyondur.

> Transandantal refleksiyonun, nedensel araştırmanın pragmatik bağlamına dönüşü, anlamın nedensel kuruluşunun öznel koşullarına bir dönüşü içermektedir. Açıkçası bu, saf bir bilincin işlevleri olarak, anlama edimlerine sadece bir dönüşten ötesi anlamına gelmektedir. Daha ziyade transandantal refleksiyon, neden soruları sorarak ve onlara nedensel açıklamalar getirerek nedenselliğin bağlı olduğu "dil oyununu" aydınlatırken, semantiğin konusu olan nedensellik kavramının soyut

> anlamının arkasından gelmektedir. Bu nedenle, transandantal refleksiyonun konusu […], nedensel araştırmalar arasındaki pragmatik ilişki olmalıdır (Apel, 1979: 54).

Transandantal refleksiyonun, tartışma sırasında dile getirilen argümana ilişkin tavrı nedensel bir araştırmadır ve amacı onun pragmatik içeriğini ortaya koymaktır. İşte bunu olanaklı kılan, dilin pragmatik kullanımıdır ve bu nedenle söylem etiği bir dile dönüşü ifade etmektedir (Apel, 2001: 46). Apel'in önerdiği bu girişim, transandantaldır çünkü transandantal refleksiyonun, "yani bir kimsenin kendi düşüncesinin geçerliliğinin koşulları üzerine bir refleksiyonun Kantçı yöntemini takip etmektedir" ve ayrıca bir dile dönüştür, çünkü "argüman olarak düşüncemin anlamı, sadece bilincimini sentetik işlevi aracılığıyla değil", aynı zamanda "dilin kamusal anlamları olanaklı kılmaktadır" (Apel, 1994: 64-65). Dilin kullanımına ilişkin transandantal bilgimiz, aynı zamanda düşünce ve eylemdeki niyetlerimizin koşuludur. Başka bir ifadeyle, dili kullanma biçimimiz, kendimizi betimlediğimiz söz edimlerinin performatif işlevini yerine getirmesi bakımından refleksif bir bilgiyi gerektirmektedir. "Transandantal semiyotik düzeyde, refleksif bilgi, evrensel hakikat iddiası aracılığıyla, öz-imalı varsayımların biçimini elde etmektedir" (Apel, 1994: 117). Diğer bir ifadesiyle, bir şeyin bir şey olarak anlaşılmasına eşlik eden transandantal refleksiyon, 'Ben'in kendisini dilsel olarak ifade etmesinin koşuludur ve bu koşul her tür bilginin olduğu gibi, benlik bilgisinin de kamusal geçerliliğini belirlemektedir (Apel, 1979: 238). Ancak sorumluluk etiği çerçevesinde düşünüldüğünde, benlik bilgisinin kamusal geçerliliği, dilin ironik kullanımına izin vermektedir. Çünkü etik olarak rasyonel bir düzeyi ifade eden mutabakat, tarafların kendisini ortak bir anlama sahip sözlerle ifade etmesini zorunlu kılmaktadır, yani kendilerini başka bir şekilde anlatmasına izin vermemektedir (Apel, 1996: 166). Apel'in bilişsel bir temelde ortaya koyduğu söylem etiği, normatif bir ilkenin öznelerarası geçerliliğini amaçladığından rasyonel bir doğrulama yöntemidir. Bu nedenle, "iletişimsel eylem ya da etkileşim modeli, […], karşılıklı olmayan amaçsal-rasyonel bir eylem modeline indirgenemez" (Apel, 1979: 236). Böylece, normatif bir ilke, öznenin pratiğini normatif bir şekilde belirlediğinden, başka bir ifadeyle, tartışma sırasında transandantal-pragmatik argümanlarla akıl yürüten bir kimse, "normatif biçimde yapılanmış bir pratiğe" katıldığından (Habermas, 2001: 77), onun rasyonel geçerliliği amaçlayan söylem etiği, iyi yaşam fikrini, ideal bir iletişim topluluğu fikrine dönüştürmektedir ve bu nedenle, söylem etiği, de-ontolojik bir çabadır (Apel, 1996:

192-193). Gadamer, hermeneutiğin gerçek bir pratik değer kazanmasını Apel'in bu çabasına bağlasa da (Gadamer, 2002a: 271, 279), gerçekten, dilin ironik kullanımına izin vermeyen, argümanlı bir tartışma biçiminin, ideal bir iletişim topluluğunun amacını yerine getirip getiremeyeceği sorusu yerinde ve haklı sorudur. Apel'in doğru biçimde ortaya koyduğu gibi, saf bilincin düştüğü solipsizm tehlikesi, ancak transandantal refleksiyonun, dilsel bir dönüşüme uğratılmasıyla, yani öznelerarası bir işlevi yerine getirmesiyle aşılabilir (Apel, 1996: 146). Ancak bu işlevin, belirli bir dil kullanımını mı yoksa her bir öznenin kendisini otantik bir tarzda ifade edebileceği bir dil kullanımını mı gerektiği, Apel'de yanıtsız bir soru olarak kalmaktadır. İşte bu sorunun yanıtına, Rorty'nin dilin ironik kullanımına ilişkin görüşüyle ulaşılabilir.

3.2.2. Rorty: Pragmatik Rölativizm ve Liberal İroni

Rorty, Apel'in hermeneutiği transandantal-pragmatik bir dönüşüme uğratma çabasına paralel biçimde, "pragmatik bir epistemoloji" ortaya koymak amacındadır. Rasyonalitenin dönüşümünü ifade eden pragmatik epistemoloji, hakikat tutkusunu bir yana bırakmayı gerektirmektedir. Rorty "hakikat" yerine, üzerinde uzlaşılabilen inançlara atıfta bulunan *doğru* kavramını öne çıkarmaktadır. "İnançların, doğru olmaksızın üzerinde uzlaşılabilir şeyler olduklarını söylemek, bir kere daha, herhangi bir kişinin daha iyi bir düşünce bulabileceğini söylemektir" (Rorty, 2002: 47). Çünkü Rorty için, hakikat, öznenin sahip olduğu ve nesneye uygun mutlak bir belirlenim değildir. Daha ziyade, öznelerarası uyuma sahip ama bilişsel olmayan ve bu nedenle değişebilen bir belirlenimdir (McDermid, 2003: 63-64, 141-146). Başka bir ifadeyle, hakikat dilsel olduğundan, insandan bağımsız bir varlığa, yani dışsallığa sahip değildir, aksine insana bağlı olduğundan yaratılan bir şeydir (Rorty, 1989: 3-7). Bu bakımdan pragmatik bir epistemolojiye sahip bir bilim, "rasyonaliteye" uyma fikrini bir yana bırakıp, her paradigmayı genel bir amaç için değil, belirli bir amaç için kullanmalıdır. Bu konuda Kuhn ve Dewey'i kaynak alan Rorty'e göre bu epistemolojik olarak kabul edildiğinde yöntem sorunu da anlamsızlaşacaktır (Rorty, 1982: 193). Rorty için bunun kabulü, hermeneutiği gerektirmektedir. Çünkü hermeneutiğin yarattığı rasyonellik, konuşmanın taraflarının, başkasının ifadelerini kendi ifadelerine dönüştürmesini değil, kendi öz-ifadelerini ortaya koyarak, ortak bir anlayışa ulaşamaya istekli ve hazır

olmalarını gerektirmektedir. Bu *episteme*'nin değil *phronesis*'in sorunudur (Rorty, 1979: 317-320). Dolayısıyla epistemolojinin pragmatik dönüşümü, hermeneutiği epistemolojinin yerine koyma girişimidir ve bu girişim, rölativizmi, sadece iletişimin değil aynı zamanda bilimsel bir araştırmanın özelliği olarak da temellendirme çabasını ifade etmektedir. İletişimde tarafların çoğulculuğu nasıl ki ortak bir anlayışa ulaşmak konusunda zengin bir olanağı ifade ediyorsa, bilimin rölativizme kapı açması da o derece bir zenginlikle sonuçlanabilir. Bu bakımdan felsefe de doğaya ayna olmaktan, yani zorunlu bir hakikati elde etmek amacından vaz geçmelidir. Felsefe ancak böylesi bir vazgeçişle, özü olan konuşmaya dönebilir.

Rölativizme kapı aralayan Rorty'nin bu bakış açısının bilimsel sonuçları bir yana üzerinde durulması gereken, Rorty'nin bu düşüncesinin geliştirirken vurguladığı *olumsallık* fikridir. Onun hermeneutiğe olan bağlılığı, kendi kendimizi kavrayış biçimimizi ile olumsallık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarma amacını taşımaktadır. Bu bakımdan Rorty, dilin, benliğin ve ait olunan toplumun olumsallığını göstererek, onları kutsallık ve mutlaklıktan arındırmak ve böylece liberal kültürün rasyonelliğini temellendirmek amacındadır (Rorty, 1989: 65). Çünkü kutsala olan bağlılık, aslında eskiye olan bir bağlılıktır ve bu nedenle, irrasyonel bir tavırdır. Bu noktada, Rorty'nin rasyonelliği metodolojik bir ölçüt olarak değil de uygarlaşmanın amacı olarak kabul ettiği, rahatlıkla söylenebilir. "Böyle anlaşıldığında, rasyonel olanla irrasyonel olan arasındaki ayrımın, özellikle de, bilimler ile sanatlar arasındaki farklılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Bu yoruma göre, rasyonel olmak yalnızca, herhangi bir konuyu […] dogmatizmden, tepkisellikten ve haklılık iddiasındaki öfkeden kaçınacak tarzda tartışmaktır" (Rorty, 2002: 42).

Rorty, "kamusal olan" ile "özel olanı" birbiriyle ilişkilendiren bir teori arayışından vazgeçtiğimiz ve öz-yaratım ile dayanışmanın birbirleriyle kıyaslanamayacak bir değere sahip oldukları kabul ettiğimiz anda, "şeylerin nasıl göründüğünü" (Rorty, 1989: xv), olumsallık fikriyle açıklamaktadır. Dilin, benliğin ve toplumun olumsallığını göstererek, bu amacını gerçekleştirdiğini düşünen Rorty, refleksiyonu ironik bir yeti olarak ele almaktadır. Çünkü, ironik tavırda bilinçli ama herkeste bilinçdışı bir şey olarak bulunan bir ihtiyaç vardır: "tesadüfen ona verilen kör damgayla uzlaşmak ve marjinal kalsa bile, bu damgayı kendisine ait terimlerle, yeniden betimleyerek, kendisi için bir benlik

yaratmak" (Rorty, 1989: 43). İronistin bu liberal tavrı, "kendisine verilen kör damgayı" silmeksizin ya da mevcut toplumsal koşulları altüst etmeksizin, onlara, kendi "nihai sözcük dağarcığıyla" (Rorty, 1989: 73) uyum sağlamak amacındadır. Rorty ironiyi, Aydınlanma karşıtı romantik bir dürtü olarak kabul etse de, onun romantik boyutunu, liberal bir boyuta indirgemesi, kendi düşünce dizgesinin tutarlılığı açısında tartışılması gereken bir durumdur. Çünkü mutlak olanı, kendi sözcük dağarcığıyla yeniden betimleyen liberal ironik tavır onu yok etmeyecek aksine sürdürecektir. Oysa yapılması gereken, romatik bir tavırla onu "havaya uçurmaktır" (Berlin, 2004: 141). Kaldı Rorty'e göre, romantik ironi, politik açıdan demokrasi ve dayanışmaya düşman gibi görünse de aslında toplumsallaşmanın mutlaklaştırıcı biçimine karşıdır. Gerçekten dayanışmanın tarihsel olarak yaratılan bir şey olmasını yerinde bir tespit olarak belirleyen Rorty'nin (Rorty, 1989: xv), ironiyi kişinin kendi kendisini belirleyen bir yeti olarak liberalleştirmesi, ironin kapsamı ve işlevini sınırlamaktadır.

Rorty için ironi, mutlak toplumsal ilişkileri bozan değil, kişinin kendi yaşamının irrasyonel yönleriyle yüzleştiren ve böylece onu özgürleştiren refleksif bir yetidir. Buna göre ancak, ironik bir yeti olarak refleksiyona sahip bir kimse, kendi benliğinin, kullandığı dilin ve içinde yaşadığı toplumun olumsallığını görerek, insan olmanın gereğini yerine getirebilir. Bu bakımdan "ironist, kendi olumsallığı ya da kendisinin en merkezi inanç ve arzularıyla yüzleşen kişidir". Öyle ki Rorty için liberal ironistler, insanların başka insanlar tarafından aşağlanmasının ve çekilen acıların son bulacağına dair umutlarını, böylesi bir arzuya çeviren ve onunla yüzleşen kimselerdir. Yine de olumsallıkları gereği, onlar için "neden zalim olunmamalı?" sorusuna verilecek yanıtın mutlak bir teorik dayanağı yoktur (Rorty, 1989: xv). Bu bakımdan liberal ironistin bilme biçimi metafizikçininkinden farklıdır. Çünkü metafizikçi, dile getirdiği bilginin mutlak geçerli bir temelini varsayarken, liberal ironist, söylediği şeyin olumsal olduğunun farkındadır. Rorty'e göre, bu olumsallık, insanların kendi yaşamlarını dışsallaştırırken kullandıkları dilin yapısından kaynaklanmaktadır. Bu dil, her bir kimsenin "kendi sözcük dağarcığına" dayalı olduğu için ve bu bakımdan metaforik kullanımı olanaklı kıldığından olumsaldır. Bu nedenle Rorty'e göre her ne kadar dünyaya nedensel olarak bağlı olsak da, nedensel etkiler, dünyayı farklı sözcük dağarcıklarıyla farklı bir şekilde nasıl betimlediğimizi açıklayamadıkları içini, düşüncelerimiz doğrulanamazlar (Bowie, 2003: 59). Bir sözcük dağarcığıyla ifade

edilen bir dünya betimini, olanaklı kılan koşullar önermenin kendisinden kaynaklı mantıksal koşullar değildir (Bowie, 2003: 171). Düşünme pratikten ayrılmadığı için (Bowie, 2003: 127), düşüncenin doğrulanması, pragmatik bir süreçtir ve dilin olumsallığına sıkıca bağlıdır.

Rorty, bir şeyi orijinaliyle kıyaslamak değil de onu, başka bir şeyle karşılaştırmak olan diyalektiği (Rorty, 1989: 80), "sadece önermeleri birbirinden çıkarma girişimi ve böylece yeniden betimlemeyi, çıkarımla kısmen yer değiştirme girişimi" olarak değil, daha ziyade "sözcük dağarcıklarının birbirine karşı çıkartılması girişimi" olarak kabul ettiğinden (Rorty, 1989: 78), dilin olumsallığını diyalektik olarak belirlemektedir. Bir sözcük dağarcığının eleştirisinin başka bir sözcük dağarcığını gerektirmesi, diyalektik eleştirisinin ironik içeriğini işaret etmektedir. Bu nedenle, ironist, diğer insanların sözcük dağarcığıyla karşılaştığında, kendisininkinden kuşku duyan, geliştireceği her argümanın bu kuşkuyu çözemeyeceğinin farkında olan ve kendi durumuna ilişkin farkındalığa ulaşmakta, en az kendi sözcük dağarcığı kadar başkalarınınkinin de başarıya yakın olduğunu düşünen kimsedir. Bir ironizm teorisine ihtiyaç duymadığı gibi, böyle bir teorinin de peşinde olmayan (Rorty, 1989: 96-97) ironistin kullandığı yöntem, mantıksal çıkarım değil, yeniden betimlemedir. Bu yöntem diyalektik bir açıklama modelidir. Bu nedenle, metafizikçi retoriğin bir türü olan diyalektik, ironist için temel bir yöntemdir (Rorty, 1989: 78). İronist, sözcük dağarcıklarına ilişkin derin bir kuşkuya sahip olduğundan kendisini "gereğinden fazla dikkate almayan, böylece kendi benliğinin olumsallığının farkında olan kimsedir" (Rorty, 1989: 73).

Rorty için benliğin olumsallığı konusunda, Freud'un benliğin narsist köklerine ilişkin tespiti önemlidir. Çünkü onun bu tespitleri, bir kimsenin hem nasıl vefakar bir anne ya da baba hem de bir toplama kampında acımasız bir gardiyan olduğunu anlamamızı sağlamıştır. Bu bakımdan, "Freud, en azından potansiyel olarak iyi düzenlenmiş bir yetiler sisteminden ziyade, olumsallıkların oluşturduğu bir doku sistemi olarak benlikle bizi karşı karşıya bırakmaktadır" (Rorty, 1989: 32). Bu noktada Rorty, Frankfurt Okulu düşünürlerinin aksine, psikanalizden bir toplum eleştirisi çıkarılamayacağını düşünmektedir. Ona göre psikanalizin yegane başarısı, evrenselden somut olana, yani zorunlu hakikatlerden, benliğimizin olumsallığına dönmemizi sağlamış olmasıdır (Rorty, 1989: 34). Benliğin olumsallığı, öz-bilincin elde edilmesi için askıya alınması

gereken bir varoluşun olmadığı anlamına gelmektedir. İnsan varoluşu ancak öz-bilincine bağlıdır ve öz-bilinç, Nietzscheci bir deyişle, keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şeydir (Rorty, 1989: 27). Öz-bilinç yaratılan bir şey olsa da onun nedenleri keşfedilebilirdir. Rorty'e göre bu paradoksal durum, ancak, bu koşulların bize sunulan dil oyunlarında bulunduğunu kabul ettiğimizde paradoks olmaktan çıkacaktır. Bu bakımdan, "bir kimsenin kendisini bilir hale gelmesi, kendi olumsallığıyla yüz yüze kalmasıyla; kendi nedenlerinin izlerini sürmesiyse, yeni bir dil yaratmayla, yani yeni metaforlar üzerine düşünmeyle özdeştir" (Rorty, 1989: 27).

> Dünya konuşmaz. Sadece biz konuşuruz. Kendimizi ilk kez dile uyarladığımızda, dünya, inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Fakat o, bize, konuşacağımız bir dil önermez. Bunu sadece diğer insanlar yapabilir. Dünyanın bize hangi dil oyunlarını oynamayacağımızı söylemediğinin anlaşılması, yine de hangi oyunun oynanacağına ilişkin kararın keyfi olduğunu ya da bu kararın derinliklerimizde yer alan bir şeyin ifadesi olduğunuz söylememize neden olmamalıdır (Rorty, 1989: 6).

Açıkça görüldüğü gibi, "benlik" ile "dünya" arasındaki dolayımlı ilişkiyi belirleyen ilke, Rorty için bilinç değil, dildir (Rorty, 1989: 10). Onu Hermeneutik Geleneğe yakınlaştıran bu kabul, dili önceleyen hiçbir bilincin olmadığı anlamına gelmektedir. İnsanın refleksif öz-bilince sahip olması demek, kendisini anlamlı bir varlık olarak ifade edebilmesi demektir ki, bu da "bir dil oyununda" bir role sahip olmasını gerektirmektedir (Rorty, 1989: 18). İnsan bunu, sadece kendisinden önceki insanların yaptığı, metaforik dil kullanımlarını taklit ederek başarmaktadır (Rorty, 1989: 20-22).

> Dile ilişkin özsel olan şey, "deneyimimizin niteliğini değiştirmesi" ya da "bilince yeni bir koridor açması" veya "önceden varolan bilinçsiz bir çeşitliliğin analizini yapması" ya da başka türden bir "iç" değişim geliştirmesi değildir. Dilin elde edilmesi, üyelerinin iddialarını ve diğer eylemlerini bir birleriyle mübadele edebildiği bir topluluğa girmemize olanak sağlamaktadır (Rorty, 1979: 185).

'Ben'i öz-bilince ulaştıran dil, onun kendisini, kendisine has bir sözcük dağarcığıyla betimlemesini, yani metaforik anlatısallığı olanaklı kılmaktadır. Oysa ironik bir yöne sahip olan bu dil kullanımı, yukarıda da işaret edildiği gibi, insanları ortaklaştırmamakta aksine farklılaştırmaktadır. Öyle ki Rorty için *ortak duygu* (commen sense), yaşamı, kendi ve çevresinin aşina olduğu nihai sözcük dağarcığıyla, sanki yaşam her zaman öyleymiş ve öyle kalacakmış gibi bilinçsizce betimleme durumunu ifade ettiğinden, *ironi*nin karşıtıdır (Rorty, 1989: 74; Williams, 2003: 72). Bu nedenle, ortak bir duyguya

bağlı bir kimsenin tavrı, metafizikçi bir tavırken, ironistin tavrı, nominalist ve tarihselcidir. Çünkü o, herhangi bir şeyin gerçek doğası olduğunu düşünememektedir. O, "kendi zamanını, [hatalı olmanın ölçütünü sunmaksızın] yanlış bir kabile içinde doğup doğmadığını, kendisine yanlış dil oyunları öğretilip öğretilemediğini düşünmeye harcamaktadır" (Rorty, 1989: 75). Başka bir deyişle, Rorty için, ironistler, düşüncenin ölçütlerle gelişmediğini ve bu düşüncelerin nihai sözcüklerle dışsallaşmadığını iddia ettiklerinden, dilin diyalojik yapısının ortak bir anlayışı amaçladığını, yani tartışmacı düşünme biçiminin, nihai bir bilme tarzı olduğunu kabul etmemektedirler (Rorty, 1989: 75). Böylece Rorty, dilin asli unsurunu, diyalog olarak değil de söz söyleme olarak belirlemektedir ve bu nedenle Hermeneutik Geleneği ve özellikle Heidegger'i yanlış kavramaktadır. Çünkü ilgi ve çıkardan bağımsız bir seyre, yani nesneye mesafeli bir yaklaşıma karşı çıkan Heidegger, dilin ontolojik bir doğası olduğunu düşünmektedir. Onun *işitme*, *dinleme* ve *ait olma*, kavramlarına vurgusu, tam da bu karşı çıkışın ifadesidir. Oysa Rorty, dili ontolojik bir belirlenim olmaktan çıkararak onu pragmatik bir araca dönüştürmektedir (Caputo, 2002: 107-198) ve böylece, Derrida'nın etkisiyle dilin yapıbozumcu işlevine yoğunlaşarak, onun kurucu, yeniden ele geçirici işlevini görmezden gelmektedir (Caputo, 2002: 113). Dil öznenin yeteneğinden değil, Heideggerci bir ifadeyle, "Dasein'a olma-imkanı vermesinden" doğar. Yani, "insan kendi dilini yaratmaz, diline doğar ve dilin mülkü haline gelir. Konuştuğunda sözleri, kendi dilinin ait olduğu gelenekle etkilidir" (Caputo, 2002: 111). Oysa Rorty, dilin pragmatik kullanımına yoğunlaştığı için, onu geliştirilebilir öznel bir sözcük dağarcığı olarak görmektedir. "Dünyaya ve şeylerin kendilerine" öylesine aidiz ki, konuşma "yalnızca onların tecrübesinden" yola çıktığımızda, yani her zaman bir diyalogla ilerleyebilir. İşte, Rorty'nin hermeneutiğe ilişkin eksik kavrayışı buradadır (Caputo, 2002: 114). O, sözcük dağarcıklarının, birbirlerini tamamlamak amacıyla diyalojik bir ilişkiye girebileceğini değil, birbirlerini çürütmek amacıyla, karşılaştırmalı diyalektik bir ilişkiye girebileceğini düşünmektedir. Çünkü insanları, dilsel bir ortak anlayışa ulaştıracak dilsel bir ortaklığı yoktur. Bu noktada asıl sorulması gereken, o halde insanları ortaklaştırarak toplumsallaştıran nedir?

Rorty için, dilin bizim katılmamızı olanak sağladığı topluluk, kendi sözcük dağarcığımızla, gerçekliği kendimize göre betimlemeye olanak veren olumsal bir birlikteliktir. Liberal ironistler ancak bu birlikteliği başarıyla kurabilir (Rorty, 1989: 61).

Çünkü liberal ironistin refleksiyonu, dayanışmayı olanaklı kılan bir refleksiyondur. "Dayanışma, refleksiyon aracılığıyla keşfedilmemekte ancak yaratılmaktadır. O, ancak duyarlılığımızı, tanımadığımız başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına yükselterek yaratılmaktadır". Başkalarının "onlar" olarak değil de, "bizden biri" olarak görülmesini ifade eden dayanışma, öncelikle başkalarının ve kendimizin ne olduğuna ilişkin bir betime dayanmaktadır (Rorty, 1989: xvi). Bu bakımdan Rorty için, insanları ortaklaştıran şey, diyalogu olanaklı kılan ortak bir dil kullanımı değil, insanların çektiği acılar karşısındaki hassasiyettir (Rorty, 1989: 92). Rorty'nin kendi ifadesiyle, "insan olmamızdan kaynaklı bir ortaklığımız yoktur. Tüm insanlarla paylaştığımız tek şey, diğer tüm hayvanlarla paylaştığımız şeydir: acı çekme yetisi" (Rorty, 1989: 177).

> Acı dilsel değildir: biz insanları, dilleri olmayan hayvanlarla bağlantıya sokan şeydir. Bu bakımdan, zulmün kurbanlarının, acı çekmekte olan insanların dille alıp veremedikleri pek bir şey yoktur. "Ezilenlerin sesi" ya da "kurbanların dili" diye bir şeyin olmaması bundandır. Kurbanların bir zamanlar kullandıkları artık geçerli değildir ve yeni sözcükleri bir araya getiremeyecek kadar fazla acı çekmektedirler. Bu nedenle, bu kurbanların durumunu dile kaydetme işi, onlar adına başkaları tarafından yapılmak zorundadır (Rorty, 1989: 94).

Rorty'e göre acının, dilden önce sahip olunan bir şey olduğunu, çocuk örneğiyle göstermektedir. Ona göre bir çocuk dile sahip olmadan önce, elbette acı çektiğini hissetmektedir. Dile sahip olduktan sonra, *çektiği acıyı bilir*. Dil öncesinde, sahip olduğu şey, sadece bir histir (Rorty, 1979: 154). *Acı çekme hissi* ile *çekilen acıyı bilm*ek arasındaki ilişkinin dilsel boyutunu doğru bir biçimde kabul etse de Rorty, acının dilsel olmaması, yani ifade edilebilir bir şey olmaması ile başkalarının çektiği acılara karşı hassasiyet arasındaki ilişki konusunda pek bir şey söylemez. Daha doğru bir deyişle, dilsel olarak bir ortaklığa sahip olmadığımız bir kimsenin acısını nasıl hissedebiliriz sorusunu Rorty çok ütopik bir yanıtla geçiştirmektedir. Bu konuda Rorty acılara neden olan zalimliğin iki türü olduğunu düşünmektedir: toplumsal kurum ve pratiklerin baskısı ve bireyselliğimizin ötekiler üzerindeki baskısı (Rorty, 1989: 141). Rorty birincisi üzerine neredeyse hiç eğilmeksizin, ikincisini sorun edinmektedir. Ona göre başkasına yönelik bir baskıyla neden olunabilecek bir acının ancak empatiyle üstesinden gelinebilir. Bu nedenle Rorty için iyi bir eylem için gerekli olan şey, Platonculuğun tersine çevrilmesiyle söylenirse, iyiyi bilmek değil, başkalarının iyi olarak neleri kabul ettiğini bilmektir (Rorty, 1989: 22). Bunu da ancak kendisine ilişkin refleksif bir

farkındalığa sahip "liberal ironist" başarabilir. Aslında Rorty'nin bahsettiği ikinci zalimlik türü, ironinin yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü ironi, dilsel belirlenimlerin, sözcük dağarcıklarının anlamlandırdıkları dünyanın, başkaları tarafından bozulabileceğini gösterdiğinden zalimce bir yöne sahiptir. Bunu bir çocuğun oyununun bozulmasına benzeten Rorty'e göre, ironinin bundaki amacı başkasını güçsüz bırakmak değil aksine güçlendirmektir (Rorty, 1989: 89-90). Bu bakımdan Rorty, liberal ironist bir kimsenin hiç de zalim olamayacağı konusunda pek iyimserdir.

Rorty için ironistin zulümden kaçınmaktan öte toplumsal bir amacı olmamalıdır. Çünkü "ironinin çok az bir kamusal yararı" olsa da (Rorty, 1989: 120) bu yarar, ondan politik bir tavır çıkarılmasını engellemektedir. Bu nedenle Rorty, liberallerin, öz-yaratımı belirleyen ironi ile politikayı birbirinden ayrı tutması gerektiğini düşünmektedir (Rorty, 1989: 120-121). İronistin politik olarak yapabileceği tek şey, zulmetmekten kaçınmaktır, bunun yoluysa her hakikat ve sahicilik girişiminin *özelleştirilmesi*dir (Rorty, 1989: 65). Çünkü olumsallık gereği, her insanın refleksiyonu ayrı bir sonuca ulaşmaktadır ve bu nedenle tek bir iyiden söz edilemez (Rorty, 2007: 93). Bu bakımdan olumsallık, şiirsel bir tavırdır ve bu tavrın yarattığı şiirsel kültürde, başkasının etrafına örülen duvarlar, kültürün bir parçası olmaksızın yıkılır. "Şiirleştirilmiş bir kültür, sahtelerinin arkasında gerçek duvarı, sadece kültürel ürünlerden ibaret olan mihenk taşlarına karşıt olarak, hakikatin gerçek mihenk taşlarını bulmamız konusunda ısrar etmeyen bir kültürdür" (Rorty, 1989: 53). Liberal toplumun kahramanı olan ironistler de, kendi çağlarının ve toplumlarının öz-imgesi olarak, bu mihenk taşlarına başkaldıran güçlü şairler ve ütopyacı devrimcilerdir (Rorty, 1989: 60). Ancak reformcu ile devrimci arasında hiçbir fark gözetmeyen Rorty için, kendi çağına ve toplumuna yabancılaşmayan bir ironist, sadece toplumsal bir öz-imgenin, zulmetmenin nedeni olmayacağının farkındadır, bu öz-imgenin kaldırılması ve böylece toplumsal zulmün üstesinden gelinmesi konusunda, politik bir tavra sahip değildir. Bu yukarıda da ifade edildiği gibi, Rorty'de eleştirilmesi gereken bir durumdur. Bu konuda Rorty'nin insanlara biçtiği yegane görev, kendi çalışmalarının koşullarını, gelecek zamanlar için tasarlayıp yönetmektir, ancak gelecekte ne olacağına ilişkin bir tasarıya da kapıları kapatmamaktadır. Ona göre, "bizi olanaklı" kılanlar, neyi olanaklı kılmakta olduklarını bilemezlerdi ve dolayısıyla eserlerinin birer aracı olduğu amaçları betimleyemezlerdi ama biz bunu yapabiliriz" (Rorty, 1989: 55-56). Rorty için kendimize ilişkin ironik bir

refleksiyonla gerçekleştirdiğimiz liberal bir tavrın aracısı olduğu amaç, *toplumsal umut* olmalıdır. Çünkü "toplumları bir arada tutan şey, "felsefi kabuller değil], ortak sözcük dağarcıkları ve ortak umutlardır" (Rorty, 1989: 86). Buna göre, bir kimseyi kendi sözcük dağarcığımıza göre yorumlamak olan ironik tavır, "topluluk hissimi derinleştirmenin" koşuludur. Öyle ki Rorty için sosyal bilimler, toplumsal bir umut olarak bunu görev edinmelidir (Rorty, 1982: 203-204). Bu umut liberal topluma özgü bir umuttur çünkü liberal toplumun tutkalı, burjuva özgürlükleri aracılığıyla, herkesin kendi yeteneğine göre öz-yaratıma olanak sağlamasıdır (Rorty, 1989: 84). Bu bakımdan "liberal bir toplum, ideal güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, devrimden ziyade reform yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren, mevcut dilsel ve diğer pratiklerin özgür ve açık kılınması yoluyla kurulan bir toplumdur" (Rorty, 1989: 60). Yine de Rorty için, toplumsal bir umut olarak liberalizm ütopiktir. Çünkü herkes benliğin, dilin ve toplumun olumsallığını göremez ve bu nedenle toplumsal ya da bireysel bir amaç için, başkasının öz-yaratımına, yani başkasının refleksiyonuna engel olan zalimce davranışlar sergileyebilir (Malachowski, 2002: 133-134). Olumsallığı görmek özerkliği gerektirmektedir ve "özerklik, tüm insanların içlerinde barındırdıkları ve toplumun bunları bastırmaya son vererek salıverebileceği bir şey değildir. Özerklik, belli insanların öz-yaratım aracılığıyla, ulaşmayı umdukları ve aslında birkaç kişinin başarabildiği bir şeydir" (Rorty, 1989: 65).

Sonuç olarak, Rorty, Apel'in sorumluluk etiğinin olanaksız gördüğü ironiyi, yani metaforik dil kullanımını, rölativizmi epistemolojik olarak temellendirmek amacıyla öne çıkarmaktadır. Rorty için, Apel'in ahlaki yargıları doğrulama yöntemi olarak geliştirdiği sorumluluk ya da söylem etiği, geleneksel epistemolojinin bilgiyi nesnelleştirme amacını, "refleksiyonu nesneleştirme amacına" dönüştürmüştür. Çünkü her insanın aynı dil kullanımını ve aynı bilinç durumuna sahip olmasını zorunlu görmektedir. Bu bakımdan, Apel'in transandantal hermeneutiğinden ve Habermas'ın ideoloji eleştirisinden kuşku duyan Rorty için, bu iki teori, insanın özgürlüğünü, yani özel olanı doğallaştırmaktadır (Rorty, 1979: 379-381). Bu nedenle Rorty'e göre Habermas, özel olana ilgi duymaksızın kamusal olanı temellendirme girişiminde bulunduğu için ironist olmayan bir liberaldir. Yine de Habermas ile kendisi arasında politik bir ayrılık değil de felsefi bir ayrılık olduğunu ileri süren Rorty, onun öznel akıl yerine iletişimsel aklı koyma girişimini, kendisinin dünyanın şiirleştirilmesi girişimiyle

aynı görmektedir (Rorty, 1989: 66-67). Rorty, dünyanın şiirleştirilmesi amacıyla, romantik ironiyi, liberalleştirmektedir. Fakat romantik ironinin politik olarak bozguncu işlevini, Derrida'nın etkisiyle dilin, yapıbozumcu işlevine indirgemektedir. Buna göre, herkesin kendi özgünlüğüne bağlı olan sözcük dağarcıklarıyla ifade edilen öz-betimlemeler, pragmatik ifadelerdir ve bu nedenle mutlak bir hakikati dillendirmezler. Mutlak fikrilerin panzehri olan olumsalık (Williams, 2003: 79), pragmatik dilsel ifadeler arasındaki ilişkinin, ortak bir anlayışa ulaşmak amacını değil, birbirini bozmak amacını taşıdığını ifade etmektedir.

Pragmatik yaklaşım, insani yaşam söz konusu olduğunda, epistemolojik olarak tutarlı ve uygun bir yaklaşım olarak görülebilir, çünkü bu yaklaşım, hermeneutik açıdan ortak bir anlayışı ifade eden ahlaki ilkelerin doğrulanmasını ya da gerekçelendirilmesini, toplumsal bir pratik olarak görmektedir (Gutting, 2003: 49-52). Fakat Rorty için bu toplumsal pratik, dilin kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Hermeneutiğin, bizi kendimiz olmamızı öğütleyen çağrısına doğru bir biçimde kulak veren Rorty için yine de bizi başkasıyla ortaklaştıran şey, ortak bir dil kullanımı ve bu nedenle ortak bir anlayışa ulaşma umudu değildir. Bu bakımdan Hermeneutik Geleneğin sıklıkla vurguladığı ve Antik Yunan'da dilin ortak kullanımına işaret eden *ortak duygu* kavramına (Rorty, 1999: 51), karşı çıkan Rorty'nin pragmatik anlayışı, ortak bir dil kullanımının değil, herkesin kendisine özgü bir yaratımı olan sözcük dağarcıklarının, hakikati dillendirmek konusunda daha kullanışlı olduğunu iddia etmektedir (Rorty, 1982: 162). Rorty için sözcük dağarcıklarıyla dile getirilen hakikatler mutlak değil, kurtarıcı hakikatlerdir, çünkü doğrulanabilir inançları ifade etmektedirler ve böylesi inançlar ancak kendimize dönük bir self-refleksiyonun ürünü olabilirler (Rorty, 2007: 90).

Benliğimizin olumsallığı, bu self-refleksiyonun da yadsınabilir olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Başka bir deyişle, kendi kendimizi reddederek kendi kendimizi doğru bir şekilde yorumlayabiliriz. Bunun olanağı, teorik bir sorun olsa, kesinlikle ahlaki ve pratik boyuta sahiptir (Rorty, 2002: 51-52). Çünkü bir kimsenin kendisine ilişkin belirlenimleri, ahlaki bakımdan ayrıcalıklı olmamalıdır. "Bizim görevimiz, onu hareket geçiren güdüleri ayrıcalıklı bir şekilde açıkladığı için değil, bizimi gibi insan olduğu için, başkasının açıklamasını dinlemektir" (Rorty, 1989: 202). Bu bizim başkasına karşı

kamusal sorumluluğumuzdur, fakat Rorty için bu yönümüz, öz-yaratımımızı ya da özel yanımızı öncelememektedir (Rorty, 1989: 194). Bir kimsenin bizim gibi bir insan olduğunu kabul etmemiz, öncelikle, bir öz-bilinci, bir öz-eleştiriyi gerektirmektedir. Ancak kendi benliğinin olumsallığının farkında olan ve bu bakımdan öz-bilince sahip bir kimse, "bizden biri" duygusunu, "çünkü o da insan" duygusuna yükseltebilir. Rorty için bu, Gadamer'in etkili-tarihsel bilinç dediği şeyin asıl başarısıdır. Çünkü bizi dogmatik olmak tehlikesinden kurtaran etkili-tarihsel bilinç, bizi başkasının ufkuna açmaktadır (Warnke, 2003: 109-110). Liberal bir ilerlemeyi ifade eden bu yükseltme (Rorty, 1989: 190-193), insanlıkla özdeşleşme anlamında bir dayanışmayı olanaklı kılmaktadır. Rorty'e göre bu dayanışma duygusu Tanrıyla bir olma fikrinin seküler biçimidir. Çünkü "ironistin insan dayanışmasına ilişkin duygusu, ortak bir tehlike duygusuna dayanmaktadır, yoksa ortak bir mülkiyet ya da paylaşılmış bir güce değil" (Rorty, 1989: 91). Rorty'e göre, bu anlamda bir dayanışma ile demokratik kurumların acı karşısındaki tutumuna ilişkin öz-kuşku ve başka alternatif arayışları birbirinden farklıdır.

Böyle bir ayrım, kamusal olanı özel olandan; acıya ilişkin duyarlılığı, insanın yaşama ilişkin anlam arayışından ve liberal alanı, ironik alandan ayıracaktır (Rorty, 1989: 198). Oysa ironiyi liberal bir yeti olarak ortaya koyan Rorty'de bu durum paradoksal bir durumdur. Başka insanlarla insan olmaları bakımından özdeşleşmek ile demokratik kurumların insanların çektikleri acılar karşısındaki tutumlarına kuşkuyla bakmayı birbirinden ayırmak, insanın özgürlüğünü sadece pragmatik bir boyuta indirgemek ve böylece bunun politik sonuçlarını görmezden gelmek demek olacaktır. Bu bakımdan özellikle Taylor, Rorty'nin rölativizmi vurgulayarak realizme karşı duruşunun, bir özgürleşme süreci olup olmayacağı konusunun pek açık olmadığını, daha doğrusu Rorty'nin düşüncesinin bir özgürleşme teorisine nasıl dönüşeceği konusunun belirsiz olduğunu düşünmektedir (Taylor, 2003: 179-180). Gerçekten de Rorty, Apel'in sorumluluk etiğinin kapılarını kapattığı ironin, insanın kendi olumsallığını görmesini sağladığı için eleştirel self-refleksiyona eşlik eden bir yeti olarak değer verse de, insanın kendisine ilişkin öz-belirlemelerin ahlaki ve politik yansımalarını tatmin edici bir şekil de ortaya koyamamaktadır. Hatta öyle ki Rorty, "belirli bir dil dahilinde ve her hangi bir tarihsel bağlam dışında sürdürülemeyen ön-varsayımsız eleştirel refleksiyon, [toplumsal seçimleri, yani ahlaki ve politik tavırları] öncelememektedir" (Rorty, 1989: 54). Rorty,

örneğin, bu paradoksal durum nedeniyle, Dewey'den alıntılayarak ahlakın statükonun bir çeşit sunumu olduğunu kabul eder, ama gerçek ahlaki peygamberlerin, her zaman gerçekliğe başkaldıran şairler olduğunu düşünmektedir (Rorty, 1989: 69). Böylece Rorty, kendimize ilişkin dogmatik bir belirlenime karşı çıktığı için, aynı zamanda demokratik bir politikaya da olanak sağlayan hermeneutiği (Wanke, 2003: 116), ironik bir yeti olarak ancak belirli kimselerin başarabileceği bir çağrı olarak anlamaktadır. Hermeneutikte kavranması gereken şey, Rorty'nin doğru bir biçimde ortaya koyduğu gibi kendimizi kendimiz olarak kavrama çağrısıdır. Ancak "Heidegger'in söylediği gibi, hermeneutik, uzun zamandır anladığımız, fakat o ana kadar söze dökemediğimiz bir şeyi söze dökmektir". Metafiziği aşma çabası, yine metafiziğin unutturduğu bu kavrayışı yeninden hatırlamakla olabilir. Rorty'nin hermeneutiği kavrayışındaki eksiklik budur (Caputo, 2002: 120-121). Yapıbozumcu teorinin etkisiyle Rorty, "hermeneutiğin yeniden ele geçirme" işlevini ve bu işlevi nedeniyle, insanın kendisine özgü yeni bir yaşama olanak sağladığını görmemektedir (Caputo, 2002: 123). Daha açık bir deyişle, öz-bilinç sahibi bir kimsenin ahlaki ve politik olarak tek sorumluluğu, başkaları üzerinde bir baskı oluşturarak insanlara acı çektirmekten kaçınmak değildir. Öz-bilinç sahibi bir kimse, gerçeklikte gördüğü ve acılara neden olan çarpıklıkları, düzeltmek gibi bir ahlaki ve politik sorumluluğa da sahiptir. Öz-bilinç sahibi bir kimse, kendine özgü bir sözcük dağarcığıyla dile getirdiği belirlenimlerle, gerçekliği sadece bozmamakta, aynı zamanda kendisine de bir sorumluluk da yüklemektedir. İşte öz-bilinç ile sorumluluk arasındaki bu ilişkiyi, Apel'i anımsatır bir biçimde açıkça gösteren Taylor'dur.

3.2.3. Taylor: Sahicilik Etiği ve Tanınma Politikası

Taylor, Rorty'nin klasik epistemolojiyi hermeneutikle yer değiştirme girişimini önemli görse de, ona göre Rorty'nin bu girişimi, klasik epistemolojinin örtük sorunlarından kaçınmaktadır. "Mutlak bir epistemoloji özgürlüğün kalbi" olduğundan (Taylor, 2003: 179-180), epistemolojiden kaçmak değil, onun, bilginin doğruluğuna ilişkin sunulan belirlenimin dışına çıkarak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir (Taylor, 2003: 158). Bunu yerine getirmek zorunlu bir görevdir, çünkü şeyler, bizim amaçlarımıza, arzularımıza ve eylemlerimize ilişkin bir anlam resmetmekte olduklarında, şeylerle

yaşamayı gerektiren anlama etkinliğinin, kesin bir biçimi olduğu temellendirilmelidir (Taylor, 2003: 163). Çok rahatlıkla ifade edilebilir ki Taylor, epistemolojik tartışmalar bağlamında, rölativizm ile nesnellik arasında durmakta ve epistemolojik olarak bu iki uca mesafeli kalacak, çoğulcu bir etik ve politik anlayış geliştirmektedir. Çünkü etiğin ve politikanın amacı iyi yaşamsa eğer, modern dünya da tek bir iyiden söz edilemez (Abbey, 2000: 12). "Modern felsefenin gururu olan" klasik epistemolojinin darlığı, Taylor'a göre onun Desacates'a kadar uzanan köklerinde bulunan refleksiyona dönüşle olanaklıdır (Taylor, 1995: 1-10). Bu yolda ilerleyecek olan bir epistemoloji eleştirisi, öz-yaratımın bilimsel ve ahlaki durumunu da ortaya koyacaktır. Bu epistemoloji eleştirisi, aynı zamanda modernliğe ilişkin bir sorgulamadır. Çünkü öz-yaratım, yani bireyin kendi kendisini kurma özgürlüğü, modernliğin kökenidir. İşte modernliğin köklerindeki sıkıntıları açığa çıkaracak epistemolojik bir eleştiri, öz-yaratım özgürlüğünün, gerçekten insani bir etik politik anlayışa temel olabileceğini gösterecektir.

Taylor için modernliğin hem sefalet hem de ihtişam boyutları olduğu için, ona yönelik, bu iki boyutu içermeyen her tür kavrayış eksik olacaktır (Taylor, 1991: 120-121). Bu nedenle, Taylor, modernliğin ihtişamına aldanmak yerine, onun köklerindeki sıkıntıları ele almaktadır, çünkü bu sıkıntılar, modern benliğin oluşmasında ve bu nedenle kendimize ve başkasına karşı sorumluluğumuzu ifade eden etik ve politik anlayışımızda derin yarıklara neden olmaktadırlar (Taylor, 1989: 495-496). Taylor için modernliğin sıkıntıları, başta modernliğin kazanımları olarak yorumlanan *bireysellik*, *araçsal aklın öncelliği* ve *özgürlük* anlayışlarında düşüş ve çöküşleri ifade etmektedir (Taylor, 1991: 1-7). Bireysellik, insanların rahatlıkları dışında yaşamdan bekledikleri bir şey olmadığı anlamına geldiğinde sıkıntılı karanlık yönünü açığa sermektedir (Taylor, 1991: 4-5). Taylor'un ifadesiyle, "bireyciliğin karanlık yanı, yaşamlarımızı tatsızlaştıran ve daraltan, anlamını azaltan, bizi başkalarına ya da topluma karşı daha da kayıtsız hale getiren benlik üzerine odaklanmasıdır" (Taylor, 1991: 4). "Belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanacağını hesaplayan" araçsal akılsa (Taylor, 1991: 4-5), teknolojiyle birlikte bir hegemonyaya dönüşmüştür. Aslında, teknoloji, araçsal aklın hegemonyasını zorunlu bir şekilde dayatmasa da kendi başına bırakıldığında, bu yönde bir eğilim göstermektedir (Taylor, 1991: 109-110). Teknolojinin yaşamı araçsallaştırma eğilimi, modern aklı kolaylıkla etkisi altına

almıştır. Çünkü Modern akıl, bizi şeylerin kendisine evrensel bir biçimde bağlayan bir yeti değil, aksine şeyleri sadece resmeden, betimleyen teorik bir yetidir. Bu bakımdan modern rasyonellik de, önyargılarımızı bir yana bırakıp bu resme yakından bakmamızı öğütlemektedir. Taylor'un "modern rasyonalizmin refleksif dönüşü" olarak kavramsallaştırdığı (Taylor, 1993: 320), bu durum, düşüncenin kendi öznelliğinden sıyrılmasıyla ve dünyayı olduğu gibi kavramasıyla nesnelliğe ulaşabileceğini iddia etmektedir (Taylor, 1993: 321). Taylor için, modern epistemolojinin bu iddiası, dünyanın neyse öyle olmadığını, onun her zaman bir anlam bağlamı içinde anlaşıldığını gösteren Heidegger'le birlikte sarsılmıştır (Taylor, 1993: 333). Bu bakımdan Heidegger, bizi modern epistemolojinin köleliğinden kurtararak, epistemoloji eleştirisine de kapı açmıştır. Klasik epistemolojinin ve fenomenolojinin temel varsayımlarından olan özne-nesne ayrımını ortadan kaldırmayı amaçlayan Taylor'un epistemolojisi (Dreyfus, 2004: 52-55), hermeneutik bir içeriğe sahiptir ve sosyal bilimler, böylesi bir epistemolojiyle iş gördüklerinde, insan yaşamını daha insancıl kılan teoriler geliştirebilirler. Bu sosyal bilimler için, insanın gerçek özgürlüğünü yeniden temellendirmek zorunlu bir görevdir. Çünkü modern epistemolojinin özneyi nesneden ayırarak, bireyi hapsettiği "demir kafes" ve araçsal aklın yaşamı araçsallaştırması, modern özgürlük anlayışında bir düşüşe neden olmuştur.

Bireysellik ve araçsal akıl, özgürlüğü ortadan kaldırmamışsa da onda bir çöküşe neden olmuştur. Bu nedenle, "insanları 'kendi içine kapalı' bireylere dönüşmüş bir toplumda, [artık] çok az kişi öz-yönetim faaliyetine aktif olarak katılmayı istemektedir. [Çünkü] yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştığı sürece herkes evinde oturup, özel yaşamının keyfini çıkarmayı yeğlemektedir" (Taylor, 1991: 9). Taylor için, bu durum, insanların birlikteliğini, "ortak bir amaç oluşturamayan ve ona yönelme olanağını aramayan" bir halka dönüştüreceği için, bir tür despotluk tehlikesi içermektedir (Taylor, 1991: 112).

> Parçalanmış bir toplum, üyelerinin içinde bulundukları siyasal toplumla kendilerini özdeşleştirmekte gittikçe daha çok güçlük çektiği toplumdur. Bu özdeşleştirme eksikliği, insanların toplumu salt araçsal bir gözle gördüğü, atomcu bir bakışı yansıtabilir. Aynı zamanda atomculuğu kalıcılaştırabilir; çünkü etkin bir ortak hareketin olmaması insanları kendisine döndürmektedir (Taylor, 1991: 117).

Bireyüstü ortak amaçlar, ortadan kaldırıldığında, toplumsal düzen de bireysel mutluluk için dönüştürülebilir ve müdahale edilebilir bir yapı olarak anlaşılacaktır. Küçük grupların ya da bilinçli bireylerin her direnişi, "demokratik politikanın çarklarınca" ezildiğinden, bireyselliğin ve araçsal aklın modern toplumda yarattığı "demir kafes", bir umutsuzluk hissi yaratmaktadır. Taylor'a göre oysa her zaman insanın "kendini belirleme özgürlüğü" olduğundan, "gerçekte tutsak değilizdir (Taylor, 1991: 98-99). Bu nedenle, Taylor'a göre, modernliğe ilişkin tartışmada, asıl can alıcı soru bireylerin özgürlüğünün olanaklı kıldığı ahlaki seçimlerin doğası olmalıdır ve öyle ki bu, modernliği yüceltme ya da ona karşı çıkma bu sorununu gölgelememelidir (Taylor, 1991: 12). Modernliğe ilişkin sorgulanması gereken tek şey, bir fenomen olarak tek bir modernlik biçimini kabul etmez zorunda olup olmadığımızdır. Batı modernliğinin temelinde ahlak düzenin egemenliği, başka bir biçim modernliğin olabileceğini düşünmemizi engellese de (Taylor, 2004: 2), Taylor, Batı modernliğini, modernliğin sadece iyi bir biçimi olduğunu düşünerek başka modernlik biçimlerinin de elbette olabileceğini işaret etmektedir. Önemli olan bireyin kendi kendisini kavrayışına ve kendi kendisini var etmesine olanak tanımaktır. İşte modernlik ideali budur (Taylor, 2004: 1-2).

Taylor'a göre köklerinde yer alan ve merkeze bireyin refleksiyonunu koyan kavrayışında sorun olmasa da Batı modernliği, onun toplumsal imgelemi, kendisini üstün görme tehlikesi içerdiğinden, zulme kapı açabilen karanlık bir yöne sahiptir. Marxist bir anlamda, Batı modernliğinin toplumsal anlayışını bir ideolojiye dönüştüren şey budur (Taylor, 2004: 182-183). Başka bir ifadesiyle, modernliği, bürokratik devlet, piyasa ekonomisi ve teknolojinin yaygınlaşmasıyla tanımlamak, dünyayı tek bir biçimde kavrama yanılgısını olacaktır. Taylor için bu tehlike ancak Avrupa'yı taşralaştırmakla bertaraf edilebilir. Bu da toplumsal imgelemin Avrupa modelinin bir ilk olduğu ancak yegane biçim olmadığını kabul etmek demektir. Avrupa, "[…] umut ettiğimiz çok biçimli dünyanın bir taşrası olarak" anlaşılmalıdır. "Asıl pozitif çalışma, karşılıklı anlamanın inşası bundan sonra başlayabilir" (Taylor, 2004: 195-196). Gerçekten bireyleri self-refleksiyonuna ve başkasına yönelik tanımayı olanaklı kılan bir etik ve politik anlayış, modernliğin Batı modelinin tek biçim olmadığını kabul etmekle kurulabilir. Ancak Taylor başka bir yerde, Marxist anlayışla arasına mesafe koymak pahasına kendi kendisini çelerek, Marxizmin üretim biçimini değiştirme amacını boş bir

umut olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre sanayi toplumunun piyasa mekanizması ve ekonomik verimlilik, özgürlük için kaçınılmaz bir koşuldur (Taylor, 1991: 109-110). Yine de ona göre, "piyasayı yok edemeyiz ama kendimizi tümüyle piyasalara göre de ayarlayamayız. Piyasaları sınırlamanın bedeli yüksek olabilir, ama hiç sınırlamamak da öldürücüdür" (Taylor, 1991: 110-111).

Taylor için karşılıklı anlamanın inşası, bireyi kendisine dönük kapalılığını aşarak, onu diğer bireylerle ve toplumla ortaklaştıracaktır. Böylesi bir ortaklık modern bir idealdir. Çünkü modern idealde önemli olan, karşılıklı saygı ve hizmettir. Başka bir deyişle, modern siyasi bir toplumun olmazsa olmazı, bireylerin ortak bir çıkar için birbirlerine hizmet etmeleridir ve bu hizmet, bireyin haklarının savunulması bakımından önemlidir. Taylor için özgürlük, bu hakların merkezindedir ve "siyasi toplumun onunla bağlayıcı bir ilişkiye girenlerin rızasıyla kurulması şartı, özgürlüğün önemini açıkça göstermektedir" (Taylor, 2004: 20-21). İşte modern bir imgelemin can alıcı noktası, her bir bireyin haklarını ve özgürlüğünü eşit derecede koruma sorumluluğudur. Taylor için toplumsal imgeleme, modern bireyin kendi varoluşunu imgeleme biçimidir (Taylor, 2004: 23). Taylor, sıradan insanların kendilerine ve içinde yaşadıkları toplumsal biçime ilişkin refleksif düşünceleri, çoğunlukla teorik olmadığından, bu refleksif düşünceleri imgeleme kavramıyla ifade etmektedir. Taylor'a göre işte bu refleksif düşünceler, bireylerarası ortak pratiklerin meşruiyetini olanaklı kılmaktadır (Taylor, 2004: 23). Modern toplumsal imgelemin ortaya çıkışı, yani birey öncelikli sivil bir toplumsal yaşamın ortaya çıkışı, ekonomiyi dönüştürmüş ve kamusal alanı ortaya çıkarmış olsa da (Taylor, 2004: 69-82), modern toplumsal imgelemin *ilerleme*, *devrim* ve *ulus* gibi anlatı tarzlarına (Taylor, 2004: 175-183) aldanmayarak, bireyin refleksiyonu yeniden öne çıkarılmalıdır. Çünkü self-refleksiyonla oluşan bireyin kendisine yönelik hassasiyeti, "toplumsal yaşamımızı oluşturan ortak pratikleri yerine getirmemizi sağlayan ortak anlayışı" içermektedir (Taylor, 2004: 24). Daha açık ifadesiyle, kendi kendimizi var etme pratiğimiz, her zaman bir ortaklığı varsayan anlamayı gerektirmektedir. Bu nedenle, bireyin refleksiyonuna yoğunlaşacak olan bir modernlik eleştirisi, ancak hermeneutik bir temelde, insani bir etik ve politik teori ortaya koyabilir. İşte Taylor'un *sahicilik etiği* ve *tanınma politikası*, bireyin refleksiyonunu öne çıkaran hermeneutik bir kavrayışın sonucudur. Başka bir deyişle, Taylor, insanın kendisini yorumlayan dilsel bir

varlık olmasını temel alması bakımından, Hermeneutik Geleneğe bağılıdır (Smith, 2004: 30-32).

Taylor'un sahicilik etiği ve tanınma politikası, toplumsal varoluşta bireyin kendi olması özgürlüğüne öncelik veren anlayışlardır ve bu nedenle, Taylor'un "büyük kopuş" dediği şeyi tamamlamaktadırlar. Ona göre "büyük kopuş", toplumsal varoluşumuzu, "artık ilahi bir ahlak anlayışının" değil de bireyi birey olarak öne çıkaran "liberal ahlak anlayışının belirlemesidir". İlahi ahlak anlayışında, "dinsel eylemlerin baş faili toplumsal gruptu veya grup adına hareket ettiği kabul edilmiş, daha uzmanlaşmış bir faildi. İlk dönem dinlerinde, Tanrıyla toplum olarak ilişki kuruyorduk" (Taylor, 2004: 52-53). Oysa artık toplumsal fail, bireydir. Öyle ki, "şunu yapsaydım acaba nasıl olabilirdim?" gibi bir soruyu kendimize sorabiliyor olmamız, bireyin toplumsal özne olduğunu göstermektedir. Çünkü ilahi ahlak düzeninde, böylesi bir soruyu sormak imkansızdır. Kimlik sorununun modern bir sorun olması da bundan kaynaklanmaktadır. Kendimizi bir toplum içerisinde bir baba ya da bir oğul olarak tanımlarız (Taylor, 2004: 64-65), kendimizi böyle tanımlama biçimimiz, toplumla ayrılmaz bir bağa sahip olduğundan, "topluma gömülmüş olmak" bir kimlik sorunudur (Taylor, 2004: 54-55). Birey ancak kendisini farklılaştırarak kendisi olduğu zaman bir kimlik sahibi olabilir.

> Taylor, bireyin önceliği ile toplumun önceliğini yer değiştirmektedir. Bu, bireylerin, onları şekillendiren toplumsal gücü tanımlamalarının, bütün bireylerin toplum tarafından belirlendiğini iddia etmek değildir. Daha ziyade, toplumcu bir bakış açısıyla [söylersek], toplumun değerlerine, gelenek ve göreneklerine eleştirel bir tavır takınan bireyin liberal ideali, eleştirel akıl yürütmeye ve özgür düşünmeye değer veren ve onu yücelten daha geniş bir kültür tarafından olanaklı kılınan bir konumdur. Taylor burada, topluma bağlı olmak gerçeğinden hareketle, bireysel kimliğin temel bir görünümünü dikkatlere sunmaktadır (Abbey, 2000: 105).

Asıl üzerinde durulması gereken sorun, bireysel kimlikleri oluştururken, kullanılan ahlaki güçtür. Başkasının ahlaki görüşüne ve yaşam idealine saygı, liberal bir ilke olsa da rölativizm tehlikesi içerdiğinden, bir ortaklaşmamaya ve duyarsızlaşmaya neden olabilmektedir (Taylor, 1991: 17-19). İşte Taylor için etiğin temel alacağı bir *sahicilik ideali*, bu tehlikeyi ortadan kaldıracaktır. Çünkü sahicilik ideali, bireysel ahlaki tutumları ve davranışları tartışılabilir kılacaktır ki, bu tartışmalar, bir sistem olarak kapitalizmin aslında bireyi hapsetmediğini göstermek bakımından önemlidir (Taylor, 1991: 23). Bütün niyetini böylece belli eden Taylor için, sahicilik ideali, kendi

kendimizle kuracağımız ahlaki ilişkinin sahici olmasını talep etmek demektir. Liberal aydınlanmacı ilke gereği, "insan, kendi kendini belirleme özgürlüğüne" sahiptir ancak sahicilik ideali, gereği, her türlü dışsal dayatmaya boyun eğmeyerek kendi kendisini sahici bir şekilde ifade de etmelidir (Taylor, 1991: 27). Sahicilik ideali, liberal ilkenin tamamlayıcısı olduğundan, "görece yeni ve modern topluma özgüdür" (Taylor, 1991: 25). Liberal ilkenin gerektirdiği, liberal özgürlük, kendimizi merkeze konumlandırırken, sahicilik ideali, kendimizi keşfedip ifade etmemizi gerektirmektedir. Bu bakımdan sahicilik ideali belirli bir ahlak anlayışını ve yaşam tarzının özgürce benimsenmesini ve gerçekleştirilmesini işaret etmektedir (Taylor, 1991: 81-82). Özgürce benimsenen ahlak anlayışına ve yaşam tarzına sadık kalmazsa, yaşam da ıskalamış olacaktır. Kendi kendisine sadık kalmayan biri de ortak bir anlayışa ulaşamaz. Çünkü "hiçbir ahlaki talebi tanımayan biriyle doğru ve yanlış hakkında tartışmak, çevremizdeki algı dünyasını kabul etmeyen biriyle empirik konuları tartışmak kadar olanaksızdır" (Taylor, 1991: 32).

> Yalnızca şimdi bağlantı kurmamız gereken kaynak kendi içimizde gizlidir. Bu, modern kültürün kapsamlı öznel dönüşümünün bir parçası, kendimizi içsel derinliği olan varlıklar olarak değerlendirdiğimiz yeni bir içedönüklük biçimidir (Taylor, 1991: 26).

Bu yeni içedönüklük biçimi, özgünlüğü ifade ettiğinde, öz-yorumlayıcı hermeneutik özneyi, sahicilik etiği üzerinden ahlaki bir özneye dönüştürmektedir. Çünkü kendimize ilişkin yorumumuz, kendimize karşı dürüst olma sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir (Smith, 2004: 42-43). Bu anlamda sahicilik idealinin ahlaki gücü reddedilemez (Taylor, 1991: 17, 22-23).

> Kendime karşı dürüst olmam demek, kendi özgünlüğüme karşı dürüst olmam demektir ve onu yalnız ben berraklaştırıp keşfedebilirim. Onu berraklaştırırken aynı zamanda kendimi de tanımlarım. Tamamen benim olan bir potansiyeli gerçekleştiririm (Taylor, 1991: 29).

> Kendimizi tanımlayan şeyin, özgünlüğümüzün içerdiği şeyi belirlemek olduğunu anladığımızda, önemli olan şeyin ne olduğu duygusunu temel almamız gerektiğini görürüz. Kendimi tanımlamam demek, başkalarından farkımda anlamlı olan noktayı bulmam demektir (Taylor, 1991: 35-36).

Taylor için, öznenin kendisini zamanda nasıl açtığını kavramaksızın, öz-anlama ya da öz-yorumlamanın ahlaki boyutu anlaşılamaz. Başka bir ifadeyle, hermeneutik özne,

zamansallık, sadece bir geçmişe ait olma değil aynı zamanda şimdide yaşamak ve kendisini geleceğe taşımak olarak anlaşıldığında, ahlaki bir özneye dönüşebilir (Smith, 44-45). Öznenin zamansallığı nedeniyle, onun kendisine ilişkin öz-anlayışı ya da öz-yorumu tarihsel olsa da, her öz-anlayışta ya da öz-yorumda beklenen şey, kendi kendisine karşı dürüst olmasıdır. Bu nedenle, Taylor'un sahicilik etiği, öznenin tarihselliğinden ziyade onun özne olmasının zamanüstü bir koşulunu ifade etmektedir. Bu bakımdan onun etik teorisi, herkes için geçerli bir ilkeyi dayandırmayı amaçladığı meta-etik bir konuma sahiptir (Abbey, 2000: 10). Sahicilik etiği, bireylerin kendilerine karşı öz-anlayışlarından ya da öz-yorumlarından oluşan ahlaki anlayışları, ortaklaşmasının koşulunu ifade etmektedir. Ancak Taylor için bireylerin ahlak anlayışlarını ortaklaştıran şey dildir. Dilin bireyleri ortaklaştırması, ahlaki anlayışları da tartışılabilir kılmaktadır ve ancak böylesi tartışmalarla, toplumsal imgelemimizi dönüştüren ve biçimlendiren ahlaki düzen (Taylor, 2004: 28-29), *paylaşılan bir iyi*ye dayandırılabilir. Ahlaki anlayışlarda, bireyin kendi kendisini anlamasını yükseltecek rasyonel değişiklik (Taylor, 1995: 36), böylesi tartışmalarla gerçekleşebilir.

> […] Günlük anlayışlarımıza meydan okumaya çağıran bir çeşit teori vardır. Bu çeşit bir teori, paylaşılan iyiler olarak adlandıracağım şeye işaret etmektedir. İnsanların bir şeye ilişkin ortak bir ilgiye sahip olabildikleri yerde, 'paylaşılan iyi' ifadesiyle, çakışan iyiden daha farklı ve güçlü bir şeyi kastediyorum. Bir şeyi, iyi yapan kısım özellikle paylaşıldığında, yani ortak bir biçimde rağbet edildiğinde ve değer verildiğinde, bir iyi paylaşılır (Taylor, 1985b: 96)

Taylor'a göre, "pratik akla dair modern kavramlarımız, ahlaki bir şüphecilik" tarafından şekillendirildiği için (Taylor, 1995: 34), ahlaki tutumların nesnel bir koşulu olmadığı düşünülmektedir. Taylor'un 'paylaşılan iyi' kavramı, öncelikle bu düşünceyi çürütmek amacındadır. Çünkü ahlaki bir eylem, her zaman verili bir eylemdir ve "verili bir eylemi anlamlandıran arka plan geniş ve derindir" (Taylor, 2004: 28). Bu genişlik ve derinliğe aldanarak, ahlaki bir eylemin nesnel bir koşulu olmadığını söylemek, yanılsama olacaktır. Ahlaki eylemin mutlak temeli, mutlak iyidir ve bu iyi, ancak bir ortaklıkta aranmalıdır (Mulhall, 2004: 118). Ahlaki bir eylemin her zaman verili olması, bireyin tarihsel varoluşunu ifade eden bir ufku gerektirmesidir ve Gadamer'in doğru bir biçimde ortaya koyduğu ve Taylor'un kabul ettiği gibi, ufuklar bir seçimle ya da tercihle elde edilmezler aksine verilidirler (Taylor, 1991: 39). Açık bir deyişle, insan kendisine verili bir ufuk dahilinde, kendi özgün öz-yorumuyla kendisini ifade eder, ama onun bu

ifadesi her zaman ona verili ufku yansıtmaktadır. Modern ahlaki düzende olması gereken, bu öz-yorumları tartışarak, ortak bir iyiye dayandırmaktır. Ancak bu şekilde, hermeneutiğin amacı olan ortak anlayışa ulaşma çabası, ahlaki bir boyut kazanabilir. Taylor'a göre, modern toplumsal yaşam için, ortak bir anlayışı ifade eden bu paylaşılan iyiler, toplumsal normlara yansıtılmalıdır (Taylor, 1985b: 101), bu da onları bir teori aracılığıyla tanımlamayı gerektirmektedir (Taylor, 1985b: 107). Taylor, Rorty'nin sosyal bilimleri bir umut olarak tanımlama biçimine paralele olarak, sosyal teorilere bu rolü biçmektedir. Ona göre sadece bir öz-tanım değil de aynı zamanda pratiğin merkezinde yer alan *iyi* ve *norma* ilişkin bir açıklama olan (Taylor, 1985b: 109) "teori, pratikleri sarsmaktan ya da onları güçlendirmekten daha fazlasını yapabilmektedir. Kurucu normların bir yorumunu ortaya koyarken, onları uygulama biçimimizi biçimlendirebilmekte ve dönüştürebilmektedir" (Taylor, 1985b: 99). Teori olarak "ortak anlayış, çürütülemez". Çünkü ne sadece 'Ben' için ne de sadece 'Sen' için bir şeyi belirlemektedir, aksine 'Biz' için bir şeyi belirlediğinden, aslında bizi bir birliğe dönüştürmektedir (Taylor, 1995: 139). Bu anlamda "teorileştirme", esasında pratik bir etkinliktir ve bu pratiğin açık kılınması, teorinin geçerliliği sorununa da yanıt verecektir. Bu ancak kendi "teorileştirme" pratiğimize ilişkin refleksif bir sorgulamayla olanaklıdır (Taylor, 1985b: 91).

Taylor için 'Ben', kaçınılmaz sınırlara sıkışmış değildir. 'Ben' ancak kendi sınırları içerisinde iyiye yönelip, bu yönelimini somut davranışlara ve alışkanlıklara dönüştürebilir. Bu ahlaki tutum ya da alışkanlık, sadece dünyayı açıklama biçimi değil, aynı zamanda 'Ben'in kendisini anlamasının aracısıdır. Açık ya da örtük olsun bu ahlaki tutum ya da alışkanlık, 'Ben'in gerisindeki resimdir ve 'Ben' onsuz olamaz (Elshtain, 2004: 128). 'Ben' kendisini ancak 'ortaklaşma aracı' (common agency) olarak kavrarsa, gerisindeki bu resmi, toplumsal bir pratiğe dönüştürebilir (Taylor, 2004: 165). Bu nedenle Taylor için, self-refleksiyonu ifade eden toplumsal imgelem, "hem aktif hem de tefekkür (contemplative)" halindedir (Taylor, 2004: 167). Yani self-refleksiyon aracılığıyla modern birey, bir yandan kendisini bir iyiye göre içten belirlese de, diğer yandan dilsel ifadelerle bu keşfini bir anlatıya dönüştürmek zorundadır. Kendimizin ne olduğunu ancak yaşamımızı anlatarak elde edilebilir (Taylor, 1991: 58-59). Yaşamın anlatıya dönüşmesi, yine yaşamın bir zorunluluğudur. Çünkü yaşam, her bir bireyi, kendisini, kendi özgünlüğüne göre belirlemesi için, ötekilerle bir ilişkiye ve onlarla

ortaklaşmaya zorlamaktadır. Bu nedenle yaşamın temel karakteristiği diyalojik olmasıdır (Taylor, 2001: 33-34). Herder'i referans alan Taylor'a göre, anlatısallığı olanaklı kılan dil, "şeyleri tasarlayan bir kelimeler düzeni demek değildir; daha ziyade o, refleksif farkındalığın aracıdır. Biz bu refleksiyonu ancak konuşmada gerçekleştirebiliriz. Konuşmak, bu yeteneğin sadece ifadesi değil, aynı zamanda onun gerçekleşmesidir" (Taylor, 1985a: 228-229). 'Ben' kendisini ve dünyayı dille kavradığından diyalojik bir öze sahiptir (Taylor, 1995: 173; Abbey, 2000: 56, 67). Bu bakımdan benin öz-yorumu, başkalarının ona ilişkin yargılarını ya da onu tanıma biçimini gerektirmektedir. Yoksa insan "demir kafes" için, ötekilerden yalıtılmış bir şekilde kendisini yorumlayamaz. İşte Taylor, sahicilik etiğini, tamamlayan bir anlayış olarak "tanınma politikasını" bu zorunluluktan hareketle temellendirmektedir. Buna göre bir insan ancak *sahici* davrandığında, *tanınmayı* talep edebilir. Diyalojik bir doğaya sahip olduğumuz için, kendimizi kavrayış biçimimiz, başkasıyla bir iletişimi zorunlu kılmaktadır. Başkasının bizi biz olarak tanımasını gerektiren bu iletişim, yeri geldiğinde kendi derin inançlarımızın gücünden kurtulup, başkasının inançlarını anlayışla karşılamayı zorunlu kıldığından bir tölerans sorununu içermektedir (Elshtain, 2004: 137).

Başkası tarafından tanınma talebine çoğunlukla Ricoeurcu ifadesiyle dostlarımız tarafından belirlenme isteği eşlik etmektedir. Taylor'a göre, öyle ki, kimliğimizin sevdiğimiz insanlar tarafından belirlenmesini engellemek, çoğunlukla acı verebilmektedir (Taylor, 1991: 35). Çünkü "bu ben değilim" dediğimiz bir anda, bir dostun tavsiyesine kulak asmamak, bir öz-güvenden ziyade sorunlu davranışlara neden olabilmektedir. Taylor'un ifadesiyle, "tanımama ya da yanlış tanıma, zarar verici olabilir, insanı çarpıtılmış ve indirgenmiş sahte bir varoluşa hapsederek baskıya dönüşebilir" (Taylor, 1995: 225). Bu hapsedilmişlik durumundan kurtulmak, insani saygının ya da haysiyetinin bir gereği olarak insanları hak ettikleri biçimde tanımayı gerektirmektedir (Taylor, 1995: 226). Bu benliğimizin başkasına karşı sorumluluğudur (Taylor, 1985a: 15). Bu sorumluluk, yani başkasını hak ettiği gibi tanıma zorunluluğumuz, self-refleksiyonumuzun eleştirel işlevinin koşuludur. Çünkü Self-refleksiyonla ulaştığımız öz-bilinç, sadece kendimiz için iyi olanın farkında olmak demek değildir, aynı zamanda onlara körce bağlı olmamaktır, yani onlara gerektiğinde mesafe alabilmektir (Pinkard, 2004: 195-196). Böylesi bir mesafe alma, başkasını

tanımayı, yani onun öz-yorumu olan ahlaki değerlendirmelerinin de en az benim ki kadar doğru olabileceğini kabul etmeyi gerektirmektedir. İşte 'Ben', ancak bu gereği yerine getirdiğinde, kendi önyargıları ve tepkileriyle yüzleşebilir (Kerry, 2004: 95).

Ahlak konusunda, neyin daha arzulanabilir olduğunu bize söyleyen refleksiyon (Taylor, 1985a: 23-24), insanın kendisine ilişkin radikal bir değerlendirmeye dönüştüğünde, ona bir tanınma isteği ve sorumluluk yüklemektedir (Taylor, 1985a: 42-43). Taylor'un buradaki vurgusu, kesinlikle bu değerlendirmelerin, tartışmanın ötesinde olduğuna yönelik değildir. Aksine bir kimse, kesin ve güçlü bir öz-değerlendirmeye sahip olduğunda bir tartışmaya katılarak başkasını eleştirebilir. Bu eleştiri başkasıyla karşılaşmadır ve ancak böylesi bir karşılaşma, bizim hatalı olduğumuzu gösterecek olan yeni bir refleksiyonu harekete geçirerek, ahlaki bilgeliğe olanak sağlayabilir (Mulhall, 2004: 108). Bu öz-değerlendirmeler bireyin kendisi için iyi olanı amaçladığından ve bu nedenle değişebildiklerinden, pragmatik değerlendirmelerdir. Bu bakımdan, "uygarlığımızdaki faydacı tutum, bizi, karşıtlıkların niteleyici dilini terk etmeye teşvik etmektedir. Elbette bu, değer biçen güçlü dilimizi bir yana bırakmak demektir, çünkü onun terimleri karşıtlıklarca tanımlanmıştır. Bu, bizi, sorunları niteleyici-olmayan bir dile yansıtarak yeniden tanımlaya teşvik edebilir" (Taylor, 1985a: 21). Açık ifadesiyle, açık bir karşıtlık taşıdığından başkasını ya da toplumu, kendi dilimizde anlayamayız. Anlamayı, ancak kurulacak ortak bir dil olanaklı kılabilir (Taylor, 1985b: 125-126). Dilden kullanılan sözcük dağarcığı anlaşıldığında Taylor'un bu tespiti yerinde hermeneutik bir tespit olarak görülebilir. Taylor dilin buna olanak verdiğini, Herder üzerinden açıklamaktadır. Çünkü "dil hislerimizi sadece anlatmamakta, onları daha açık kılmakta ve tanımlamaktadır […], böylece onları dönüştürmektedir" (Taylor, 1985a: 71). Herder'in gösterdiği gibi, insanın kendisini sahip olduğu kültür içerisinde anlaması, başka kültürlere empatiyle yaklaşmasına bağlıdır. Bu nedenle, kendimize meydan okurken, hislerimizi tanımlayarak onları dönüştüren, ön-anlayışımızın diline de meydan okuyabilmeliyiz (Taylor, 1985b: 125). Ancak bu, "başka bir kimsenin öz-anlayışının dilini kavrarken, [bizi], etnik merkezli bir yansıtma biçiminden koruyacaktır" (Taylor, 1985b: 126).

Taylor'a göre empati, ortak bir anlayışa ulaşmak için yararlı olabilir ama ortak bir anlayışta zorunlu olarak içerilen bir koşul değildir (Taylor, 1985b: 117), çünkü

anlamayı araçsallaştırma tehlikesi içermektedir (Taylor, 1989: 499-500). Açık deyişle, empatinin anlama sürecinden zorunlu bir koşul olarak öne çıkarılması, Gadamer'in doğru bir şekilde gösterdiği gibi, tarafların kendi öz-anlayışlarının önemini silikleştirecektir. Sadece tarafların kendileri olarak katıldıkları bir tartışma, ortak bir anlayışı amaçlayabilir. Taylor'un bu konuda vurguladığı şey, anlamada, tarafların kendi niteleyici dillerini bir yana bırakarak, ortak bir dil kullanmaları gerektiğidir. Çünkü "kendi düşünme ve eyleme biçimimizi, her zaman yegane makul yol olarak görme eğilimindeyizdir. Bu tam olarak, etnik merkezli bakışın içerdiği şeydir. Başka toplumları anlama, bizi bu konuda sarsmalı ve öz-anlayışımızı değiştirmelidir" (Taylor, 1985b: 129). Yaşadığımız çağın ahlaki sorunlarını yaratan, modern benliğin sıkıntısı (Taylor, 1989: 521), işte bu etnik merkezli bakış açısıdır. İşte kurucu öz-anlayışımızı belirtmekle kalmayıp onu eleştirip düzelten (Taylor, 1985b: 94) toplumsal teorilerin geçerliliği, onları etnik merkezli bu bakış açısını bertaraf edip etmediğine bağlıdır. Etnik merkezli bakış açısı, araçsal yaşamı ile günlük yaşamı öylesine iç içe geçirmektedir ki, öz-sorumlu özgürlük ile insan hakları arasındaki ilişki silikleşmektedir (Taylor, 1989: 504). Gerçekten öz-sorumlu olan bir kimseden insan haklarına saygılı olması beklenir. Bir takım kurumsal pratiklerin bütünlüğü olan toplum, öz-tanımlamalar olarak bir öz-anlayış olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğinden (Taylor, 1985b: 93), birey etnik merkezli bakış açısını bırakıp, başkasını, kendisine özgü bir benliğe ve kimliğe sahip olan bir birey olarak tanımalıdır. Taylor için, her birey bunu başarabilir, çünkü insan öz-yorum yeteneğine sahip dilsel bir hayvandır. "İnsanın öz-yorumlayıcı bir hayvan olduğunu söylemek, sadece zorlayıcı bazı eğilimleri, kendisini refleksif bakış açısına göre biçimlendirmek demek değildir, daha ziyade, öz-yorumlarla kendisini kısmen olduğu gibi, […] kurmak demektir" (Taylor, 1985a: 72). Ahlaki bir varlık olduğu için de insan, öz-yorumlarını sahicilik ideali ve başkasını olduğu gibi tanıma ilkesi gereği, yeri geldiğinde değiştirebilmelidir. Ahlaki bir varlık olmak, "bir kimsenin kendi yaşam koşullarına ilişkin refleksif bir farkındalığı gerektirmektedir" ve refleksif olarak farkından olduğum şey, doğrularımın başka insanların doğrularıyla benzeşebildiğidir. Taylor'un insan dilsel bir hayvan demesinin nedeni, dilin böyle benzeşimlere olanak vermesidir (Taylor, 1985a: 103).

Nihayetinde insanları ortak bir anlayışa ulaştıran hermeneutik refleksiyonun etik ve politik boyutunu ortaya koymayı amaçlayan Taylor, bize insani bir yaşamın nasıl

yaşanması gerektiğini göstermektedir. Bunun için temel kabulü, bir kimsenin kendi öz-değerlendirmelerinin ve kendi farkındalığının evrensel olduğunu iddia etmemesi gerektiğidir (Abbey, 2000: 19-20). Bunun kabulü, politik olarak çoğulcu anlayışa olanak sağlayacaktır. 'Ben'in kendi kendisini mutlaklaştırmayan öz-farkındalığı, iyi yaşamları, çoğulcu bir toplumda birleştirebilmenin koşuludur. Çünkü böylesi bir öz-farkındalık, bireyin kendi yargılarına karşı sorumluluğunu beraberinde getirdiğinden, kendisine karşı sahici davranan bir kimseden başkasıyla uyuşması beklenir. Bu bakımdan kendimize ilişkin öz-yorumlarımızın özgünlüğü ya da bağımsızlığı, bizi başkasına ve topluma, epistemolojik bir açıdan dile getirmek gerekirse şeylerin kendisine açmaktadır. Bu nedenle Taylor'un realizm karşıtı olarak kabul edilemeyecek olan çoğulculuk anlayışının bize yüklediği görev, her bireyin kendine özgü bir kültüre ve anlayışa sahip olduğu ve gerçeklikle bu anlayış uyarınca ilişkiye girdiğini kavramak ve kabul etmektir (Dreyfus, 2004: 69-70). İnsanın kendi ahlaki anlayışı, epistemolojik olarak öncelikli ve ayrıcalıklı olsa da, yapılması gereken bu anlayışları reddetmek değil onları dinlemektir. İnsan olmanın onuru bunu gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, öznenin anlamayı amaçladığı şeyin kendi tarihsel özgün koşulları içinde anlaşılması gerektiğine yönelik hermeneutik kabul, Taylor için etik söz konusu olduğunda bir erdemdir. Gerçekten de Taylor, bu erdemin gereğini yerine getirmek için, "ahlaki tepkilerimizin dizgesine ve derinliğine yeniden bakmak konusunda bizi cesaretlendirmektedir" (Kerr, 2004: 93). Böylesi bir bakış, ahlaki dizgemizin öncelikli ve ayrıcalıklı olduğunu, fakat kesinlikle mutlak ve üstün olmadığını bize gösterecektir. Taylor'un tanınma politikası çerçevesinde düşünüldüğünde, demokrasinin mutlak bir ahlaki hak iddiasıyla uyuşmayacağı kabul edilebilir ancak, "ben bilincine" sahip bir kimsenin ya da bir kültüre sahip bir halkın, başka bir kimse ya da halk tarafından kabul edileme ve tanınma talebinin, mutlak bir talep olup olmadığı yanıt verilmesi gereken bir sorudur. Demokratik anayasalar, karşılıklı tanımayı garanti altına alsa da politik alanda söz konusu olabilen ortak amaçlar, bu tanınma politikasını bir sürtüşmeye veya kavgaya, yani bir zorlama politikasına dönüştürebilmektedir. Özellikle, eşitlik, kimlikler üzerinden kurulduğundan böylesi bir sürtüşme ya da kavga kaçınılmaz olmaktadır. Demokratik bir anayasa, kültürlerin ya da kimliklerin eşitliğini garanti altına alabilir ancak ahlaki olarak ancak benliklerin eşitliğinden bahsedilebilir. Kültür ya da kimliklerin eşitliği ile benliklerin eşitliği, demokratik bir toplumda birbirinden

ayrılamaz. Başka bir ifadesiyle, bir kimseye bir 'Ben'e sahip olması nedeniyle duyulan ahlaki saygı, onun ırkı ya da cinsel yönelimi nedeniyle bir aşağılamaya dönüşemez.

Sonuç olarak, insanın kendisini ve başkasını anlamasının hermeneutik olduğunu ve bu nedenle, bireylerin sahip oldukları ahlak anlayışlarının temelindeki iyinin değişebildiğini bize gösteren Taylor'un hermeneutik bakışı (Pinkard, 2004: 197-199), hermeneutik bilginin nesnel sınırlarına ilişkin kuşkucu bir bakıştır (Smith, 2004: 36-37). Bu bakımdan, hermeneutik köklerinden dolayı insan bilimleri, gerçekliğin teorik değil ancak pratik kavrayışında gerçek temellerini bulabilir (Smith, 2004: 35). Gerçekliğin pratik kavranışı, gerçekliği tanımlayan belirli bir dil anlayışını reddederek, gerçekliği farklı boyutlarla betimleyen dillerin çokluğunu öne çıkardığından, Taylor'un anti-epistemolojisi, gerçekliğe karşı çoğulcu bir dirençtir (Dreyfus, 2004: 79). Aslında Taylor'un bu direncinin yanında Apel'in dilsel ahlaki argümanları doğrulama yöntemi olarak geliştirdiği söylem etiği ya da Rorty'nin pragmatik doğrulama yönteminin geçerliliği üzerinden rölativizme vurgusu, "bir bilgi etkinliğinin geçerlilik sorunun artık dilsel bir sorun olarak görüldüğünü" göstermektedir. "Dile dönüş" olarak kabul edilen bu durum, hermeneutiğin bir başarısıdır ve Apel, Rorty ve Taylor bu başarının olası etik ve politik sonuçlarını gösterseler da konumuz açısında asıl üzerinde durulması gereken, onların bu başarılarının gerçekten Ricoeurcu bir ideal olan anlama ve açıklama arasındaki gediği kapatıp kapatamadığıdır.

Hermeneutik anlama, bir şeyi kendi başına kavrama amacında değildir, daha ziyade dil alanında olduğu için, bir şeyi bir şey olarak kavramaktadır. Bir şeyi bir şey olarak kavramak, zorunlu olarak, ön koşulları gerektirdiğinden, hermeneutik anlama, yorumların çokluğunu yaratmaktadır. Anlaşılan şey, tarihsel ve dilsel olarak olagelen bir şeydir ve bu nedenle, anlama sürecinde elde hazır bulunan, yani verili bir şeydir. Biz bu verili şeyi, bizim varoluşumuzla olan ilgisinde kavramaktayız. Bu bakımdan hermeneutik anlama, sadece verili olanı dönüştürmemekte aynı zamanda anlayan öznenin varoluşunu belirlemektedir. Hermeneutik anlamanın, "teorik bir etkinlik" olarak değil de bir *praksis* olarak görülmesinin nedeni olan bu kabul, hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevini tam olarak açıklayamamaktadır. Çünkü "anlama" ile "açıklama" arasında bir gedik açan bu hermeneutik kabul, anlayan öznenin kendi varoluşunu, teorik olarak açıklayamayacağı bir yeniden-yaratma praksisi olarak ortaya

koymaktadır. Gerçekten de *teori* ya da *teorileştirme* kavramı, bilimsel geçerliliği olan ve sınırları belirli bir bakışın beyanı olarak anlaşıldığında, *teori* ile *praksis* arasında bir farklılık kaçınılmaz olarak görülebilir. Oysa *teori* ya da *teorileştirme* etkinliği, Antik Yunan'daki ilk kullanımıyla, yani *theoria* olarak anlaşıldığında, teorinin aslında *praksis*'ten farklı olmadığı aksine bizzat o olduğu anlaşılacaktır. İşte bu nedenle, dönüşüme uğramamış *theoria* etkinliğiyle ilgisi kurulduğunda, *hermeneutik refleksiyon*un eleştirel işlevi çok daha açık hale gelecektir.

3.3. *THEORİA* ETKİNLİĞİ OLARAK HERMENEUTİK REFLEKSİYON

Eleştirel ya da aydınlatıcı bir unsur olarak refleksiyona verdikleri önem, Eleştirel Teori ve Hermeneutik Geleneği yakınlaştırsa da, 'Ben'in etkinliği olarak refleksiyonun nesnesiyle ilişkisi ve bu ilişki sonunda ulaşılan bilinç düzeyinin ve içeriğinin (reflectivity) dille olan bağı konusunda, her iki düşünce geleneği farklılaşmaktadır. Aslında hermeneutik sadece epistemolojik ve metodolojik bir temelde ele alındığında kaçınılmaz olan bu farklılık, Ricoeur'ün de gösterdiği gibi, aşılamayacak bir farklılık değildir. Gerçekten de hermeneutik refleksiyonu, Diltheycı yalın düzeyden daha yüksek bir düzeye çıkarma girişimi, yorum sorununu, nesnellik sorunuyla karşı karşıya bırakmaktadır. Anlama ile açıklama arasındaki farklılık aşıldığında, Eleştirel Teori ile Hermeneutiğin birbirini tamamlayan bilgisel modeller olduklarının kavranabileceğini düşünen Ricoeur'ün bu fikrini, Apel, Rorty ve Taylor gerçekleştirmeye girişmektedir. Ancak anlama ile açıklama arasındaki farklılığın aslında, *teori* ile *praksis* arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göremediklerinden, onların bu girişimleri, nihayetinde Analitik gelenek ile Hermeneutik Geleneği uzlaştırma çabasıyla sonuçlanmaktadır. Öyle ki, *teorik refleksiyon*un, insanın tekil durumlarla yetinmeyerek tümellere ulaşmaya çalıştığında ortaya çıktığını doğru bir biçimde kabul eden Rorty'nin, teorik refleksiyonun ortaya çıkışının, modern düşünürler için özel bir nedeni olmadığını düşünmesi son derece ilginçtir. Daha açık ifadesiyle, Rorty için, *theoria* etkinliğini gerçekleştirdiği söylenen zihinsel gözün "daha iyi bilgi" için vazgeçilmez olmasının, Yunan dilinden mi ya da ekonomisinden mi kaynaklandığı veya "isimsiz bir pre-sokratiğin boş bir fantezisi mi" olduğu sorusu boştur (Rorty, 1989: 38-39). Oysa bu dönüşüme yanıt vermek, *hermeneutik refleksiyonun* eleştirel işlevini ortaya koymak için

önemlidir. Rasyonellik probleminin hermeneutik bir açıdan ele alındığında, *theoria*'nın değil de *phronesis*'in sorunu olduğunu yine doğru bir şekilde gören Rorty'nin (Rorty, 1979: 317-320), Antik Yunan düşüncesinde ne oldu da *theoria*'nın *phronesis*'ten ya da *praksis*'ten farklılaştığı sorununu önemsiz görmesi, anlaşılması güç bir durumdur.

Anlama ile açıklama arasındaki farklığı aşmayı amaçlayan her girişim, *theoria* ile *praksis* arasındaki farklılığı aşmak zorunda olduğundan, Antik Yunan'daki bu farklılığın kökenine inmek zorundadır. Çünkü bilen özneyi, toplumsal ve dilsel koşullar içinde yaşayan bir özne olarak yeniden ele almak zorunda olan bu girişimler, "öznenin refleksiyonunun nesnesiyle kurduğu ilişkinin *seyir* mi yoksa *bir olma* biçiminde mi olduğu ve refleksiyon sonucunda ulaşılan anlam bağlamanın, refleksiyona tabi kılınan nesnenin *özüne* mi ait olduğu yoksa 'Ben'in yaşanmışlıklarının izlerini taşıyan bir *yeniden-yaratım* mı olduğu" sorularına yanıt vermek zorundadır. Hermeneutik temelli her etik ve politik kuramın zorunlu olarak karşılaşacağı bu problemler, klasik anlamda bilme etkinliğinin ve Ricoeur'ün bir mucize olarak nitelendirdiği iletişimin olanağına dair problemlerdir. Bu nedenle, bilme etkinliği olarak *theoria*'nın analizi, bu problemlere ışık tutabilir. Böylesi bir analiz, bilme sürecinde, öznenin self-refleksiyonunun rolünü de ortaya koyacağı için, Habermas'ın ifadesiyle bilgi ile kişinin kendine yönelik bilişsel ilgisinin birliğini gösterecektir. Bu anlamda, ancak, *theoria*'yı *praksis*'ten ayıran felsefi dönüşümü ortaya koymak, "bastırılmış bir diyalogun tarihsel izlerini süren" diyalektiği (Habermas, 1972: 315) olanaklı kılabilir. Çünkü "bastırılmış bir diyalogun tarihsel izlerini" süren diyalektik, bilginin oluşumundaki ideolojik öğeleri bertaraf ederek, bilen özneyi kendi özgürleşimci ilgisiyle karşı karşıya bırakarak, self-refleksiyonu olanaklı kılmakta (Çiğdem, 1997: 69) ve böylece aslında hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevini açığı çıkarmaktadır. Böylesi bir diyalektiğin koşulu, bilme etkinliğinin ancak, bir diyalog süreci olarak görülmesini zorunlu kılar ki, bilme etkinliğinin gerçekten bir diyalog olup olmadığı sorusu, *theoria*'nın felsefi dönüşümünün tarihsel izlerini sürmeyi gerektirmektedir.

3.3.1. *Theoria*'nın Kökeni ve Felsefi Dönüşümü

Bilimi, "gerçek olanın teorisi" olarak belirleyen Heidegger (Heidegger, 1977: 157), bu kabul temelinde bilimin gerçek olanla nasıl ilişkiye girdiğini sorgulamaktadır. Ona göre

bios theoretikos olarak insan, bir şeyin görünüşüne, dikkatlice bakma yeteneğine sahiptir. İnsanın gerçek olanla, bu doğal yeteneği sayesinde ilişkiye girdiğini düşünen Heidegger bunu, *theoria*'nın etimolojisiyle temellendirmektedir. *Theoria* sözcüğünü oluşturan, "Thea (tiyatro kelimesindeki gibi), dışa yönelik bir bakış, görünüş, bir şeyin kendisini içinde gösterdiği, bir şeyin kendisini sunduğu dışsal görünüştür. […] *Horao* ise bir şeyin altına üstüne dikkatlice bakma, onu yakından görmedir" (Heidegger, 1977: 163). Gerçekten de etimolojik olarak bakıldığında, *theoria*, "geniş bir bölgeyi kuşbakışı izlemek" olarak yorumlanabilir (Rorty, 1989: 96). Ancak bu durum, sadece, *theoria* sözcüğünün, modern teori kavramına dönüşmesinin etimolojik yatkınlığını ifade edebilir. Şüphesiz, *theoria* kavramının, modern teori kavramına dönüşmesi, sadece etimolojik bir yatkınlıkla açıklanamaz. Çalışmanın konusu açısından, *theoria* etkinliğinin kökensel anlam ve işlevinin nasıl bir dönüşüme uğradığı ele alınmalıdır. Çünkü hermeneutik anlamayı olanaklı kılan refleksiyonun, nesnesiyle olan ilişkisi, teorik bir ilişkidir ancak bu ilişki salt bir "izleme" etkinliği üzerine kurulu değildir. Hermeneutik refleksiyon, daha ziyade, nesnesini içselleştiren ve bunu gerçekleştirirken hem nesnesini hem de kendisini dönüştüren bir refleksiyondur. Bu bakımdan, modern teoriyle değil, dinsel ve politik bir etkinlik olarak *theoria*'yla ilişkilendirilebilir. Bu dönüşümün tarihsel izlerini sürmek, aynı zamanda, 'bilmek' ile "görmek' fillerinin özdeşlemesini ortaya koyacağından, dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*'nın, felsefi *theoria*'ya dönüşmesine de ışık tutacaktır.

Antik metinlerde *theoria* etkinliğini gerçekleştiren *theoros*, dini resmi bir şöleni izlemek üzere, kendi Polis'i tarafından görevlendirilmiş ve dolayısıyla kendi "tanıklığını" resmi olarak sunma zorunluluğuna sahip bir temsilciyi ifade etmektedir (Scullion, 2005: 121). Örneğin, Herodotos, Hippokrates'i, Olimpiyat oyunlarını "görmeye" (theoreontai) giden bir *theoros* olarak anar (Herodotus, 1975: 1, 59). Polis'in dinsel ve politik yapısını sürdürmenin asli unsuru olan (Nightingale, 2005: 151-152) *theoria* etkinliği, bir olayın ya da bir oyunun belli bir bağlamda izlenmesini ifade ettiğinden, bir *tanıklığı* (istoria) (Nightingale, 2004: 47-48, 51) ve bu tanıklığın aktarılma zorunluluğunu içermekteydi (Nightingale, 2004: 162-163). İşte *theoros*'un kendi yurduna dönerek tanıklığını aktarma zorunluluğu ve bu tanıklıktan *thaumata* (tanrısal görü) beklenmesi, *theoria* etkinliğinin felsefi *theoria*'ya dönüşmesini sağlamıştır.

Felsefi dönüşümün, *theoria*'nın anlamı ve işlevinde ne gibi bir değişeme yol açtığına geçmeden önce, dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*'nın nasıl bir anlam ve işleve sahip olduğu ele alınmalıdır. Krallıktan Polis'e geçişle ortaya çıkan toplumsal biçim, bir yandan 'rekabet' ve çatışma değerlerini taşırken, diğer yandan toplumsal birlik ve 'bir olma' duygusunu içermekteydi (Vernant, 2002: 45). Olimpiyat oyunlarının, dini şölenlerin ve *agora*'nın işlevi, tam olarak bu 'rekabet' ve 'bir olma' duygusunu birleştirmeleriydi. İşte dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, bu birleşimin tanıklığıydı. Bu bakımdan site devletleri arasındaki çatışmaları, "uyum" ve "bir olma" fikriyle dindiren reformcu gücün, *theoria* olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü resmi bir temsilci olarak *theoros*'un görevi, kendi devletinin kültürel kimliğini yaymak değil, daha ziyade, ulus kimliğinin bir parçası olmaktı (Nightingale, 2004: 41). Yine de kendi kültürel kimliğini dışarıda bırakmadan, yani kendi Polis'ini temsil ederek, *theoria* etkinliğini gerçekleştirmek zorunda olan (Nightingale, 2004: 44) *theoros*, kendisinden farklı ve yabancı bir şeyle yüz yüze gelerek, tanrısal olanı, sembol ve ritüel aracılığıyla yaşamaktaydı (Nightingale, 2001: 33). Bir kültür temsilcisi olarak *theoros*'tan (Nightingale, 2004: 40) beklenen de, karşılaştığı tanrısal hakikati, pratik yaşama aktarmasıydı (Nightingale, 2005: 163).

Demokrasinin doğuşuyla kutsallığın kamusallaşması, *theoros*'un anlamına, "belirli bir şeyi görmek ve öğrenmek için yolculuğa çıkan" kimseyi de katmıştır (Nightingale, 2004: 63-64) ancak bu, onun pratik işlevinde henüz bir dönüşüm yaratmamıştır. Yine de M.Ö. 4. yüzyıl filozoflarının "kültürel bir etkinlik olarak *theoria*'yı üstlenerek, kendi amaçları için" dönüştürmelerini sağlayan kutsallıktaki sekülerleşmedir (Nightingale, 2005: 151). Gezgin olan sofistler hem bu dönüşümün ürünü hem de önemli bir aşamasıdırlar. Bu dönüşümün ürünüdürler, çünkü amaçladıkları bilgelik henüz *praksis*'le özdeştir; dönüşümün önemli bir aşamasıdırlar, çünkü "erdem" ve "bilgelik" anlayışında önemli bir genişleme sağlamışlardır. Şüphesiz Antik Yunan'ın en eski bilgelik biçimi, kahinin başka bir dünyaya ait olanı bir *coşkunluk*la insanların dünyasına aktarma etkinliğidir. Bilgeliğin ilk biçimi olan bu "coşkunluk durumu", *theatron*'da izleyicinin seyir etkinliğiyle yerini bir "arınmaya" (katharsis) (Aristotle, 1987: 1449b) bırakmıştır. "Coşkunluk" ve "arınmanın" bu bağı, "bir yaşam yolu ya da bir araştırma yolu" olarak *philosophia*'nın doğuşundaki belirsizliktir. Antik Yunan filozoflarının bir yandan bilginin gücüyle iktidarı ele geçirme ve böylece toplumsal alanı dönüştürme

isteği ile "dünyadan el etek çekerek" ve özel bir bilgeliğin peşinde koşarak içsel bir kurtuluş arasında gidip gelmesi bu belirsizliktendir (Vernant, 2002: 56).

Bütün belirsizliğine rağmen, erdem olarak bilgelik, pratik yaşam becerisi olarak kabul edildiğinden, sofistlerin onun öğretilebilir bir şey olduğunu düşünmeleri ve öğretme iddiasıyla ortaya çıkmaları anlaşılabilir bir durumdur. Tüccar sınıfının aristokrasiye karşı, demokratik bir hamlesi olan erdemin eğitimle kazanılabilir bir şey olduğu kabulü, sözün ikna edici gücüne tutunmaktadır. *Theatron*'da sözün tanrısal gücüyle, kendi coşkularından arınan seyircinin kendi toplumsal konumunun farkına varması gibi, sofistlerin retoriği, bir kimsenin, sözün başkası üzerindeki ikna edici gücüyle kendi politik konumunu meşrulaştırmayı amaçlamaktadır. Bu da her iki durumda, Gadamer'in de ifade ettiği gibi *logos*'un "düşünme" anlamından önce "söz söyleme" anlamını içermesinden dolayıdır (Gadamer, 1989: 454; 1990: 458). Bu nedenle, bu dönemde hakikat arayışı, henüz sadece "bakış" ya da "bakma" üzerinden değil de "söz söyleme" üzerinden kurgulanmaktadır. Logos henüz mitten ayrılmamıştır. Hakikat arayışı ile söz söyleme arasındaki ilişki konusunda, aslında özet olarak şu söylenebilir: yaşam eğer bir hakikat arayışıysa, bu hakikat, Hesiodos'un da ifade ettiği gibi, Homeros'un şiirinde ve müziğinde ifşa olur (Hesiodos, 2010: 1, 5-30). Hesiodos ise onun sistematikleştirerek, donuklaştırır (Zeller, 2001: 37-38). Tragedyanın dinsel-politik özü olan mitin bir sembole dönüşmesiyle de hakikat bütünüyle yitirilmiştir. Çünkü tragedyanın bir sanata dönüşmesiyle, mit, hakikatin kendisi olmaktan çıkıp, bir araca dönüşmüştür. Simgesel bir açıklama modeli olarak mitlere başvuran Platon, bu dönüşümü tamamlamıştır ve böylece *mitos*'un yerini *logos*'un almasıyla bütünüyle yitirilen hakikat, Aristoteles'te oluşturulan, kurulan bir şeye dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle, Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, sofistlerin *praksis*'le özdeş saydıkları bilgelik (Nightingale, 2001: 26-27), Aristoteles'in teleolojik anlayışıyla, *praksis*'ten ayrılmıştır ve amacını kendi içinde taşıyan *theoria* etkinliğine dönüşmüştür. Bu dönüşüm felsefe yapma biçimini de değiştirmiştir. Örneğin Platon'a kadar neredeyse bütün filozoflar, söz söylemenin sahip olduğu gücün farkında olarak, felsefeyi "diyalogla" gerçekleştirmekteydi. Mitsel metaforlara sıklıkla başvuran Platon, felsefesini yazıya dökse de, *mitos* ile *logos* henüz tam olarak ayrılmadığı için felsefe yapmanın bu "diyalog" biçimini sürdürmüştür. Ayrılmanın bütünüyle gerçekleştiği Aristoteles'te felsefe yapma biçimi de bütünüyle

değişmiştir. Felsefe artık "diyalog"la değil, düz yazıyla gerçekleştirilen bir etkinlik haline gelmiştir.

Mitos'tan *logos*'a geçişi ifade eden bu dönüşümün önemli bir koşulu şüphesiz yazının kamusal alanda yaygınlaşması olmuştur. Dinleyici üzerinde etki bırakan sözün canlılığı ya da müzikal ahengi (Vernant, 1980: 206), yazıyla ortadan kaybolmuştur. Bir düşüncenin söz ya da yazı olarak ifade edilmesi arasındaki farklılık düşünmenin biçimini de değiştirmiştir. Söz söylemeden ziyade, yazı, sıkı örülmüş bir bağlamı ve ifadeyi zorunlu kıldığından, düşüncede birlik ve düzeni sağlamıştır (Vernant, 1980: 204-205). *Logos*'un söz söyleme anlamından mantıksal düşünme anlamına geçmesi, yine de tam bir kopma olarak değerlendirilmemelidir. Örneğin, Thales'in "her şeyin başlangıcı sudur" önermesinin bir hikâyeye dayanmadığı ve her şeyi tek bir ilkeyle açıklama amacını taşıdığı için *mitos*'tan farklı olduğu ve felsefeyi başlattığı kabul edilmektedir. Oysa Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi, çağlayan bir suyun kenarında oturan bir sanatçı, sudan fışkıran su perilerini, at siluetlerini görse ya da yaşlıların inlemelerini duysa ve "her şey sudan geldi" dese, Thales'ten ne farkı olurdu sorusu her zaman akılda tutulmalıdır. Bu bakımdan bir filozof olarak Thales'in bilme tarzını, bir tragedya yazarı olarak şairin bilme tarzından üstün kılan şey olsa olsa modern aklın bir ölçütüdür ki zaten felsefenin başlangıcı konusunda Thales, bugünün ölçütleriyle kabul edilen bir eşiktir. Oysa "henüz hiçbir şey yokken ne vardı?" sorusu ilkin mitsel düşünceyle yanıtlandığından (Vernant, 2001: 17), Aristoteles'in bu bilme biçimini Homeros'la başlatması tesadüf değildir. Çünkü Platon ve Aristoteles öncesi düşünürlerin, sevgi besledikleri bilgelik, mitik düşünmeden bütünüyle yalıtık değildir. Bu nedenle, Platon öncesi düşünürlerin "kendilerine özgü bir felsefe yapma" biçimleri vardır. Ancak Platon ve özellikle Aristoteles'le birlikte bu özgünlük kaybolmuş ve felsefe yapmanın tek bir biçimi ortaya çıkmıştır.

Hakikat arayışı konusunda "söz söyleme" ile "görme" arasında henüz bir ayrımın olmadığı aksine bir özdeşliğin olduğu dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, bu bakımdan *praksis*'le de özdeştir. Başka bir ifadesiyle, o zaten *praksis*'in kendisidir. Gezgin *theoros*'lar olan sofistlerin, kendilerine özgü pratik bir *theoria* etkinliğinde bulunmaları, bu özdeşliğin zorunlu bir sonucudur. Platon'nun devletinin idealiyse, yani filozofun bilgisinin mutluluk için kullanılması, Platon'da *theoria*'nın *praksis*'ten

ayrıldığını ancak bütünüyle farklılaşmadığını göstermektedir. Çünkü *theoria* ile *praksis* arasında artık bir özdeşlik değil dolaylı bir ilişki söz konusudur. Platon, "tanrısal dünyaları seyretmiş" bir kimsenin, "insan hayatının düşkün gerçeklerine inince şaşkın ve gülünç bir hale" düştüğünü söylerken (Plato, 1997: 517d) aslında tam olarak *theoria*'nın pratik yaşamla doğrudan örtüşmediğini ima etmektedir. Bu bakımdan ona göre *theoria*, *praksis*'le özdeş değil olsa olsa ona rehber olabilir. Diğer bir ifadeyle Platon'un dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*'yı, felsefi *theoria*'ya dönüştürmesi, theoria-praksis ayrımını başlatmış ve *praksis*'i, *theoria*'ya bağlamıştır. Böylece *theoria-praksis* ayrımının kökeninin, *theoria*'yı *phronesis*'in yerine geçirme dürtüsüne sahip Platon'un epistemolojik anlayışında olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır (Rorty, 1982: 164; Nightingale, 2004: 93). Platon'un epistemolojik anlayışı, böylesi bir dürtüye sahip olsa da *theoria*'yı bütünüyle *phronesis*'in yerine koymaz (Habermas, 1972: 301). Çünkü ona göre, insan bedensel bir yana da sahip olduğundan, *theoria* etkinliğinin yanı sıra haz yaşamı da insanı mutluluğa eriştirebilir. Felsefi *theoria* ile mutluluğu böylece ilişkilendiren Platon, *theoria*'yı amacını kendi içinde taşıyan en yüksek etkinlik olarak belirleyen Aristoteles'e belirgin bir yol açmıştır.

Hareket halinde olanın ya da olduğundan başka türlü olabilenin tanımının yapılamayacağını kabul etse de Aristoteles, Sokrates ve Platon'daki gibi Herakleitosçu bir dürtüye sahiptir. Ona göre değişmeden kalan şey, başka bir ifadeyle, olduğundan başka türlü olamayan şey, ancak en yüksek *theoria* etkinliğinin nesnesi olabilir. Bu etkinlik, zihinsel bir etkinlik olduğundan *praksis*'ten farklıdır ancak paradoksal bir biçimde mutluluğun da kaynağıdır (Aristotle, 2009: 1177b; Nightingale, 2001: 23, 41). En yüksek erdem olan *theoria*, *nous*'un tanrısal etkinliğidir ve "kendisine özgü bir haz taşır". Mutluluk, kendisini amaç edinen ve insan olarak gerçekleştirmek zorunda olduğumuz bu etkinliğe ilişkindir (Aristotle, 2009: 1177a-b). Böylece Aristoteles, *theoria* etkinliğinin amacını kendi dışında değil de kendisine içkin görerek, "bilmek için bilmek" anlayışını geliştirmiştir ancak bu etkinliği mutlulukla ilişkilendirmesi, *theoria-praksis* ayrımının pek de kolay gerçekleşmediğinin bir işareti gibidir (Nightingale, 2004: 188). Elbette Aristoteles'in *theoria*'yı kullanışsız (achreston) olarak ifade etmesi, kesinlikle onun yarasız ve değersiz olduğunu ima etmemektedir. Değer ve fayda bakımından insanı mutluluğa eriştiren tek etkinlik olması *theoria*'yı en yüksek etkinlik yapsa da pratik kullanım açısından o *phronesis*'ten bütünüyle farklıdır. Böylece

Aristoteles, Platon'un *theoria* ile *praksis* arasında kurduğu ilgiyi parçalamakta ve bu bakımdan onu aydınlanmış bir şekilde, geri dönülecek bir yolculuk olarak tasarlamamaktadır (Nightingale, 2004: 198). Aksine Aristoteles için *theoria*, amacını kendi içinde taşıdığından *praksis*'e öncülük etmez (Nightingale, 2004: 5-6). Çünkü eğer böyle olsaydı, *theoria* eyleme ilişkin olurdu ve bu durumda da *phronesis* gibi kendi dışından bir şeye gereksinim duyardı. Oysa kendi dışında bir şeye gereksinim duyması, *theoria* yaşamını bozacaktır. O insanın tanrısal yanını ifade eden ve bu nedenle mutluluğu amaçlayan saf bir etkinliktir (Aristotle, 2009: 1178b 5-30). Toplumsal yaşam söz konusu olduğunda, gerçek uzlaşma ve dostluk da, bu *theoria* yaşamını benimsemiş ve bu bakımdan "başkası için var olmayan" özgür kimseler arasında söz konusu olabilir. *Theoria* yaşamını benimsemiş bir kimse, Platon'daki gibi, bilgisinden dolayı değil, doğası gereği yönetici olacaktır (Aristotle, 1989: 1254a 20-35). "Bir kimseye ne bildiğinden dolayı değil, açıkçası ne olduğundan dolayı efendi denir" (Aristotle, 1989: 1255b 25-30). İşte bu, Platon'la başlayan ve Aristoteles'le tamamlanan, *theoria* etkinliğindeki dönüşümün bedelini göstermektedir. Çünkü *praksis*'ten bütünüyle farklı ve onun üstünde olan *theoria*, artık insanları *ortaklaştıran* pratik bir etkinlik değil, onları birbirinden *farklılaştıran* hatta birbirinden üstün kılan saf zihinsel bir etkinliktir. İşte çalışmanın konusu bakımından hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamı, onun saf zihinsel bir etkinlik olarak değil, *seyirciyi bireyselliği temelinde başkasıyla ortaklaştıran* kültürel bir etkinlik, yani *praksis*'le özdeş olan *theoria* etkinliği olarak kabul edilmesiyle ortaya konabilir.

3.3.2. Dini-Politik Bir Etkinlik Olarak *Theoria* ve Hermeneutik Refleksiyon

Toplumsallaşmış birey olan *theoros*'un etkinliğini Gadamer, festival metaforuyla açıklamaktadır. Festivale seyirci olarak katılmak, festivalin özüdür ve seyircinin varlığını belirleyen onun orada duruyor olmasıdır. "Seyretmek katılmanın biçimidir" (Gadamer, 1989: 124; 1990: 129). Seyirci festivale, "kendisi olarak" katılsa da onun seyir anında kendisini unutması gerekmektedir. Bu bakımdan dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, öncelikle bilinçli bir bilme etkinliği değildir, aksine seyircinin aktif olmadığı, kendisinden geçerek, kendisini seyrettiği şeye katan çileli bir yoldur (Gadamer, 1989: 124-125; 1990: 128). Seyircinin kendisini unutarak, seyre dalması, bu

etkinliğin başarısının koşuludur. Platon ve Aristoteles'le birlikte "şeylerin kendisini görme"ye dönüşen *theoria*, yine de çileli bir yol olarak kabul edilmeye devam etmiştir.

Bu dönüşümle, *theoria*, *praksis*'ten ayrılarak ondan farklılaşsa da her zaman bir yaşam biçimi olarak pratik bir kaygıyı ima etmiştir. Plotinos, Agustinus ve Aquinas gibi ortaçağ düşünürlerinde de, bir tefekkür yaşamı biçiminde bu ima sürmüştür. Şeylerin kendisinde tanrısal olanı gören ve düşünülür olan bu şeyi kavrayan *theoria* yaşamının gerçekliği tanıma biçimi sorunu Heidegger'e göre, Goethe'nin 'canlı doğa' kavramıyla çözülebilir. Çünkü canlı doğa, bize kendisini değil bir görünüşünü sunmaktadır ve biz bu görünüşe bakarak, şeylerin kendisine ulaşmak zorundayız. Heidegger için bu görünüş ya da temsil, doğanın yansıması olsa da, bizdedir ve bu nedenle "teorik bakış", "eve dönüş" gibidir (Heidegger, 1977: 179-180). İster dini-politik bir etkinlik olan *theoria* ister felsefi *theoria*, bir "eve dönüş" olduğundan refleksif bir boyuta sahiptir. Ancak refleksiyonun yaşamla ilgisi söz konusu olduğunda, felsefi *theoria*'nın saf zihinsel bir etkinlik oluşu, modern felsefeyle birlikte saf refleksiyona dönüşmüştür ve bu ilgiyi koparmıştır. Oysa refleksiyon, yani "eve dönüş" biçimindeki anlama ve kavrama, yaşamla ilgisinde özgürleştirici bir işleve sahiptir ve bu nedenle hermeneutik bir boyuta sahiptir. Açık bir deyişle, *theoria* etkinliğinin *praksis*'le özdeşliği, ancak onun özgürleştirici ya da eleştirel işlevi dikkatte alındığında kavranabilir (Gadamer, 1977: 18-21). Bu bakımdan modern felsefenin refleksiyonu saflaştırması, *theoria*'nın *mitos*'tan *logos*'a geçiş sürecinde, nesnesini bilgisel olarak belirleyen "bakış"la sınırlandırılmasının felsefi sonucudur. Öyle ki Ricoeur bile, artık refleksiyonu, "bir yıldız bulutu olan miti parçalayan" bir yetenek olarak görmektedir (Ricoeur, 1986: 9) ve "kendimle değil de kendimden önceki bir nesneyle başlayan" bu saf refleksiyonun, "eylem" ve "hislerimiz", yani kendimize ilişkin bir self-refleksiyonla uzlaştırılabileceğini düşünmektedir (Ricoeur, 1986: 5-6). Ona göre ancak bu şekilde, *anlama* ile *açıklama* arasındaki gedik kapatılabilir. Ricoeur'ün bu doğru tespiti, yani saf refleksiyon ile eleştirel refleksiyonun uzlaştırılabilmesi, ancak, ayrımın henüz olmadığı kaynağa gitmekle olanaklı olabilir. İşte bu kaynak, *mitos* ile *logos*, nesne ile hakikat ve en önemlisi *theoria* ile *praksis* ayrımının henüz söz konusu olmadığı, *theatron*'daki *theoros*'un *seyir etkinliği*dir. Komedya ve tragedyanın işleviyle ayrılmaz bir bağa sahip olan bu etkinliğin işlevi, hermeneutik refleksiyonun eleştirel boyutunu ortaya koyabilir. Çünkü komedya, insanın tutum ya da davranışlarının politik düzen bakımından

saçmalığını alaya alırken, seyircisinde güncel politik sorunlara dair bir farkındalık yaratmayı amaçlamaktaydı. Tragedya ise insanın tutum ya da davranışlarının tanrısal hakikat karşısındaki trajik durumunu göstererek seyircisinde trajik bir öz-bilinç yaratmakta ve böylece başkalarıyla uyuşmayı sağlamaktaydı. Bu nedenle komedya yıkıcıyken, tragedya kurucuydu; komedya ayırıcıyken, tragedya bütünleştiriciydi. Yine de ister komedya ister tragedya seyircisinin *theoria* etkinliği, kendisini "seyredilen bir yaşam olanağından" ayırmayan pratik bir etkinlikti. İşte *praksis*'le ayrılmaz bir bağa sahip olan hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevi, en açık ifadesini *theoria* ile *praksis* arasındaki ayrımın henüz söz konusu olmadığı bu dini-politik seyir etkinliğinde bulmaktadır.

Özellikle tragedyanın dinsel-politik içeriğinin değişmesi, yani insanların hoşça vakit geçirdikleri bağımsız bir sanata dönüşmesi, oyunun kökenindeki içsel itkileri dönüştürdüğü gibi, seyircinin alımlama etkinliğini de değiştirmiştir (Latacz, 2006: 373-376). Atina devletine öylesine bir ruh ve canlılık veren ve aynı güzelliğin parçaları olan sanat ve din (Hölderlin, 1990: 107) artık ayrılmaya başlamıştır. Kırsal Dionysiak ayinlerin kentselleşmesiyle başlayan bu ayrılma, *theoria* etkinliğine politik bir işlev kazandırmıştır. Şehir devletleri arasındaki çatışmaları durduran, bireysel hırsları arındıran bu işlev, yazgından tarihe geçiştir. Çünkü özellikle köylerde yaşayan kimselerde bir belirsizlik bilincini ifade eden yazgıya boyun eğiş, tragedyanın kentleşmesiyle ortaya çıkan tanıklık bilgisi üzerinden yerini trajik de olsa bir bilince bırakmıştır. Ricoeur'ün belirttiği gibi, "bilinçsizlik kaderse, bilinçlilik tarihtir" (Ricoeur, 1974: 118). Trajik bilinç, bellek, söz ve gelenekle oluşan mitsel anlatıyı yaratan kollektif bilinçten (Vernant, 2001: 13-14), bireysel bir tanıklığın oluşturduğu öz-bilince geçiştir. Dionysos, gezgin rahibin, "kendime baktım onu gördüm" dediği tanrı (Vernant, 2001: 132-133) olduğundan, bu öz-bilinç, kendimizde tanrısal olanı kavramaktır. İşte felsefenin, büyüyü aşarak nesnel bir bilgisel etkinlik olarak başlaması, bu öz-bilincin, yani toplumsallaşmış bireyin ortaya çıkışıyla olanaklı olmuştur. Dinsel-politik şölenlerde toplumsallaşan bireyin, başkasıyla özdeşleşirken oluşturduğu öz-bilinç, trajik bir bilinçtir.

Dini bir şölenin ayrılmaz parçası olsa da tragedya, sadece bir sanat biçimi değil aynı zamanda bir yarışma formuna sahip, politik bir kurumdu (Vernant&Vidal-Naquet,

1981: 32-33). Bu bakımdan politik işlevi, seyircisi üzerinde yaratacağı etkiyle, toplumsal düzenin devamlılığını sağlamaktı. Seyirciyi arındıran ve dindiren şey, Aiskhylos'un *Persler* ya da Sofokles'in *Kral Oidipus* adlı tragedyasındaki gibi "bireysel tercih" ile "tanrısal görü" arasında gidip gelen insan eyleminin, trajik sonucuydu. Aiskhylos, *Persler* adlı tragedyasında, Yunanlara, zafer için sevinmemeleri gerektiğini aksine Persler'in tanrılara karşı geldikleri ya da kendilerini tanrılardan üstün gördükleri için, yani bir *hubris* nedeniyle yenildiklerini göstermektedir (Aiskhülos, 2005: 23-66; Latacz, 2006: 119-120). Aynı şekilde Sofokles, *Kral Oidipus*'ta, seyirciye, insan ne kadar zeki ve güçlü olursa olsun "tanrıların buyruğundan" kurtulamayacağı duygusu uyandırmaktadır (Sofokles, 2009: 19-71). Benzer bir şekilde yine Sofokles, *Antigone* adlı tragedyasında "kralın buyruğu" ile "tanrıların buyruğu" arasında bir çelişki durumunu gösterirken (Sofokles, 2005: 69-121), seyircide "evrenin karmaşıklığı" ve ya "dünyanın problematik görünüşü" duygusunu yaratmaktadır. İşte trajik öz-bilinci bu duygu, yani bir "uyuşmama" ya da bir "çelişme", başka bir ifadesiyle bir *aporia* duygusu geliştirmekteydi (Vernant&Vidal-Naquet, 1981:114). Tragedyayla birlikte ortaya çıkan trajik öz-bilinç (Vernant&Vidal-Naquet, 1981: 31), insan davranışının, tanrısal döngüyü kırmak konusundaki yetersizliğinin görülmesiyle oluşmaktaydı (Vernant&Vidal-Naquet, 1981: 46-47). Bu bakımdan Antik Yunanlılar için eylemleri belirleyen tercihlerimiz ile tanrısal döngü arasında bir karşıtlık söz konusuydu. Belki de bu nedenle, Aristoteles'te bile bir tercihten doğan eylemin, eylemi gerçekleştirene yüklediği bireysel sorumluluk üzerinde fazlaca durulmamaktadır. Çünkü tercihlerin ya da seçimlerin, sorumluluk yükleyen niyetlerden her zaman farklı olduğu düşünülmüştür (Vernant&Vidal-Naquet, 1981: 55), sonucu itibariyle bir eylem ya yerilir ya da övülürdü. Tragedyanın yarattığı trajik öz-bilinçle, izleyicinin kendi toplumsal konumunun fark etmesi ve böylece başkasıyla benzeşerek uyuşması, onun eylemini yönlendiren tercihlerini belirleyen isteklerini de dizginlemeyi beraberinde getirmekteydi. Tragedyanın bu işlevini öne çıkaran ve benimseyen Aristoteles'in mülkiyet eşitliğinden ziyade, "insanların isteklerini eşitlemeyi" vurgulaması boşuna değildir. Çünkü Antik Yunanlılar için ancak benzer olanlar eşit olabilirdi ve ancak eşit olanlar bir toplulukta birleşebilirdi (Vernant, 2002: 57).

Theatron'daki *theoria* etkinliğiyle ulaşılan trajik öz-bilincin temelindeki hayret ve şaşkınlık (thaumata) duygusunun, Platon ve Aristoteles'in ifade ettiklerinin aksine

düzen kuran ve koruyan bir işleve sahip *philosophia*'yı başlatmasının hiçbir garantisi yoktur. Felsefenin bu işlevsel belirsizliği, sanatın eleştirel işlevinin izdüşümüdür. "sanatlar toplum üyeleri üzerindeki baskıları azalttıkları için toplumsal düzeni koruyucu ama aynı zamanda hafifletmek için uyardıkları baskıların tekrarlanmasına yardım ettikleri için de yıkıcıdırlar. Toplumsal enerjinin bir örgütlenme biçimidirler; harekete geçirdikleri sel, uygun koşullarda her an yönünü değiştirebilir" (Thomson, 2004: 400). Sanat, bir yandan özgürlüğünü bastırarak, gerçeği şiddetten arındırılmış bir şekilde yansıtmakta, diğer yandan özgürlüğünü gerçekleştirirken var olan gerçekliği yeni bir biçime dönüştürmektedir. Marcuse'un ifadesiyle, "o hem karşıttır hem uzlaştırıcı; hem suçlayıcı hem suçsuz çıkarıcı; hem bastırılmış olanı anımsatır hem de bastırılmış olanı 'arınmış' bir biçimde yeniden bastırmaktadır" (Marcuse, 145-146). Gerçekten de Aiskhylos'un hem iyi bir şair hem de iyi bir dövüşçü olması (Thomson, 2004: 19) ya da Aristophanes'in bir yandan demokrasinin yozlaştırılmasına engel olmak istemesi ama diğer yandan Sokrates'i idama götüren yolu açması, tragedya ve komedyanın da hem düzen koruyucu hem de düzen bozucu yönünü göstermektedir.

İşte hermeneutik refleksiyonun eleştirel işlevi, komedya ve tragedyanın bu ikili yönüne uygun olarak, seyircide öz-bilinç ve toplumsallaştırıcı bilinci aynı anda yaratan *theoria* etkinliğiyle örtüşmektedir. Nasıl ki *theoros*'un *theoria* etkinliği bir yandan kendisine yabancı ve farklı olanla uyuşmak ve onunla benzeşmek, ama diğer yandan kendi kimliğini de geliştirmekteyse, hermeneutik refleksiyon da özneyi kendisine yabancı bir anlam bağlamıyla uyuşmaya, ama diğer yandan bu anlam bağlamını benimseyerek kendisini geleceğe açmaya zorlamaktadır. *Theoria*'nın yıkıcı işlevi gibi, hermeneutik refleksiyon da bir bakıma "barbardır" ve bu "barbarlık", yeni bir başlangıç için kaçınılmazdır (Berlin, 1976a: 643). Trajik öz-bilinci yaratan mitik düşünmenin sahip olduğu seyir biçimi, seyirciyi, kendisini nesnesinde ayırmaya zorlamamaktadır aksine onunla bir olmayı amaçlamaktadır. Mitik düşünmenin seyir biçimi, izleyicinin kendisini dışında konumlandırdığı bir dünyanın betimlenmesi değildir. Daha ziyade o, seyir sürecinde kendisini açmakta ve tanrısal olanda kendi kendisini görmektedir (Cassirer, 2005: 315). Cassirer için mitik düşünmenin, kendi kendisini görmesi, kendisine karşı gelmeyi içermediğinden, yani kendi sınırlarını aşamadığından, "gerçek teorik refleksiyona" dönüşemez (Cassirer, 2005: 338). Ancak mitik düşünmenin yarattığı öz-bilinç, her ne kadar trajik olması bakımından, "Antigone"deki gibi "kralın buruğu" ile

"tanrıların buyruğu" arasında gidip gelen "bir döngüye" sıkışmışsa da, bu döngüyü parçalama eğilimine sahiptir. Yine "Antigone"deki gibi Kreon'un trajik durumu ya da Antigone'nin trajik sonu gibi nihayete erse de trajik öz-bilincin bu eğilimi, Cassirer'in tespitini kuşkulu kılmaktadır. Çünkü gerçekten de *theoros*'un *theoria* etkinliğini ifade eden mitik düşünme bir yandan "kolektif bilinç" yaratarak, izleyiciyi toplumsallaştırmakta (Cassirer, 2005: 290), diğer yandan trajik bir öz-bilinç yaratmaktadır. Bu bakımdan "ben bilincine" ulaşmanın sadece rasyonel düşünmenin bir kazanımı olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Mitik düşünme, seyirciye, kendisi ile tanrısal düzen arasındaki karşıtlığı göstererek, kendisini başkasıyla uyuma ve onunla ortaklaşmaya zorlamaktadır (Cassirer, 2005: 353) fakat bu karşılaşmanın gerçekleşmesi için seyircinin öncelikle "benlik" bilincine sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle Antik Yunanda bireyin tözselliğini ifade eden şey, onun üyesi olduğu topluluk olsa da Antik Yunanda bireyin aynı zamanda yükselişte olduğu da unutulmamalıdır.

Özellikle tragedyanın dini ve politik işlevi düşünüldüğünde, bu ikili durum daha kolay anlaşılabilir. Tragedya, her ne kadar daha sonra kazandığı politik işleviyle, bireyi kendi hırslarından arındırarak toplumsallaştırsa da aslında öncelikli olarak dini bir işleve sahiptir. Buna göre dini bir ayin ya da şöleni izleyen bir kimse aynı zamanda katılımcıydı ve "tanrısal hakikati bizzat kendisinde deneyimlemekteydi". İşte bu tecrübenin sadece bir rahip sınıfına değil de sıradan bir kimseye ait olması, bireysel bilinci yükselten temel koşuldu. Bu nedenle mitik düşünmenin iş başında olduğu dini ayin ya da şölen, sadece bir temsil, gösteri ya da oyun değildi. Katılımcı ve izleyicinin kendisini tanrısal hakikatle özdeşleştirdiği ve böylece kendisini "tanrılaştırdığı" bir icraydı. Tanrısal hakikat gizli durduğu için onun icrası, simgesel olmak zorundaydı. Bu zorunluluk aynı zamanda dünyayı anlamlandırmanın koşuluydu ki, bir simge üzerinden "varlık biçimli bir şeye" dönüşen tanrısal hakikat artık herkes tarafından deneyimlenebilmekteydi. Romantik düşünürlerin de vurguladığı gibi, Antik Yunanda doğal olan her şeyin tanrısal bir şey olarak simgelenmesi ve böylece dünyanın anlamlandırılması, Antik Yunan aklının, deneysel ya da politik olmadan önce her şeyi simgelerle anlamlandıran hermeneutik bir akıl olduğunu göstermektedir. Ancak felsefe ya da bilimden önce dünyayı anlamlandıran dinin bir varoluş sorununu içermesi (Paden, 2008: 180), başka bir ifadeyle ahlaki bakımdan 'Ben'-'Sen' ilişkisini belirlemesi (Paden, 2008: 164), onu politik işlev edinmeye zorlamıştır. Dinin bu yapısı, tragedyanın

da, katılımcısını esrime haliyle kendi kendisinden geçirerek "yenilenmesini" sağlayan dini bir ayin olmaktan öte, bireyi toplumsallaştıran politik bir gösteriye dönüşmesini sağlamıştır. Yine de dinin sanatsal özünü gerçek anlamda açığa vuran tragedyanın, önceleri kendisini resmileştiren tiranların kovulmasını sağlayan "demokratik bilincin" ortaya çıkmasını sağlamış olması, bu politik işlevin pek de öngörülebilir olmadığını göstermektedir.

Antik Yunan düşüncesinin gelişmesinin kökenindeki hermeneutik akıl, kendisini nesnesinden ayırmadığından onun *theoria* etkinliği, *praksis*'le özdeştir. Bu bakımdan, onun dünyayı anlamlandırma biçimi, aynı zamanda dünyayı var etme biçimidir. Kendi başına duran ya da her nasılsa öyle olan bir dünya fikri henüz olmadığı için, dünyayı açıklamak, her nasılsa öyle olanın betimlenmesi değil görünenin anlamlandırılmasıdır. Bu bakımdan öncelikle politikleşen bu akıl, felsefenin gelişmesiyle kendisini dünyadan, daha doğru ifadesiyle toplumsal alandan uzaklaştırarak, "çağdaş bilimin deneysel aklına" dönüşmüştür (Vernant, 2002: 121-122). *Arkhe*'nin kozmolojik düzenden dünyanın ontolojik düzeni ifade eden bir soruna dönüşmesi, akıldaki bu dönüşüm üzerinden okunmalıdır. Çünkü Antik Yunan düşüncesi, evrenin tanrısal düzeninin toplumsal düzende de bulunması gerektiği fikrinden doğmuş olduğundan, onlar için bilgi, çağdaş bilimsel modelin doğaya uygulanabilir akıl bilgisi değil, aksine toplumsal yapıya uygulanabilir doğa bilgisidir. Ancak bu doğa bilgisi, rasyonel düşünmenin değil, mitik düşünmenin ürünüdür. İşte hermeneutik akla işlerlik kazandıran bu düşünme biçimi, *theoria* ve *praksis*'i birbirinden farklılaştırarak gerçekleştirmediği için onda, "bilmek" ile "uygulamak" arasında bir farklılık söz konusu değildir. Mitsel düşünmenin refleksif biçimi, özne ile nesne arsında bir mesafeyi varsaymadığından, onun nesnesini, yani tanrısal hakikati kavrayışı, bir "kayboluş"; kendisini kavrayışıysa bir "eve dönüştür". Bu, eleştirel hermeneutik refleksiyonun, 'Ben'i 'Öteki'yle, yani aynı topluluğun başka üyeleriyle belirsizliğin ufkunda birleştiren ve uzlaştıran ama aynı zamanda kendisi olmasını ve kendisini var etmesini sağlayan, yani Heideggerci bir ifadeyle belirsiz olanı belirgin kılan ikili işleviyle örtüşmektedir.

3.4. DEĞERLENDİRME

Varoluşculuğun önemli temsilcisi olsa da Heidegger'in hermeneutiğe olan vurgusu, onun varoluşçuluğunu Jasperci bir varoluşçuluktan bütünüyle ayırmaktadır. İnsanın kendisini anlayamayacağını çünkü kendisini anladığı anda bir "varoluştan söz edilemeyeceğini" kabul eden Jaspers'e karşılık (Bollnow, 2012: 228), Heidegger için, anlama, Dasein'nın kendisini her nasılsa öyle anlaması ve böylece kendisini bir varoluş olanağında gerçekleştirmesidir (Heidegger, 1996: 309; 1967: 336). Bununla, "varlığın gizemi içindeki varoluşun bütünüyle hermeneutik olduğunu" ileri süren Heidegger için (Kisiel, 2002: 181), Dasein'ın kendisini anlaması ve gerçekleştirmesi, bir "yerinden etme"dir. Husserl'in fenomenolojisindeki "indirgeme" fikrinin Heidegger'deki karşılığı olan bu süreç, tarihsel varlığın bir başarısıdır (Elliott, 2005: 70-71). İşte Heidegger'in varoluş ve anlama arasındaki ilişkiyi ontolojik bakımdan vurgulaması, Gadamer'i tarihsel bilinci hermeneutik bakımdan temellendirmeye iten güçtür. Gadamer için yaşayan bilinç olarak tarihsel bilinç, öz-bilginin kurucusudur ve bu bilgi, bilinci, geleneğin otoritesine bağlamaktadır. Onun "önyargı" ve "ufuk" kavramları, öznenin "belirli bir geleneğe" bağlılığı üzerinden onun tarihselliğini vurgulamaktadır. Bu bakımdan tarihsellik ile özerklik arasında uzlaşmaz bir karşıtlığı ima eden Gadamer, Alman idealizminin özgürlük sorununun da aşmaktadır (Gjesdal, 2009: 216-217). Şüphesiz bu durum, Gadamer'in özgürlüğü kabul etmeyerek, bu sorunu yok sayması olarak görülebilir. Ancak böyle kabul edilmesi, onun özneyi, "kendi ufku dışına çıkamayan", yani kendisini her zaman "aynı ufuk" içinde var eden bir şey olarak tasarladığı anlamına gelir. Oysa Gadamer'in "ufukların kaynaşması" fikri, aksine öznenin durağan bir ufuk içerisinde olmadığını, her anlamada kendisini "yeni bir ufuk" içinde var ettiğini işaret etmektedir. Bu hermeneutik süreç, öznenin kendi önyargılarıyla yüzleşmesi olduğundan eleştireldir. Gadamer için meşru önyargılar ile meşru-olmayan önyargıları birbirinden ayıran bu süreç, hermeneutik problemin özüdür ve "her anlamanın kaçınılmaz bir şekilde bir önyargıyı içermesi, hermeneutik probleme gerçek ivmesini kazandırmaktadır" (Gadamer, 1989: 270; 1990: 274-275). Ortak bir anlayışa ulaşmayı amaçlayan hermeneutik anlama, "geçmişin ufku" ile "şimdinin ufkunun" uzlaştırılmasıdır. İşte tarihsel bilincin hermeneutik refleksiyonu, bu uzlaşma sürecinde bir uyumsuzluk olduğunda ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyon, anlama anında, özneyi kendi önyargılarıyla yüzleştirerek, onun yabancı olanla, "yeni bir

ufukta" uzlaşmasını olanaklı kılmaktadır. Gadamer'e göre "dünya içindeki varlığımızın ve dünyanın oluşturduğu her şeyi içine alan işleyişin" temel biçimi "dil" olduğundan (Gadamer, 1977: 3; 1993: 219), hermeneutik refleksiyon da dilsel sınırlar içinde hareket etmek zorundadır. Yine de Gadamer için bu "sınırlama", aslında bir evrensellik talebidir. Çünkü anlaşılan her şey dilsel olduğundan, hermeneutik refleksiyon da dilsel olan her şeye yönelik bir eleştiriye dönüşebilir.

Dolayısıyla Gadamer, hermeneutik refleksiyonu, eleştirel işlevi bakımından, öznenin kendine "yabancılaştırıcı bir mesafe" alarak kendi önyargılarıyla yüzleşmesi süreci olarak ortaya koymaktadır ve kapsamı bakımından evrenselleştirmektedir. Kendisinden önceki bütün Hermeneutik Geleneği böylece harmanlayan Gadamer'e, Eleştirel Teoriyi, ideoloji eleştirisine dönüştüren Habermas karşı çıkmaktadır. Habermas için de bir eleştiri süreci olan hermeneutik, ideoloji eleştirisine kök salmıştır. Çünkü ideoloji eleştirisindeki "eleştiri" (critique) fikri, Aydınlanmacı "eleştirme" (criticism) fikrinin aksine, öznenin kendi dışındaki bir çarpıklığı transandantal bir noktadan kavraması değil aksine öznenin kendi durumunun çarpıklığını içten kavramasıdır (Eagleton, 1996: 15). Öznenin durumu, onun toplumsallığını ifade ettiğinden, onun çarpıklığı başkalarıyla etkileşime girmesine engel olan iletişimsel çarpıklıktır. Bu nedenle, Habermas, Eleştirel Teoriyi, bir toplum eleştirisi ve iletişimsel eylem teorisi olarak ortaya koymaktadır. Habermas için insanların etkileşimi sadece dil üzerinden belirlenemez. Ona göre dil kadar emek ve çalışma da bu etkileşimi belirmektedir. İnsan dünyası, sadece dil tarafından değil aynı zamanda emek ve çalışmayla kurulan bir dünya olduğundan, hermeneutik, bir toplum eleştirisine dönüşmelidir. Habermas'a göre Marx, emek ve çalışmanın araçsallaşmasını ortaya koyarken insanlar arasındaki etkileşimin dilsel manipülasyonlara olanak sağlayan biçimini görmediği gibi Gadamer de dilsel alanı evrenselleştirirken, bir tahakküme kapı aralayan emek ve çalışma alanını görmezden gelmiştir. Bu nedenle, Marx'ın eleştirisi hermeneutik bir eleştiriye, Gadamer'in hermeneutiği ise bir toplum eleştirisine dönüşememiştir.

Her ne kadar Gadamer, emek ve politikaya özgü öğeleri, hermeneutik alanın dışında görmenin saçma olduğunu vurgulasa da (Gadamer, 1977: 30-31), Habermas bu iki alanı birbirinden ayırarak hermeneutiğin evrensellik talebine karşı çıkmakta ve hem dilin kendisine hem de emek ve çalışma alanına yönelik gerçek bir eleştirinin ancak başka bir

konumdan hareketle yapılabileceğini düşünmektedir. Habermas için bu konum, Freud'un 'Ben'i, benüstü'nin karşısında bağımsızlaştırarak onu güçlendirme görevini yüklediği psikanalizdir (Freud, 1998: 99). Böylece Marx ve Gadamer'in eleştiri konusundaki eksikliklerini Freud'la kapatmayı amaçlayan Habermas, metodolojik olarak psikanalitiği içeren (Held, 1980: 252), bir iletişimsel eylem teorisi geliştirmektedir. Gadamer gibi eleştirelliğin temel bir öğesi olarak refleksiyona önem veren Habermas, onun işlevi ve kapsamı konusunda Gadamer'e karşı çıkmaktadır. Her iki düşünür için de eleştirellik, "anlayan ben" ile "anlaşılan şey" arasındaki zamansal mesafenin bir öz-bilinçle kapatılması, başka bir ifadeyle, iletişimin taraflarının bir öz-bilinçle uzlaşması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Gadamer'in "ufukların kaynaşması" fikriyle, Habermas'ın "mutabakat" fikri paraleldir. Ancak tarafların ortak bir "ufukta" uzlaşmasını sağlayan eleştirel refleksiyonun işlevi ve kapsamı konusunda Habermas, Gadamer'den bütünüyle farklılaşmaktadır. Habermas için refleksiyon kapsamı bakımından dilsel sınırların dışında hareket eden ve işlevi bakımından öznenin önyargılarını meşrulaştıran değil, aksine özneyi ondan bağımsızlaştırarak özgürleştiren bir yetidir. Bu yeti bir kimsenin kendi sınırlarıyla yüzleşmesini sağlayan ve bu sınırları gerektiğinde ortadan kaldıran bir yeti olduğundan terapötiktir. Bu bakımdan Habermas'a göre, bir kimse bir kez olsun kendi önyargılarıyla yüzleştiğinde onları "önyargı" olarak adlandırmak gereksizdir. Ancak ister önyargı diyelim ister ideoloji, insanın "ufkunun", Heideggerci ve Gadamerci bir anlamda insanın tarihsel öz-varoluşunu belirleyen şey olarak kabul ettiğimizde, terapötik bir iletişim modelinin, benliğin varoluşunu ortadan kaldırma tehlikesini içerdiği görülebilir. Her ne kadar refleksiyonun eleştirel işlevi ve kapsamı konusunda farklılaşsalar da Gadamer ve Habermas, öz-bilinç ile uzlaşma ya da öz-varoluş ile ortaklaşma arasındaki ilişkiyi vurgulamaları bakımından benzerlikler taşımaktadırlar. Yine de "benliğimi sürdürerek, başkasıyla nasıl uzlaşabilirim?" sorusuna tatmin edici bir yanıt ne Gadamer'de ne de Habermas'ta bulunmaktadır. Bu sorunu doğru biçimde vurgulayan ve açıkça yanıtlayan Ricoeur'dur.

Öncelikle hermeneutik ile ideoloji eleştirisinin birbirine karşıt değil aksine birbirini tamamlayan teoriler olduğunu düşünen Ricoeur'e göre, önyargı-ilgi; yorumlayıcı insan bilimleri-eleştirel sosyal bilimler; yanlış anlama-ideoloji; bizi biz yapan diyalog-düzenleyici iletişim modeli gibi ikilikler, iki teori arasındaki paralelliğin göstergeleridir

(Ricoeur, 1990: 312-313). Gerçekten de hermeneutik, öznenin kendi kendisini anlamasını eleştirelliğin koşulu olarak ortaya koyarken, ideoloji eleştirisine bir hareket noktası sağlamaktadır. Ancak diğer taraftan ideoloji eleştirisi de tahakküm ve toplumsal denetim biçimlerinin çözümlemesini yaparken, hermeneutik öz-anlamanın göreceliğe takılıp kalmasını engellemektedir (McLellan, 1999: 115-116). Başka bir deyişle, hermeneutik bir öz-bilinç, ideoloji eleştirisini olanaklı kılarken, toplumsal yapının ideolojik çözümlenmesi öznenin öz-bilincine ortaklaşma olanağı sağlayacağından onun kendi içine kapanmasını engellemektedir. Ricoeur için hermeneutik ile ideoloji eleştirisinin uzlaştırılması, gerçek bir eleştirel hermeneutiğin kuruluşu olacaktır. Refleksiyonun eleştirel işlevi bakımından, öz-bilinç ve ortaklaşma arasındaki ilişkiyi, "içselleştirme" ve "yabancılaştırma" kavramlarıyla ele alan Ricoeur, bu iki farklı işlevi birleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu amacı doğrultusunda metin hermeneutiğine geri dönen Ricoeur, anlatı teorisiyle, metin hermeneutiğini, eleştirel hermeneutik olarak yeni bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre bir metnin kapalı yapısını parçalayan "yabancılaştırıcı mesafe alma", içselleştirmenin diyalektik koşuludur ve eleştirel anlama da ancak bu koşulla iş görebilir. Bu bakımdan eleştirel anlama, metnin arkasında gizli duran anlamı açığa çıkarmamakta aksine onun önünde duran dünyayı açımlamaktadır. Çünkü yabancılaştırıcı mesafe, yeni bir anlam bağlamını açımlarken, içselleştirme, anlayan öznenin, kendisini ona göre yeniden konumlandırmasını sağlamaktadır. Ricoeur'ün başka bir ifadesiyle, "kişinin kendi varlığı, onun düşünmesini ve eylemesinin […] ufku olan dünyanın bütünselliğini varsaymaktadır". İçinde düşündüğü ve eylediği bir dünya olmaksızın bir benlikten söz edilemez (Ricoeur, 1992: 310).

İşte refleksiyon, benliğin içinde bulunduğu bu dünyayı, bir anlatıya dönüştürerek dışarıya açmaktadır. İnsanın, yaşamını anlatıya dönüştürmesi bir zorunluluktur ve buna olanak sağlayan varoluşun "simgeselliği" ve "zamansallığı"dır. Yaşam bir kez anlatıya dönüştüğünde, onun anlaşılması, başka bir ifadeyle öznenin benliğini kavraması yabancılaştırıcı bir mesafeyi gerektirmektedir. Bu bakımdan Gadamer için anlama sürecinde zamansal mesafe kapatılması gereken bir koşulken Ricoeur için zamansal mesafenin sürdürülmesi bir zorunluluktur. Çünkü özne ancak kendisine mesafe aldığında, kendisine yabancı olanı içselleştirebilir ve ancak bu gerçekleştiğinde yanlış bir anlamanın olanağı ortadan kaldırılabilir. Bu bakımdan Ricoeur için, yanlış anlama olanağı olarak ideolojik tahakküm, "Marx'ın iddia ettiği gibi, zorunlu olarak yanlış

bilince yol açmaz", o aynı zamanda düzeltici bir bilinç anını da içermektedir. Bu ütopik bir bilinçtir. "İdeoloji, bireyleri bir grupla bütünleştirirken, ütopik refleksiyon, bu bütünlüğü yadsımaları ve bozmaları imkanını sağlamaktadır" (Ritivoi, 2006: 94). Dolayısıyla Ricoeur, öznenin kendi yaşamını anlatıya dönüştüren refleksiyonu, iki bakımdan ele almaktadır. Anlatısal refleksiyon bir yandan öznenin kendisini ötekilerle ortaklaştıran ideolojik bir bilinç; diğer yandan bu ortaklığı bozan ütopik bir öz-bilinç yaratmaktadır. Ricoeur için "söz söyleme" anında, öznenin kendi yaşamını anlatıya dönüştürmesi, bir benlik beyandır ve kabul edilmeyi beklemektedir. Ama aynı zamanda bu beyan, öznenin kendisine karşı bir zamansal mesafe yarattığından bir öz-bilinç oluşturmaktadır. Anlatısal refleksiyonun bu ikili işlevi, ikili bir tehlike içermektedir: özne bir yandan kendisini başkasına kapatabilir; diğer yandan başkasının benliğini içselleştirerek "kendi olmaklığını" tehlikeye atabilir. İşte Ricoeur, "kendi olmaklığımı" yani "öz-bilincimi yitirmeksizin başkasıyla nasıl uzlaşabilirim?" sorunu bu noktada yanıtlamaktadır. Ona göre bu, ancak "başkası olarak ben" olan dostlarımla girdiğim ilişkide olanaklıdır. Çünkü benlik beyanımı ancak onlar koşulsuz kabul etmekte ve ben de onları kendileri olarak tanımaktayım. Öznenin kendi yaşamını anlatıya dönüştürmesi, benliğin egoist ve narsist dürtülerinden arındırarak kendisini başkasına açmasıdır ve bu ancak başkası tarafından samimi bir biçimde kabul edildiğin de gerçek bir terapatiye dönüşebilir. Böylece psikanlitik varolma arzusunun hermeneutik boyutunu ortaya koyan Ricoeur için öz-bilinç yabancılaştırıcı zamansal mesafe gereği, anlatıya dönüşürken kendisini unutan benliğin, dostlarının benliklerini benimserken kendisini yeniden hatırlamasıdır. Çoğunlukla acı verse de refleksiyonun eleştirel görevi, böylesi bir *yeniden hatırlama*dır.

Nihayetinde Ricoeur, hermeneutik ile ideoloji eleştirisini, anlatısal refleksiyonun ikili işlevi üzerinden uzlaştırmaya çalışmaktadır. Refleksiyon, hermeneutik anlama sürecinde özneyi başkalarıyla ortaklaştırırken, öznenin kendisindeki ideolojik anlama bağlamlarını düzelterek onun bir öz-bilince ulaşmasını sağlamaktadır. Ricoeur için refleksiyonun bu ikili işlevi, metodolojik bir anlamda "anlama" ve "açıklama" arasındaki karşıtlığı da ortadan kaldırarak hermeneutiğe yeni bir boyut kazandırmaktadır. Gerçekten böyle anlaşıldığında, hermeneutik refleksiyon öz-anlamanın ve öz-açıklamanın içe içe olduğu eleştirel bir yeti olarak kabul edilebilir. Çünkü benliğin beyanı, tanınma ve kabul edilme arzusunda olan bir öz-açıklamadır ve onun tanınması, kabul görmesi, öz-anlamının

diyalektik koşuludur. Böylece hermeneutik refleksiyonu, etik ve politik bir teoriyle ilişkisinin kurulabileceği bir noktaya getiren Ricoeur, kendi yaşam deneyiminden olsa gerek, hermeneutiğin refleksiyonun bu ikili işlevinin etik ve politik yansımalarını ele almak konusunda pek bir isteksizdir. Ona göre "eşitsiz dağılımlar" politik kurumların "günlük besini" olduğundan "dostça olan" ile "hiyerarşik olan" uzlaştırılmaz. Bu nedenle hermeneutiğin etik ve politik sonuçları çok sınırlıdır. İşte Apel, Rorty ve Taylor Ricoeur'ün bu isteksizliğini aşarak, hermeneutik refleksiyonun ikili eleştirel işlevinin, etik ve politik sonuçlarını ortaya koymaktadırlar.

Öncelikle Habermas gibi geleneğin sınırlarının bir kez kavrandığından aşılmak zorunda olduğunu kabul eden Apel, bunu, transandantal-pragmatik bir döşüme uğramış bir hermeneutiğin başarabileceğini düşünmektedir. Onun söylem etiği, böylesi bir dönüşüme uğramış hermeneutik yaklaşımın bir ürünüdür. Çünkü ona göre de öz-anlama her zaman bir öz-belirlenim, yani bir öz-açıklamadır ve bu bakımdan rasyonelliği içeren etik bir problemdir. İşte onun söylem etiği, Habermas'ın da kabul ettiği gibi, bu öz-açıklamaları doğrulama yöntemidir. Dilsel olan öz-açıklamalar, her zamanda bilinç dışı bir yöne sahip olan iletişimi kurmakta ve sürdürmektedirler. Bu nedenle iletişimsel öz-açıklamaların doğrulanması ancak transandantal bir konumdan hareketle yapılabilir. Başka bir ifadeyle, dilin sınırları ancak dil dışı bir konumla belirlenebilir. Bu nedenle, hermeneutiğin eleştirel eksikliğini ancak Kantçı transandantal felsefe giderebilir. Yine de Kantçı öğreti, bilginin dilsel koşullarını ele almadığından, bilginin doğrulanmasının aynı zamanda bir dil çözümlemesi olduğunu görememektedir. İşte Apel, Kantçı öğretinin bu eksikliğini de Pierce'ın pragmatik doğrulama ölçütüyle kapatmaktadır. Pierce'ın gerçekliği dile getiren bilginin içeriğini dilin semiyotik kullanımıyla, değerini ise pragmatik ölçütle belirlemesi, Apel için hermeneutik öz-açıklamaların rasyonel olarak temellendirilmesinin yöntemi olmalıdır. Çünkü ancak transendantal-pragmatik bir refleksiyon, argümanlı bir tartışmayı, mutabakatı amaçlayan bir iletişim modeline dönüştürebilir ve iletişimdeki çarpıklığı düzeltebilir.

Hermeneutik bir konumdan hareket eden Apel için de iletişimdeki en büyük engel, öz-açıklamaların ortaklaşmaya engel olmasıdır. İşte bu tehlikenin ortadan kaldırılması için Apel, Popperci "yanlışlama" yöntemini önermektedir. Buna göre söylem etiğinin hermeneutik boyutunun normatif temeli "öz-yanlışlama"dır ve bir öz-açıklamanın

rasyonelliğini belirleyen şey, onun başka bir öz-açıklamayla yanlışlanabilme olanağını taşımasıdır. Bu yöntem, tartışmaya içkin olduğundan, söylemin ahlaki koşulu öznelerüstü bir ilkeyle değil, öznelerarasında belirlendiğinden pragmatiktir. Her bir tarafın da kendisinin yanlışlanabileceğini kabul ederek girdiği iletişim sonucunda ulaşılan mutabakat, pragmatik olarak doğrulandığı anda, yani ortaklaştığı anda, her bir tarafa bir sorumluluk yüklemektedir. Bu bakımdan Apel için söylem etiği, aynı zamanda bir sorumluluk etiğidir. Apel, söylem etiğinin bu yönünü, edim söz kuramıyla temellendirmektedir. Söz söyleme, sadece bir anlam aktarmadığından aynı zamanda bir edim başlattığından, söylemin ya da öz-açıklamanın pragmatik koşulları sadece bilginin değil aynı zamanda eylemin de koşullarıdır. *Teori* ile *praksis*'i bu noktada birleştirmeyi deneyen Apel için öz-açıklama, onu dile getirende bir samimiyeti ve ulaşılan ortak mutabakat taraflarda bir sorumluluk yarattığından, ancak söylem etiği, pratik bir etkinlik olarak hermeneutik ile teorik açıklamaların bilgisel değerini ortaya koyan epistemolojiyi uzlaştırabilir. Böylece anlama ile açıklama arasındaki ayrımı ortadan kaldırma dürtüsüyle Ricoeur'ü takip eden Apel, hermeneutik refleksiyonu, transandantal-pragmatik bir yeti olarak ortaya koymakta ve sadece böylesi bir refleksiyonun samimiyet, sorumluluk ve konuşmacı-dinleyici eşitliği koşullarında, iletişimsel bir ortaklığı olanaklı kılabileceğini düşünmektedir. İletişimin bu koşulları, Apel'e göre ortak dil kullanımını gerektirmektedir. Bu bakımdan onun söylem etiği, dilin ironik kullanımına izin vermemektedir. Böylece 'Ben'in solipsizme düşme tehlikesinden kurtulacağını düşünen Apel, yine de özgürleştirici öz-bilincin, dilin özgün bir kullanımıyla olan ilişkisini açık bırakmaktadır. İşte bu açıklığı ironi ve liberal öz-bilinç arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Rorty kapatmaktadır.

Apel gibi, Rorty de bilginin ya da hakikatin dilsel bir belirlenim olduğunu düşünmekte buna göre bir epistemoloji geliştirmeyi amaçlamaktadır. Hakikat artık öznelerüstü bir betim değil öznelerarası bir belirlenim olduğundan felsefe de "doğanın aynası" olmaktan vazgeçip özü olan konuşmaya dönmelidir, yani özündeki hermeneutik ilgiyi yeniden benimsemelidir. Bu nedenle Rorty'nin yeni bir epistemoloji geliştirme amacı, epistemolojinin yerine hermeneutiği getirmekle sonuçlanmaktadır. Fakat Rorty'nin epistemolojiyle yer değiştirdiği hermeneutik, Apel'deki gibi pragmatik bir dönüşüme uğratılmış bir hermeneutiktir. Çünkü ancak pragmatik bir dönüşüme uğratılmış hermeneutik, metodolojik bakımdan anlama ile açıklama arasındaki ayrımı ortadan

kaldırırken öz-bilgi ile ortaklaştırıcı-bilgiyi, yani *teori* ile *praksis*'i uzlaştırabilir. Bunu "öz-yaratım" ile "dayanışma"nın özdeşleştirilmesi olarak açıklayan Rorty için bu özdeşlik durumunda, "şeylerin" nasıl göründüğü önemli bir problemdir. Rorty bu problemi, "olumsallık" fikriyle yanıtlamaktadır. Düşünme ve eylem birbirinden ayrılmadığı için düşünmenin doğrulanması, aynı zamanda eylemin de bağlı olduğu dilin pragmatik kullanımı üzerinden yapılabilir. Çünkü dilsel ifadeler gerçekliği mantıksal olarak yansıtmazlar, onu sadece pragmatik bir açından belirlerler ve bu belirlemeler, öznelerarası duruma göre değişebilirler. Onların değişmesini sağlayan benliğin, dilin ve toplumun olumsallığıdır. Bu bakımdan özneye düşen görev, ironik bir refleksiyonla kendisinin, dilinin ve içinde yaşadığı toplumun olumsallığını kavrayarak, kendisini, dilini ve toplumunu mutlaklaştırmaktan kaçınmasıdır. Böylesi bir refleksiyon, sürekli olarak karşılaştığı yeni durumlara göre kendisini yeniden belirleyen, yani mutlak belirlenimlerden kaçındığından ironiktir. Bu ironik refleksiyon öncelikle öznenin kendi kendisine ilişkin bir kavrayışı açığa çıkardığından liberal bir yetidir ve öznenin kendi benliğinin olumsallığıyla yüzleşmesini sağlamaktadır. Rorty için bir kimsenin nasıl vefakar bir anne ya da baba ama yanı zamanda toplama kampında zalim bir gardiyan olduğunu gösteren benliğin olumsallığı, Freud'un bir başarısıdır. Rorty'e göre benliğin olumsallığı, öz-bilincin oluşması için askıya alınması gereken bir varoluşun olmadığı anlamına gelmektedir. Ona göre öz bilinç keşfedilen bir şey değil, belirli bir varoluşta kurulan bir şeydir. Bu bakımdan onun kendisi değil sadece nedenleri ortaya konabilir. Başka bir deyişle, öz-eleştiriye tabi tutulabilir. İşte bu eleştiriyi olanaklı kılan ironik dil kullanımıdır.

Gadamer gibi Rorty de eleştirinin dilin sınırlarını aşmayacağını düşünmektedir. Ancak o Gadamer'den farklı olarak dili, varoluşun temel biçimi değil, bir kimsenin kendisini onun aracılığıyla dışsallaştırdığı "kelime dağarcığı" olarak kabul ettiğinden, bu öz-eleştirinin her zaman farklı bir dil kullanımın gerektirdiğini düşünmektedir. Bir kimse ironik dil kullanımıyla, kendisini ötekilerden farklılaştırarak öz-bilincini kurabilir. Bu nedenle Rorty için dilin asıl unsuru, ortaklaştırıcı diyalog değil, 'Ben'i 'Öteki'lerden farklılaştıran ironik söz söylemedir. Ona göre sözcük dağarcıkları birbirleriyle ortaklaşarak değil birbirlerini bozarak etkileşirler. Böylece Hermeneutik Gelenekten uzaklaşan Rorty, sözcük dağarcıkları olarak kabul edilse de dilin, ancak bir diyalogla gelişebileceğini kabul etmemekte ve bu bakımdan dilin kurucu özelliğini

benimsememektedir. Bu noktada "o halde insanları ortaklaştıran nedir?" sorusu Rorty'e yöneltilebilecek haklı bir soru olarak öne çıkmaktadır. Ona göre öz-bilinç gibi, bireylerin ortaklığını ifade eden "dayanışma" da kurulan bir şeydir ve bu nedenle olumsaldır. Ona göre insanların dayanışmasını belirleyen "çekilen acılara karşı hassasiyettir". İronik bir refleksiyonla öz-bilincini kuran liberal kimsenin, dayanışma konusunda yapabileceği tek şey, başkalarına acı çektirmekten kaçınmasıdır. Bu noktada liberal ironistin, acı çektirmeyeceği konusunda pek iyimser olan Rorty, politik kurumların çektirdiği acılar ve liberal ironistin böylesi acılar karşısındaki tutumundan neredeyse hiç söz etmez. Apel'den farklı olarak iletişimdeki tarafların, uzlaşarak değil aksine, ironik bir dil kullanımıyla kendilerini farklılaştırarak bir öz-bilince sahip olabileceğini kabul eden Rorty'nin başarısı, ironik refleksiyonla öz-bilince sahip olmuş bir kimsenin "bizden biri" duygusunu, "çünkü o da insan" duygusuna yükseltebileceğini göstermiş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Rorty'nin ironik öz-bilinci ile Gadamer'in özneyi dogmatik olmaktan alıkoyan etkili-tarihsel bilince paraleldir.

Rorty ironiyi liberalleşmek pahasına, insani dayanışmayı bireyselleşmekte ve insanın özgürlüğünü pragmatik bir değere indirgenmektedir, ancak bunun politik sonuçlarını neredeyse görmezden gelmektedir. Çünkü insani dayanışmanın bireyselleşmesi ve özgürlüğün pragmatik bir değere dönüşmesi, liberalizmin içinde bulundurması gereken özgürlük ve eşitlik idealini gerçek anlamından uzaklaştıracaktır. Bu nedenle Taylor'a göre Rorty'nin rölativizme vurgusu, gerçek bir özgürleşme sürecine dönüşemeyecektir (Taylor, 2003: 179-180). Gerçekten özgürleşmeyi, bireyin kendisini ötekilerden farklılaştırması olarak anlayan Rorty, refleksiyonun ironik yönünü vurgularken, onun ikili eleştirel işlevini, sadece yıkıcı bir işleve indirgeyerek, hermeneutiğin refleksiyonun ortaklaştırıcı işlevine önem vermemektedir. Rorty'nin rölativist pragmatik epistemolojisine karşılık, mutlak bir epistemolojinin "gerçek özgürlüğün" kalbi olduğunu düşünen Taylor da (Taylor, 2003: 179-180), Apel ve Rorty gibi anlama ve açıklama arasındaki gediği kapatmak amacıyla epistemolojiyi hermeneutikle yeniden temellendirmek amacındadır. Onun epistemolojik hermeneutiği, rölativizm ile nesnelcilik arasında bir yerde konumlanmaktadır. Çünkü modern yaşamda tek bir iyiden söz edilemediği gibi etik ve politik bir yaklaşım iyinin nesnelliğini varsaymak zorundadır. Bu iki karşıt konumu uzlaştırmak için modern epistemolojinin köleliğinden kurtulmak gerektiğini düşünen Taylor, bunun başarısını Heidegger'e atfetmektedir.

Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi, şeylerin her nasılsa öyle olmadıklarını bize göstererek, bizi gerçekliğin boyunduruğundan kurtaran Heidegger olmuştur. Şeylerin olduğu gibi olmadığı bir dünyada, eylemi belirleyen yegane şey, ahlaki tutumlardır. İşte bireyin düşünme ve eyleme biçimini belirleyen ahlaki tutumun özgürce benimsenmesi, onun olmazsa olmaz koşuludur. Modernlik, bireysellik ve araçsal aklı yükseltirken böylesi bir özgürlükte çöküşe neden olduğundan, artık çok az kimse özgür bir biçimde ahlaki bir tutum takınarak öz-yönetim etkinliğini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla Taylor için, bireyselliğin yükselişine ve toplumsal düzenin araçsal akılla yozlaşmasına rağmen, insanın kendi kendisini belirleme özgürlüğü her zaman vardır.

Taylor için modernliğe ilişkin sorgulanması gereken, bireyin kendi kendisini belirleme özgürlüğü ile ahlaki tutumları arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin zorunluluğu kavrandığında, modernliğin tek bir ideali olduğu ama tek bir biçimi olmadığı anlaşılacaktır. Ona göre modernliğin tek ideali, bireyin kendisini var etmesi ve kavramasını sağlamaktır. Bunu yegane bir biçimde Avrupa tipi modernlik sağlamadığı için modernliğin tek bir biçiminden söz edilmez. Taylor'un "Avrupa'yı taşralaştırmak" fikri tam olarak bu durumu işaret emektedir. Ona göre ahlaki tutum bakımından önemli olan Rorty'nın düşündüğü gibi, bireyin kendisini farklılaştırması değil aksine ortaklaştırmasıdır. İşte Taylor, Ricoeurcü bir tavırla, ahlaki bir tutumun bir öz-beyanı olduğunu düşünmekte ve iletişimin etik boyutunun karşımızdakini öz-beyanı olarak ahlaki tutumunu tanımak olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan iletişim, Apel için olduğu gibi Taylor için de kişinin kendi kendisine karşı samimi olmasını zorunlu kılan bir sahicilik idealine sahiptir ve bu ideal, ahlaki tutum ya da davranışları rasyonel olarak tartışılabilir kılmaktadır. Rorty'nin liberal ilkesi, iletişim sürecinde özneyi merkeze konumlandırırken, Taylor'un sahicilik ilkesi, özneyi merkezden alarak muhatabına eşit bir mesafede konumlandırmaktadır.

Kendi kendisinin ahlaki tutumuna sadık kalmayan bir kimseyle tartışmanın anlamsızlığını ifade eden sahicilik ilkesi, aynı zamanda kişinin kendisine karşı bir sorumluluğunu da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Taylor için hermeneutik özne, aynı zamanda etik bir öznedir. Ahlaki tutumların tartışılabilir olması, bireylerin "paylaşılmış bir iyi" etrafında ortaklaşmalarını da olanaklı kılmaktadır. Çünkü yaşamın özü, diyalojik olmasıdır ve gerçek anlamda yaşamı hak eden bir özne, başkasıyla

"paylaşılmış bir iyi" etrafında ortaklaşmak zorundadır ve bu öznenin kendisini dilsel olarak başkasına beyan etmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Ricoeur'ün da işaret ettiği gibi, bu etik sorun, politik bir tanınma sorununu içermektedir. Tanınmama ya da yanlış tanınmanın, özneye zarar verici bir durum olduğunu düşünen Taylor, yine Ricoeur'ü andırır biçimde, benliğimizin dostlarımız tarafından tanınmasına izin vermemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde bizim başkasına karşı sorumluluğumuz da onları oldukların gibi tanımamızdır. İşte Taylor için refleksiyonun eleştirel işlevi de bu tanıma sorumluluğuyla yakından ilgilidir. Çünkü ancak kendi ahlaki tutumunu sahici bir biçimde benimseyen ve karşısındakinin ahlaki tutumunu samimi bir şekilde tanıyan bir kimse, kendi ahlaki tutumuyla yüzleşme cesareti göstererek bir iletişime katılabilir. Bu bakımdan Taylor için de refleksiyon, iletişim sürecinde özneyi kendi kendisiyle yüzleştiren, yani ona bir öz-bilinç kazandıran ve böylece başkasıyla ortaklaşmanın olanağını sağlayan ikili bir işleve sahiptir.

Nihayetinde Gadamer'in felsefi hermeneutiği ile Habermas'ın ideoloji eleştirisini, eleştirel bir hermeneutik fikriyle uzlaştıran Ricoeur, refleksiyonun nasıl oluyor da hem öz-bilinci kuran hem de bireyleri ortaklaştıran bir işleve sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Hermeneutik refleksiyon, öz-bilinci kuran teorik ve özneyi başkalarıyla ortaklaştıran pratik bir işleve sahiptir. Bu bakımdan hermeneutiğin sadece *praksis*'le özdeşleşemeyeceğini gösteren Ricoeur, bunun metodolojik bir anlamda anlama ile açıklama arasındaki ayrımı da ortadan kaldıracağını işaret etmektedir. Epistemolojik bir bakımdan anlama ile açıklamayı birbirinden farklılaştıran özne ile nesnenin konumlanma biçimidir. Açıklamada özne nesnesini karşısına konumlandırarak onu betimlerken, anlamada böyle bir konum belirleme söz konusu değildir. Aksine anlama sürecinin seyrine göre, nesnenin konumun değişmesi gibi öznenin konumu da değişmektedir. Şüphesiz bu değişkenlik, anlayan öznenin ve anlaşılan şeyin dilsel ve tarihsel koşullarından dolayıdır. Hermeneutik Geleneğin, anlama sürecinde ulaşılan anlamın dilsel ve tarihsel koşullarına vurgusu, felsefedeki "dile dönüş" olgusunun hermeneutiğin bir başarısı olduğunu göstermektedir. Bu başarıyı doğru bir biçimde benimseyen Apel, Rorty ve Taylor, Riceour'un anlama ve açıklama arasındaki ayrımı ortadan kaldırma idealini gerçekleştirmeye çalışsalar da *theoria* ile *praksis* arasındaki ayrımı örtük bir biçimde kabul ettiklerinden, onların bu çalışmaları analitik gelenek ile Hermeneutik Geleneği uzlaştırma çabasından öteye gidememiştir. Gerçekten de

hermeneutik anlama ediminde anlayan özne ile anlaşılan şeyin karşı karşıya konumlanmaması, onun bir "açıklama" içermediğini ve öyle ki açıklamanın karşıtı olduğunu göstermemektedir. Hermeneutik anlamanın özsel olarak bir açıklama modeli olduğunu kabul etmek, başka bir ifadeyle anlama ile açıklama arasındaki gediği kapatmak ve bu bakımdan hermeneutik refleksiyonun ikili eleştirel işlevini ortaya koymak, hermeneutiğin sadece *praksis*'le özdeş bir etkinlik olmadığını aksine bir *theoria* etkinliği de olduğunu kantılamayı gerektirmektedir. Şüphesiz *theoria-praksis* ayrımı, refleksiyonun nesnesiyle kurduğu ilişkinin ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan refleksif bilinç anının biçimi ve içeriğiyle ilgili bir sorundur. İşte bu sorun, Rorty kaynağını pek önemsemese de *theoria-praksis* ayrımının nasıl ortaya çıktığına odaklanmayı gerektirmektedir. Çünkü ancak böylesi bir kökene gidiş, refleksiyonun nesnesiyle kurduğu ilişkinin zorunlu bir biçimde salt bir *seyir* mi yoksa *bir olma* biçimi olduğunu ya da refleksif bilinç anının öznenin *özüne* mi ait olduğu yoksa ona *verilmiş* mi olduğunu veya refleksiyonla ulaşılan anlam bağlamının nesnenin kendisinde mi bulunduğunu yoksa özne ve nesnenin bir uyumunun sonucu mu olduğunu açıklığa kavuşturabilir.

Gerçekten hermeneutik anlama, teorik bir etkinliktir. Ancak bu etkinliği gerçekleştiren hermeneutik refleksiyonun biçimi, kendisini, seyrettiği şeyin karşısında konumlandıran ve böylece kendisinden farklılaştıran salt bir seyir değildir. Daha ziyade o, seyrine daldığı şeyle "bir olan", kendisini onda kaybeden ama bununla hem kendisini hem de seyrine daldığı şeyi değiştiren ve böylece kendisini yeniden hatırlayan bir seyir biçimidir. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyonla ulaşılan refleksif bilinç anı, hem bir kayboluşu içirdiğinden ona verilidir hem de bir hatırlamayı ifade ettiğinden onun özüne aittir. Bu nedenle hermeneutik refleksiyon *theoria* ile *praksis*'i kendisinde özdeşleştiren bir etkinliktir. İşte hermeneutik refleksiyonun bu biçimi, Antik Yunan'da bir site devletinin resmi temsilcisi olarak, dini bir etkinliği izlemek ve geri dönüp kendi tanıklığını aktarmak zorunda olan *theoros*'un *theoria* etkinliğiyle örtüşmektedir. Çünkü *theoros*'un *theoria* etkinliği, tanrısal bir hakikati yaşayarak ona tanık olmayı ve bu tanıklıkla kendi kültürel kimliğini geliştirmeyi ve diğer kültürlerle ortaklaşmayı amaçladığından *praksis*'le özdeş bir etkinliktir. Aristokrasiden Tiranlığa geçiş sürecinde kırsal Dionysiak dini ayinlerin, kente getirilerek komedya ve tragedya gibi dini ve politik bir işleve sahip sanatlara dönüştürülmesi, kutsallığı da kamusallaştırmıştır.

Kutsal olan artık toplumun seyrine açık olduğundan, dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, bireylerin farklılıklarını ortaklaştırarak onları toplumsallaştıran ya da sitelerin farklı kültürel kimlikleri arasındaki rekabeti dindirerek onları ulus kalıbına sokan bir etkinlik olarak öne çıkmıştır. Antik Yunan'da olimpiyatların, aynı zamanda tragedyaların bir yarış biçiminde gösterildiği dini şölenler ya da Agora'nın işlevi, rekabet ve uzlaşma ya da farklılık ve uyuşmanın Antik Yunanlar için eşit derecede önemli olduğunu göstermektedir.

Theoros'un *theoria* etkinliğinin belirli bir konuda, pratik uygulanabilir bir bilgi elde etmek için çıkılan bir serüvene işaret etmesi ve bu serüven sonucunda ulaşılan tanıklığın tarafsızlığı, onun, felsefi *theoria*'ya dönüşmesine olanak sağlamıştır. Öyle ki dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*'nın yarattığı *tanıklık* (historia) ilkin dinsel bir coşkudur ve bir *hayret duygusu* (thaumata) yaratmaktadır. Platon ve Aristoteles için felsefeyi başlatan da böyle bir duygudur. *Theatron*'da *theoros*'un hayret duygusu, sözün tanrısal gücü karşısındaki hayranlıktır. Bu nedenle *theoros*'un *theoria* etkinliğinde mitos ile logos henüz birbirinden ayrılmamıştır. Herakleitos'la başlayan, Sokrates ve Platon'la devam ederek Aristoteles'te nihayet bir *tekhne*'ye dönüşen *historia*'daki değer kaybı ve yazının kamusal alanda yaygınlaşması, *logos*'u *mitos*'tan ayırmış ve ona "sistemli düşünme" anlamını kazandırarak onu değer bakımından üstün kılmıştır. Belki de söz söylemenin gücünden dolayı, Platon'a kadarki bütün filozoflarda özgün bir felsefe söz konusudur. Ancak Platon'da bu özgünlük, yerini tek bir biçime bırakmıştır. Buna göre felsefe, şeylerin kendisini görmek amacıyla çıkılan diyalektik bir yürüyüştür. Sözün tanrısal gücünün yitirilmesi, hakikati de durağanlaştırarak, onu sadece "bakışla" elde edilebilir bir şeye dönüştürmüştür. Oysa dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, "bakış" ile "söz söyleme" arasında hiçbir ayrım içermez. Çünkü bu *theoria*, sözün tanrısal gücüyle, dünyayı anlamlandırmakta ve anlamlandırdığı anda da onu görülebilir kılmaktadır. Bu nedenle, dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*, *praksis*'ten farklı değil aksine onunla özdeş bir etkinliktir.

Herakleitos, Sokrates ve Platon çizgisinde gelişen hakikat fikrindeki dönüşüm, *theoros*'un *theoria* etkinliğini, felsefi *theoria*'ya dönüştürmüştür. Ancak bu dönüşüm henüz *theoria* ile *praksis*'i birbirinden ayırsa da farklılaştırmamıştır. Bu durum Platon'un diyalektik bir yürüyüş olarak belirlediği felsefi *theoria*'nın, doğru bir

praksis'e yön vermesinde açıkça görülmektedir. Aritoteles'te felsefi *theoria*'nın amacını kendi içinde taşıyan *saf bir etkinliğe* dönüşmesi, birbirinden ayrılmaya başlayan *theoria* ile *praksis*'i de bütünüyle farklılaştırmıştır. Aristoteles için *theoria*, *praksis*'ten bütünüyle farklı ve üstün bir yaşam biçimidir. Bu nedenle herkesin başaramayacağı bir bilgeliktir. Böylece felsefi *theoria*'nın ortaya çıkışı, onu *praksis*'ten bütünüyle farklılaştırmış ve insanları ortaklaştıran değil aksine insanların üstünlüklerini belirleyen bir etkinliğe dönüştürmüştür. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyonun özgürleştirici işlevi, saf bir etkinlik olan felsefi *theoria*'yla değil, insanlar arasında bir ortaklığı kuran ve bu ortaklık temelinde bir bilinç elde etmelerini sağlayan dini-politik *theoria* etkinliğiyle benzeşmektedir. Çünkü gerçek özgürlük öncelikle bir özdeşliği, başka bir ifadeyle insanların ortaklaşmasını varsaymaktadır ve öz-bilinç ancak böylesi bir ortaklık temelinde kurulabilir.

Dilthey'ın insanın ilgisinin, bilim ve sanattan önce bir tarih ilgisi olduğunu söylemesi ve Ricoeur'ün bunun bir adım ilerisi olarak, insanın kendi yaşamını anlatıya dönüştürmesini, varoluşsal bir zorunluluk olarak belirlemesi, gerçekten de *theoria* ile *historia*'nın kökensel ilişkisine ışık tutmaktadır. Bu bakımdan mitik düşünme, öznenin kendi tanıklığını aktarma dürtüsüyle ortaya çıktığından ve bu dürtü aynı zamanda felsefeyi de başlatan bir koşul olduğundan, Antik Yunan aklının hermeneutik bir akıl olduğunu söylemek pek de yanlış olmayabilir. Dini-politik bir etkinlik olarak *theoria*'nın salt bir seyir biçiminde kendisini nesnesinden ayırmaması, aksine nesnenin seyrine dalarak onunla bir olması, mitik düşünmenin hermeneutik boyutuna işaret etmektedir. Çünkü *theatron*'daki *theoros*'un *theoria* etkinliğinde iş gören mitik düşünme, öncelikle kendisindeki "tanrılaşma" dürtüsünü batırmaktadır. Hermeneutik anlama sürecinde öznenin kendisini unutmasına benzeyen bu durum, seyircinin ortaklaşabilmesinin koşuludur ve seyirci, ancak ortaklaştığında bir öz-bilinç elde etmektedir. İşte bu öz-bilinç seyircinin kendisinde insansal olan ile tanrısal olan arasındaki ilişkinin kavranması olduğundan trajik bir öz-bilinçtir. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyona paralel olarak, mitik düşünmenin *theoria* etkinliğinin seyirciyi ortaklaştırması, seyircinin "kendisini kaybetmesi", elde ettiği trajik öz-bilinç ise "kendisini yeniden hatırlamasıdır". Bu noktada, öz-bilincin sadece "modern saf teorik" bir bakışla elde edilebileceği fikrinin bütünüyle bir yanılsama olduğu iddia edilebilir. Modern saf refleksiyon, henüz baştan nesnesini kendisinden ayırdığından, onu kavrayışı

bir betimlemedir ve öz-bilinç bu betime damga vuran örtük bir bilinçtir. Örtüsü kaldırıldığı anda, yani saf refleksiyon kendisine döndüğü anda, öz-bilinç de bütün gizemini kaybederek taşlaşmaktadır. Bütünleştirici-ortaklaştırıcı bir bilinç ile öz-bilincin aynı anda ortaya çıktığı hermeneutik refleksiyon ise kendisini nesnesinden ayırmadığı gibi düşünme anında kendisiyle nesnesini bütünleştirerek, hem kendisini hem de nesnesini her seferinde yeni bir anlamla gerçekleştirmektedir ve böylece öz-bilincin taşlamasını engellemektedir. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyon, öznenin, başkasıyla belirsizliğin ufkunda birleşerek, belirsiz olanı belirli hale getirmesidir.

SONUÇ

Felsefe tarihi içerisinde çok farklı anlamlarla içeriklendirilmiş "refleksiyon" kavramına odaklanan bu çalışma, felsefe tarihini kavramlar üzerinden okumanın yararına bel bağlayarak, bu çok anlamlılığın örtüsünü kaldırmak gibi bir amaca sahip değildir. Bu çalışma, aksine felsefe tarihi içerisinde çoğunlukla düşünme ya da bir konu üzerine derin bir fikir sunma girişimi olarak kabul edilen refleksiyonun, Eleştirel Teori ve Hermenetuik Gelenekteki "eleştirel" anlamı ve değerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hermeneutiğin metin yorumladan öz-yorumlamaya geçişinde ve Eleştirel Teorinin toplum eleştirisinden bir öz-eleştiriye dönüşmesinde, refleksiyonun bu boyutu önemli bir yere sahiptir. Çünkü refleksiyonun eleştirel boyutu, en açık, bilincin öz-bilinç seviyesine yükselmesinde kendisini göstermektedir. Bu bakımdan modern felsefe ve özellikle fenomenoloji için de önemli bir yere sahip olan refleksiyon, öznenin kendisine açık ve seçik bir alan yaratmaktadır. İşte bu alan Kant üzerinden gelişen fenomenolojik bakış için, her bilgide örütük olarak bulan bir damgadır ve self-refleksiyon gibi ikincil bir refleksiyonla örtüsü kaldırıldığı anda taşlaşmaktadır. Öznenin kendi kendisine yönelirken kendisini mutlaklaştırmak ya da taşlaştırmak zorunda kalması, klasik özne-nesne ayrımından hareket eden bu fenomenolojik bakışın öz-bilinci eleştirel bir bilince yükseltemediğini göstermektedir. Oysa özne ve nesneyi karşılıklı konumlandıran bu klasik bakışa karşı çıkarak, özne ve nesnenin tarihsel ve dilsel konumlarının değişebilirliğini kabul eden Hermeneutik Gelenek, *öz-bilinci*, olduğu gibi kalmayan aksine dilsel ve tarihsel koşullarca kurulan bir alan olarak kabul etmektedir. Bu nedenle refleksiyonun eleştirel boyutu, öznenin kendi öz-bilincini, karşısına konumlandırması değil, kendi kendisini içten kavrayarak kendisini dilsel ve tarihsel koşullara göre yeniden belirlemesidir. Bu, öz-bilincin kendisini yaşama açmasının koşuludur.

Hermeneutik Geleneğin *yeniden-yaratıcı refleksiyon*u öz-yorumlama olarak belirlemesi ve Eleştirel Teorinin *toplumsallaştırıcı refleksiyonu*, *özgürleşimci refleksiyon*la birlikte anması tesadüfü bir parallelik değildir. Çünkü Hermeneutik Geleneğin, öz-yorumlama fikrinin ve Eleştirel Teorinin özgürleşimci refleksiyonun kavramsal çerçevesi, klasik epistemolojiye bir baş kaldırıdır. Her ne kadar "her bilim deney bilimidir" diyerek klasik epistemolojinin özne ve nesne ayrımının dışına çıkamasa da, Dilthey'ın "deney"

kavramını "yaşam deneyimi" olarak genişletmesi, yeniden-yaratıcı refleksiyonun, modern epistemolojinin boyunduruğundan kurtulması için bir çıkış yolu sağlamıştır. Gerçek anlamda bunu, hermeneutiği epistemolojik bir sorun olmaktan çıkarıp ontolojik bir zemine yerleştiren Heidegger başarmıştır. Onun için yeniden-yaratıcı refleksiyonla geçekleşen anlama, Dasein'ın kendisini belirli bir ilgi bakımından varetmesidir ve bizi biz yapan şey doğru anlamalarımız olduğu kadar yanlış anlamalarımızdır. Bu nedenle hermeneutik, Dasien'ın özselliğine kök salan ve her zaman yanlış bir anlama olanağını içinde taşıyan *praksis*'tir. Böylece hermeneutik, bir metnin arkasında gizli duran anlamı, açığa çıkaran teorik bir etkinlik olmaktan çıkıp öz-bilinç kuran bir pratiğe dönüşmüştür. Aynı şekilde Frankfurt Okulu da nesneyi özne karşısında mutlaklaştıran materyalist epistemolojiye karşı, *tarihsel materyalizm*i genişleterek, aklı, mutlak bir biçimde gerçekliğe bağlayan ve böylece insanın özgürlüğüne yapılan saldırıya karşı durmak için Eleştirel Teoriye bir savunma alanı yaratmıştır. Tarihsel materyalizm, birey ile toplum ya da özne ile nesne arasındaki ilişkinin tek yönlü bir ilişki olmadığını kabul ederek, bilincin her zaman olmasa da rasyonelleştirilmiş bir yapı olduğunu göstermektedir. Bilinç çoğunlukla toplumsal yapının belirlediği bir alandır. Oysa özellikle Marcuse'un da belirttiği gibi, özne, her zaman bu belirlenimin dışına çıkarak kendi özgürlüğünü elde etme ve kendi öz-bilincini kurma yeteneğine sahiptir. Bu bakımdan Eleştirel Teori, öznenin toplumsal gerçeklikle olan ilişkisini, *teori-praksis birlikteliği* bağlamında ele almaktadır. Hermeneutik öznenin yeniden-yaratıcı refleksiyonu, her anlama ediminde nesnesini teorik olarak belirlerken kendisini de pratik bakımdan varetmesi gibi, Eleştirel Teorinin toplumsal öznesi de özgürleştirici bir refleksiyonla toplumsal koşulları teorik olarak çözümlerken, kendisini pratik bakımdan bu koşullardan özgürleştirmektedir. *Yeniden-yaratıcı refleksiyon* ile *özgürleştirici refleksiyon*u eleştirel kılan, öznenin öz-bilincinin tarihselliğini kabul etmeleridir. Yani nasıl ki belirli bir anlamı yeniden yaratan hermeneutik refleksiyon önceki anlamları redederek yeni bir anlam ortaya koyuyorsa, özgürleştirici refleksiyon da toplumsal yapının kendisinde yarattığı bilinç durumunu bastırarak, gerçek bir öz-bilinç geliştirmektedir. Bu nedenle hem yeniden-yaratıcı refleksiyon hem de özgürleştirici refleksiyon, bilincin kendi kendisini yadsımasını içerdiğinden eleştireldir.

Hem Hermeneutik Gelenek içerisindeki düşünürlerde hem de Frankfurt Okulu düşünürlerinde refleksiyonun eleştirel özelliği ikili bir boyutta ortaya konmaktadır. Vico

ve Herder'in insanın dünyayı dilsel olarak anlamlandıran *şiirsel refleksiyon*u, Ast ve Schleiermacher'in bir metnin arkasına gizli duran anlama açığa çıkaran *filolojik refleksiyon*u ya da Dilthey ve Heidegger'in öznenin kendi kendisini anlamasını sağlayan *yeniden-yaratıcı refleksiyon*u, ilkin anlamı *ortaklaştırarak* öznelerarası bir dünya yaratmakta, ikincileyin, öznenin bu dünya içerisinde bir öz-bilince ulaşmasını sağlamaktadır. Her iki durumda hermeneutik refleksiyon bir yansıtma biçiminde işlemektedir. Hermeneutik Gelenek içerisindeki düşünürler için bunu olanaklı kılan dildir. İnsan dil aracılığıyla kendisini dışarı yansıtarak ortaklaştırmakta ve yine dil aracılığıyla ortak anlamları kendisine yansıtıp içselleştirerek bir öz-bilinç elde etmektedir. Başka bir ifadesiyle *hermeneutik refleksiyon*un tarihsel koşullarda kurduğu öz-bilinç başkasına aktarılmaz *bir an* gibi görünse de dil ya da iletişim, bu olanaksızlığı bir olanağa dönüştürerek, özneyi öz-bilinçe sahip bir varlık olarak toplumsallaştırmaktadır.

Öz-bilinç ve *toplumsal bilinc*i kendisinde birleştiren *tarihsel bilinç*, Hermeneutik Geleneğin anlama edimine ilişkin belirlenimlerinin bir sonucudur. Bu belirlenimleri epistemolojik olarak temellendirmeye girişen Dilthey'ın metodolojik amacının tarihsel bilincin keşfiyle sonuçlanması hiç de tesadüf değildir. Çünkü anlama edimine kök salan refleksiyonun işlevi, sadece teorik değil aynı zamanda pratiktir. Bu bakımdan bize yabancı bir anlam bağlamını anlarken iş gören hermeneutik refleksiyon, aynı zamanda kendi kendimizi kavradığımız self-refleksiyondur ve özne-nesne ayrımına dayalı bilimlerin teorik refleksiyonundan farklı olarak pratik bir işleve de sahiptir. Yine de çok rahatlıkla söylenebilir ki, öz-bilinç ile toplumsal bilinci aynı anda barındıran tarihsel bilincin dilsel koşullarına yaptıkları vurgu, Hermeneutik Gelenek içerisindeki düşünürlerin toplumsal bir analiz geliştirmesini engellemiştir. Bu nedenle olsa gerek, Hermenetik Gelenek içerisindeki düşünürlerde sıklıkla vurgulanan, hermeneutik reflekyionun öz-bilincin kuruluşundaki rolüdür. Öz-bilince, öz-kavrayışa ya da öz-yoruma yapılan vurgu, hermeneutiği bir toplum eleştirisine dönüşmesini engellediğinden, refleksiyonun eleştirelliğinin toplumsallaştırcı işlevini bir imadan öteye taşıyamamıştır. İşte tarihsel bilincin kendisine yönelmesinin yanında topluma da yöneldiğinde tam anlamıyla eleştirel bir işleve sahip olabileceğini düşünen Frankfurt Okulu düşünürleri, hermeneutiğin bu eksikliğini tamamlamaktadır.

Horkheimer'ın *teori-pratik birlikteliği* fikri üzerine kurulan Adorno'nun negatif *diyalektiği*, özne ya da nesnenin olduğundan başka türlü olabileceğini kabul ederek, Hermeneutik Gelenekteki gibi tarihsellik kategorisini öne çıkarmaktadır. Bu nedenle negatif diyalektik, şeylerin özüne varan saf bir refleksiyonu değil, öznenin kendi bilinç yapısını aydınlatan eleştirel bir refleksiyonu harekete geçirmektedir. Bunu da özdeşmezlikler üzerine odaklanan bir olumsuzlamayla gerçekleştiren eleştirel refleksiyon, bu bakımdan toplumsal tahakküme başkaldırının olanağını taşımaktadır. Çünkü ancak eleştirel refleksiyon, toplumsal bilinci bir eleştiriye tabi tutarak, öz-bilince yükselebilir. Bu refleksiyon yeni bir bilinç durumu yarattığından Marcuse'un da ima ettiği gibi estetik bir refleksiyondur. Böylesi bir refleksiyonu gerçekleştirmeyen bilinç, mevcut toplumsal gerçekliği olumlayacağından ideolojik olacaktır. Dolayısıyla Frankfurt Okulu için eleştirel refleksiyonun ilk boyutu, bireyi toplum karşısında yüceltmekte ve toplumsal tahakküme karşı direnmesini olanklı kılmaktadır. Horkheimer'in *ayrıştırıcı refleksiyon*u, Adorno'nun *öz-koruyucu refleksiyon*u ve Marcuse'un *yalıtıcı refleksiyon*u, eleştirel refleksiyonun bu boyutuna işaret etmektedir. Bireyin özü toplumdan yalıtık olmadığından, Adorno'dan farklı olarak Horkheimer ve Marcuse, eleştirel refleksiyonun bu boyutunu, olumsuz bir içerikle ele almaktadırlar. Yaşam her zaman öznelerarası bir alanda gerçekleştiğinde, öznenin yalıtılmışlığı değil aksine dünyaya açıklığı yaşama uygundur. Frankfurt Okulu düşünürleri için eleştirel refleksiyonun ikinci boyutu bu gereklilikte temellenmektedir. Bireyi merkez konumundan çıkararak, onu toplumsallaştıran bu boyut, düşüncenin kendi kendisini olumsuzlayarak kendisini yeni bir anlamda ortaklaştırmasını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, eleştirel refleksiyonun ilk boyutuyla birey, kendisine dayatılan, ona kendisininmiş gibi sunulan düşünme ve eylem kalıplarını redderek bir öz-bilince ulaşmakta ve ikinci boyutuyla, kendi yarattığı düşünme ve eylem biçimleriyle yeniden toplumsallaşmaktadır. Bu nedenle, eleştirel refleksiyonun yegane işlevi, kendisine dönerek kendi sınırlılığını görmesi değil aynı zamanda kendi sınırlarını belirleyen toplumsal tahakkümü de parçalamasıdır. Birey ancak iki yönlü eleştiriyi gerçekleştirdiğinde, ideolojik bir bilinçten sıyrılıp, öz-bilinç temelinde toplumsal bir bilince ulaşabilir.

Eleştirel refleksiyonun bu ikili boyutu konusunda, Hermeneutik Gelenek ile Frankfurt Okulu arasındaki uyum, eleştirenin koşulları ya da eleştirel refleksiyonun kapsamı

konusunda bir ayrılığa dönüşmektedir. Hermeneutik Geleneğin dile vurgusu ile Frankfurt Okulu'unun bireyin benliğini bastıran toplumsal tahakkümü aydınlatan eleştiri modeli olarak psikanalitiği öne çıkarması, bu farklılığın esas kaynağıdır. Bu farklılık özellikle Gadamer ve Habermas'taki tartışmanın bel kemiğidir. Gadamer, toplumsal tahakküm biçimlerinin eleştirisini de içine alacak bir biçimde, hermeneutiği dil üzerinden evrenselleştirerek, hermeneutik reflekyionun eleştirel işlevinin öznenin kendi dilsel sınırlarını yine dil içerisinde kavraması olarak ortaya koymaktadır. Habermas dilsel takakküm biçimi olarak *yanlış anlama* ile toplumsal tahakküm biçimi olarak *ideoloji*yi birbirinden ayırarak, her ikisine yönelik bir eleştirinin ancak hem dilsel hem de toplumsal alan dışından yapılabileceğini düşünmektedir. Frankfurt Okulu düşünürleri gibi, bu alanı benliğin kendisiyle başbaşa kaldığı alan olarak kurgulayan Habermas, bu noktada gerçek terapötik eleştirenin biçimi olarak psikanalitiği öne çıkarmaktadır. Gadamer için refleksiyon kapsam olarak dil dışına çıkamayan ve özenin kendi dilsel sınırlarını aydınlatan bir yetiyken; Habermas için kapsam olarak dil alanın dışına çıkabilen ve işlev olarak özneyi, kendi sınırlarından bağımsızlaştırarak özgürleştiren bir yetidir. Refleksiyonun ikili eleştirel boyutu konusundaki benzerliğe rağmen yine refleksiyonun kapsam ve işlevi konusundaki bu farklılık, Hermeneutik Gelenek ile Eleştirel Teorinin uzlaşmaz olduğunu göstermemektedir. Gerçekten de bu farklılığa rağmen, her iki düşünce geleneğinin aslından birbirlerini tamamlayan anlayışlara sahip olduğunu Ricoeur göstermektedir.

Ricoeur'e göre, öznenin kendi dilsel sınırlarını kavramasını sağlayan hermeneutik refleksiyon, ideoloji eleştirisini olanaklı kılarken, toplumsal tahakküm biçimlerini çözümleyen ideoloji eleştirisi de hermeneutik refleksiyonla kurulan öz-bilince ortaklaşma olanağı sağladığından onun kendi içine kapanmasını engellemektedir. Bu nedenle "benliğimi sürdürerek başkasıyla nasıl uzlaşabilirim?" sorusu hermeneutik ile ideoloji eleştirisinin uzlaştırılmasıyla yanıtlanabilir. Ricoeur'ün eleştirel hermeneutik olarak ortaya koyduğu *anlatı teorisi*, işte bu uzlaşmayı başarmaktadır. Ona göre öznenin kendi yaşamını anlatıya dönüştüren refleksiyon, muhatabına bir benlik beyanı sunarak ideolojik bir bilinci engellerken, muhatabın sunduğu söylemi yine onun benlik beyanı olarak kabul ederek onunla ortaklaşma olanağını sağlamaktadır. Bunu "mesafe alma" ve "içselleştirme" kavramlarıyla açıklayan Ricoeur için öznenin kendi kendisine "mesafe alması", başkasının benliğini kabul ederek onunla ortaklaşmasının ve bu ortaklık

temelinde bir öz-bilinç kurmasının koşuludur. Ona göre bu hermeneutik durum ancak "başkası olarak ben" dediğim dostlarımla girdiğim ilişkide söz konusudur. Çünkü benlik beyanımı ancak onlar koşulsuz kabul etmekte ve ben de onları "kendileri" olarak tanımaktayım. Ricoeur'ün hermenuetiği ve ideoloji eleştirisini uzlaştırmak konusundaki başarısı, hermeneutik temelli etik ve politik bir teori ortaya koymak için yanıt verilmesi gereken iki temel sorunu bütün açıklığıyla ortaya çıkarmıştır: *anlama-açıklama farklılığının ortadan kaldırılması* ve *teori-pratik birlikteliğinin temellendirilmesi.*

Ricoeur'ün anlatı teorisi, özellikle Dilthey'la başlayan "anlama" ve "açıklama" karşıtlığını aşarak, hermeneutiğin gerçek bir eleştiri olmasını sağlamıştır. Çünkü öznenin kendisine ilişkin yorumları sadece öz-anlamalar olarak değil, aynı zamanda öz-açıklamalar olarak kabul edildiğinde, bir "ortaklık" oluşturabilirler. İşte bu hermeneutiği sadece öz-bilinç kuran bir pratik bir etkinlik değil aynı zamanda başkasının yaşantısını anlatısal açıklamlar olarak kavrayan ve böylece onları içselleştirebilen teorik bir etkinliktir. Hermenuetik temelli etik ve politik teoriler ortaya koymayı amaçlayan Apel, Rorty ve Taylor, anlama ve açıklama ile teori ve pratik arasındaki karşıtlığın aşılması gerektiğinin farkında olsalar da bunu, hermeneutiği bir dönüşüme uğratarak gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Apel'in *transandantal hermeneutiği*, Rorty'nin *pragmatik hermeneutiği* ve Taylor'un *epistemolojik hermeneutiği*, Dilthey'ın anlama ve açıklama arasındaki ayrımı ortaya koyarken açık bir biçimde bağlı kaldığı modern felsefenin teori ve pratik ayrımını benimsemektedir. Bu ayrımı benimsedikleri için Apel, Rorty ve Taylor'un çabaları modern epistemolojik gelenek ile hermeneutiği uzlaştırma çabasından öteye gidememektedir. Oysa *theoria* ve *praksis* ayrımının kökenine gidildiğinde, daha doğru bir ifadeyle *theoria*'nın Antik Yunan'daki ilk kullanımı ele alındığında refleksiyonun hem öz-bilinç kuran teorik bir yeti hem de öznenin başkalarıyla ortaklaştıran pratik bir yeti olduğu ortaya konabilir. İşte bu ortaya konduğunda, hermeneutik anlamanın, özsel bir biçimde bir açıklama modeli ve hermeneutik *praksis*'in yine özce bir *theoria* etkinliği olduğu görülecektir. Modern felsefenin anlama ve açıklama ile teori ve pratik arasına koyduğu bu sınır, ancak henüz sınırın olmadığı ilk duruma giderek ortadan kaldırlabilir ve refleksiyonun eleştirel ikili boyutu ancak bu başarıldığında açıkça ortaya konabilir.

Refleksiyonun hem anlamayı hem de açıklamayı içermesi, özne ile nesne arasındaki konumlanma biçimi üzerinden gösterilebilir. İlk kullanımında *theoria*'nın nesnesiyle kurduğu ilişkinin salt bir "seyir" biçimini değil de onunla "bir olma" biçimini de içermesi, "seyirci" ile "seyredilen" yani özne ile nesnenin mutlak bir biçimde karşılıklı konumlanmadığı anlamına gelmektedir. Modern saf refleksiyon, henüz baştan kendisini nesnesinden ayırdığı için onun açıklama modeli saf bir betimdir. Bu saf refleksiyonun kendisini tanımasıysa öz-bilincin bir tanıma sıkıştırılmasıdır. Bu öz-bilincin bütün yaşamsal gizini ortadan kaldırarak taşmalaştırmaktadır. Oysa seyircinin kendisini nesnesi karşısında mutlak bir biçimde konumlandırmadığını işaret eden, *theoros*'un *theoria* ekinliği, öznenin nesnesinin seyrine dalarak onunla bütünleşmesini ifade etmektedir. Bu bütünleşme ya da ortaklaşma seyircinin "tanrısallaşma" dürtüsünün bastırılmasını, yani seyircinin kendisini unutmasını gerektirmektedir. Seyirci ancak bu bütünleşmeyi ya da ortaklaşmayı gerçekleştirdiğinde bir öz-bilince sahip olabilir. Onun öz-bilinci, kendisinde "insansal olan" ile "tanrısal olan" arasındaki çelişkinin kavranması olduğundan *trajik* bir öz-bilinçtir. *Theoria*'nın ilk bakımdan seyircinin kendisini bastırarak ortaklaşmasını sağlaması, hermeneutik refleksiyonun öz-kavrayışa karşı direnişidir. Bu bakımdan hermeneutik refleksiyonla ulaşılan *tarihsel öz-bilinç*, *theoria*'yla ulaşılan *trajik öz-bilinç*tir. *Theoria*, nesnesinde kendisini kaybederek onunla "bir olan", ama bununla hem kendisini hem de nesnesini değiştiren ve böylece kendisini trajik bir biçimde yeniden hatırlayan refleksiyondur. Bu bakımdan refleksif bilinç anı, hem bir kayboluşu içerdiğinden özneye verilidir, hem de bir hatırlamayı içerdiğinden onun yaratımıdır ve özüne aittir. Bu nedenle *theoria* saf bir bakışı ifade eden bir *seyir etkinliği* değil, özne ile nesneyi yeni bir bilinç düzeyinde *yeniden kuran bir etkileşim*dir, yani *praksis*'tir. *Theoria-praksis* ayrımı ancak onların bu özdeşliğinden hareketle kaldırılabilir. *Theoria*'nın aynı zamanda *praksis* olması, bilincin kendisini dışa yansıtması ve yeniden kendine dönmesini ifade eden refleksiyonun da modern anlamda saf bir etkinlik olmadığını, aksine özne ile nesneyi bütünleştiren bir etkileşim olduğunu göstermektedir. Bu nedenle öz-bilincin sadece saf bir refleksiyonla *keşfedilen* bir bilinç anı olduğu bir yanılsamadır. Öz-bilinç tarihsel, toplumsal ve dilsel koşullarla belirlenen refleksiyon aracılığıyla öznenin kendisini başkasıyla ortaklaştırırken *yarattığı* bir bilinçtir ve bu nedenle hiç de *saf* değildir.

KAYNAKÇA

ABBEY, Ruth. (2000). *Charles Taylor*. Teddington: Acummen.

ADAMS, Hazard. (1970). *Critical Theory since Plato*. (Adams Hazard, Ed.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.

ADORNO, Theodor W. (1940). "Husserl and the Problem of Idealism". *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), (pp. 5-18). New York: The Journal of Philosophy Inc.

ADORNO, Theodor, W. (1950). "The Authoritarian Personality: Qualitative Studies of Ideology". *Studies in Prejudice*. (Max Horkheimer, Samuel H. Flowerman, Ed.). The American Jewish Committee, Social Studies Series Publication no: III, Harper&Brothers, New York.

ADORNO, Theodor, W. (1951). *Minima Moralia Reflexionen Aus Dem Beschädigten Leben*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

ADORNO, Theodor, W. (1970a). *Negative Dialectics*. (Dennis Redmond, Trans.). Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag.

ADORNO, Theodor, W. (1970b). *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ADORNO, Theodor, W. (1973), *The Jargon of Authenticity*. (Knut Tarnowski and Frederic Will, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.

ADORNO, Theodor, W. (1990). *Eleştiri, Toplum Üzerine Yazılar*. (M. Yılmaz Öner, Çev.). İstanbul; Belge Yayınları.

ADORNO, Theodor, W. (1991). "The Culture Industry". *Selected Essays on Mass Culture*. (J.M. Bernstein, Ed.). London, New York: Routledge.

ADORNO, Theodor, W. (1993a). *Hegel, Three Studies*. (Shierry Weber Nicholsen, Trans.). Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press.

ADORNO, Theodor, W. (1993b). "Music, Language, and Composition". (Susan Gillespie, Trans.). *The Musical Quarterly*, Vol. 77, No. 3. (Autumn, 1993), pp. 401-414.

ADORNO, Theodor, W. (1997). *Prisms*. (Samuel and Shierry Weber, Trans.). London: MIT Press.

ADORNO, Theodor, W. (1998). *Critical Models, Interventions and Catchwords*. (Henry W. Pickford, Trans.). New York: Columbia University Press.

ADORNO, Theodor, W. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. (Rodney Livingstone, Trans.). (Thomas Schröder, Ed.). Stanford, California: Stanford University Press.

ADORNO, Theodor, W. (2002). *Aesthetic Theory*. (Robert Hullot-Kentor, Trans). (Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, Ed.). London, New York: Continuum.

ADORNO, Theodor W. (2005) *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. (E. N. F. Jephcott, Trans.). London, New York: Verso.

AİSKHLÜOS. (2005). "Persler". *Antik Yunan Tragedyaları 1*. (Güngör Dilmen, Çev.). ss.: 27-66. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

ALWAY, Joan. (1995). *Critical Theory and Political Possibilities*. London: Greenwood Press.

APEL, KARL-OTTO. (1979). *Understanding and Explanation, A Transcendental-Pragmatic Perspective*. (Georgia Warnke, Trans.). Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press .

APEL, KARL-OTTO. (1994). *Selected Essays, Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*. (Eduardo Mendieta, Ed.). New Jersey: Humanities Press.

APEL, KARL-OTTO. (1996). *Selected Essays, Volume Two: Ethics and Theory of Rationalitiy*. (Eduardo Mendieta, Ed.). New Jersey: Humanities Press.

APEL, KARL-OTTO. (2001). *The Response of Discourse Ethics*. Leuven: Peeters.

APEL, KARL-OTTO. (2005). "Güncel Bir Kant Dönüşümünün Temel Perspektifi Olarak Aşkınsal-Pragmatik Düşünüm". (Şebnem Sunar, Çev.). *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Cogito Özel Sayısı, Sayı:41-42. 2005, ss.: 434-475. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

AQUINAS, Thomas. (1952). *The Summa Theologica.* (Fathers of the English Dominican Province, Trans. And Daniel j. Sullivan, Revis.). Chicago, London, Toronto, Geneva, Sydney, Tokyo, Manil: William Benton Publisher.

ARISTOTLE. (1959). *Politics.* (H. Rackham, M.A., Trans.). Great Britain: Harvard University Press.

ARISTOTLE. (1987). *A New Aristotle Reader*. (J. L. Ackrill, Ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ARISTOTLE. (2009). *The Nicomachean Ethics.* (David Ross, Trans.). New York: Oxford University Press.

ARİSTOTELES. (1996). *Yorum Üzerine*. (Safet Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi Yayıncılık.

ARSLAN, Ahmet. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

AST, Friedrich, D. (1808). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik.* Landshut: bei Jos, Thomman, Buchdrucker und Buchhändler.

AUERBACH Erich, (1949). "Vico and Aesthetic Historism". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 8, No. 2 (Dec., 1949), pp. 110-118, Wiley.

BARASH, Jeffrey Andrew. (2003). *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press.

BARNARD, Frederick M. (1983). "Self-Direction: Thomasius, Kant, and Herder". *Political Theory*. Vol. 11, No. 3 (Aug., 1983), pp. 343-368, Sage Publications Inc.

BENHABİB, Seyla. (2006). "Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları". (Salih Akkanat, Çev.). *Frankfurt Okulu*. (ss.83-110). (H. Emre Bağce, Der.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

BENJAMIN, Walter. (1995). *Estetize Edilmiş Yaşam, Sanat'tan Savaş ve Siyasete Alman Faşizminin Kuramları*. (Ünal Oskay, Sun.). İstanbul: Der Yayınları.

BENJAMIN, Wlater. (2002). *Pasajlar*. (Ahmet Cemal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BERLIN, Isaiah. (1976a). "Vico and the Ideal of the Enlightenment". *Social Research*. Vol. 43, No. 3, Vico and Contemporary Thought—1 (AUTUMN 1976), pp. 640-653, The New School.

BERLIN, Isaiah. (1976b). "Vico's Philosophy of Imagination". *Social Research*. Vol. 43, No. 3, Vico and Contemporary Thought—1 (AUTUMN 1976), pp. 410-433. The New School.

BERLIN, Isaiah. (2000). *Three Critics of the Enlightenment, Vico Hamman, Herder*. (Henry Hardy, Ed.). London: Pimlico.

BERLIN, Isaiah. (2004). *Romantikliğin Kökleri*. (Henry Hardy, Haz.; Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BERNSTEIN, J. Richard. (2002). "The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction". *The Cambridge Companion to Gadamer*. (Robert J. Dostal, Ed.). pp. 267-282. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

BERNSTEIN, Jay M. (2004). "Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel". *The Cambridge Companion to Adorno*. (pp.: 19-50). (Tom Huhn, Ed.). USA: Cambridge University Press.

BOLLNOW, Otto Friedrich. (2003). "İfade ve Anlama", (Doğan Özlem, Çev.). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Çev. ve Der.), ss.:95-136, İstanbul: İnklap Yayınları.

BOLLNOW, Otto Friedrich. (2012). "IV. Varoluşculuk Kavramı" (Emra Durukan, Çev.). *Özne Dergisi*. Heidegger özel sayısı, 16. Kitap, Bahar 2012, ss.: 228-232, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.

BORGMANN, Albert. (2005). "Technology". *A Companion to Heidegger*. (Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Ed.). pp.: 420-432. Blackwell Publishing.

BOWIE, Andrew. (2003). *Introduction to German Philosophy, From Kant to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

BOWIE, Andrew. (2004). "Gadamer and Romanticism". *Gadamer's Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. (Bruce Krajewski, Ed.). pp.: 55-81. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

BULHOF, Ilse N. (1976). "Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History". *History and Theory*. Vol. 15, No. 1 (Feb., 1976), pp. 21-32.

CAPUTO, D. John. (2002). "Varlık Düşüncesi ve İnsalığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty". (Hüsamettin Arslan, Çev.). *İnsan Bilimlerine Prologomena, Dil, Gelenek ve Yorum*. (Hüsamettin Arslan, Der.). ss.: 99-121. İstanbul: Pradigma Yayınları.

CASSIRER, Ernst. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme*. (Milay Köktürk, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.

CHAMBERS, Simone. (2004). "The Politics of Critical Theory". *Cambridge Companion to Critical Theory*. (pp. 219-247). (Fred Rush, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

COLES, Romand. (1995). “Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas”. *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). pp.: 19-45. New York: Cambridge University Press.

COSTELLOE, Timothy M. (1999). “The Concept of a ‘State of Nature’ in Vico's ‘New Science’”. *History of Philosophy Quarterly*. Vol. 16, No. 3 (Jul., 1999), pp. 321-339. University of Illinois Press.

CROWE, Benjamin D. (2005). “Dilthey's Philosophy of Religion in the ‘Critique of Historical Reason’: 1880-1910”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 66, No. 2 (Apr., 2005), pp. 265-283. University of Pennsylvania Press.

ÇİĞDEM, Ahmet. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Vadi Yayınları.

DANESI, Mercel. (1990). *Vico, Metaphor, and the Origin of Language Advances in Semiotics*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

DILTHEY, Wilhelm. (1962). *Pattern and Meaning in History, Thoughts on History and Society*. (H. P. Rickman, Ed.), New York: Harper&Brothers

DILTHEY, Wilhelm. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. (Richard M. Zaner, Kenneth L. Heiges, Trans.), Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague.

DILTHEY, Wilhelm. (1985). *Poetry and Experience, Selected Works, Volume V*. (Louis Agosta, Rudolf A. Makkreel, Michael Neville, Christopher Rodie, Joseph Ross, Trans. and Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Ed.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

DILTHEY, Wilhelm. (1989). *Introduction to Human Sciences, Selected Works, Volume I*. (Michael Neville, Jeffrey Barnouw, Franz Schreiner, Rudolf A. Makkreel, Trans. and Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Ed.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

DILTHEY, Wilhelm. (1996). *Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Volume IV*. (Theodore Nordenbaug, Frederic R. Jameson, Rudolf A. Makkreel, Ramon J. Betanzos, Epbrahim Fischoff, Patrica van Tuyl, Trans. and Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rodi, Ed.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

DILTHEY, Wilhelm. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Doğan Özlem, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

DOLE, Andrew C. (2010). *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. Oxford, New York: Oxford University Press.

DREYFUS, Hubert I. (2004). "Taylor's (Anti-) Epistemology". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:52-83. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

DRYZEK, S. John. (1995). "Critical Theory as a Research Program". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). pp.: 97-119. New York: Cambridge University Press.

DUTTMANN, Alexander Garcia. (2002). *The Gift of Language*. (Arline Lyons, Trans.). London: The Athlone Press.

EAGLETON, Terry. (1991). *Ideology: An Introduction*. London, Ney York: Verso.

EAGLETON, Terry. (1996). *İdeoloji*. (Muttalip Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ELLIOTT, Brian. (2005). *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. London, New York: Routledge.

ELSHTAİN, Jean Bethke. (2004). "Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:127-139. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

FANON, Frantz. (2009). *Siyah Deri Beyaz Maske* (Cahit Koytak, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları.

FEENBERG, Andrew. (2005). *Heidegger and Marcuse, the Catastrophe and Redemption of History.* New York, London: Routledge.

FIGAL, Günter. (2002). "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language". (Robert J. Dostal, Trans.). *The Cambridge Companion to Gadamer.* (Robert J. Dostal, Ed.). pp. 102-125. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

FISCHER, Alois. (2012). "Dasein'ın Hermeneutiği". (Rahman Akalın, Çev.). *Özne Dergisi.* Heidegger özel sayısı, 16. Kitap, Bahar 2012, ss.: 222-227, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.

FORSTER, Michael N. (2010). *After Herder, Philosophy of Language in the German Tradition.* Oxford and New York: Oxford University Press.

FREUD, Sigmund. (1962). *Civilization and Its Discontents.* (James Strachey, Trans. And Ed.). New York: W.W. Norton Company Inc.

FREUD, Sigmund. (1998). *Psikanaliz Üzerine.* (A. Avni Öneş, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg. (1977). *Philosophical Hermeneutics.* (David E. Linge, Trans. and Ed.), Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

GADAMER, Hans-George. (1989). *Truth and Method.* (Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Trans.), New York: The Continuum.

GADAMER, Hans-Georg. (1990). *Gesammelte Werke, Band 1, Wahrheit und Methode.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

GADAMER, Hans-Georg. (1993). *Gesammelte Werke, Band 2.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

GADAMER, Hans-Georg. (1994). *Literature and Philosophy in Dialogue, Essays in German Literary Theory*. (Robert H. Paslick, Trans.). New York: State University of New York Press.

GADAMER, Hans-Georg. (1998). *Reason in the Age of Science*. (Frederick G. Lawrence, Trans.). The MIT Press.

GADAMER, Hans-Georg. (2002a). "Eleştirmenlerime Cevap". (Hüsamettin Arslan, Çev.). *Hermeneutik ve Hümaniter Dispilinler*. (Hüsamettin Arslan, Çev. ve Der.), ss.: 259-282, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg. (2002b). "Kuşkucu Hermeneutik". (Hüsamettin Arslan, Çev.). *Hermeneutik ve Hümaniter Dispilinler*. (Hüsamettin Arslan, Çev. ve Der.), ss.: 149-159, İstanbul: Paradigma Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg. (2002c). *The Beginning of Knowladge*. (Rod Coltman, Trans.). New York, London: Continuum.

GADAMER, Hans-Georg. (2003). "Hermeneutik". (Doğan Özlem, Çev.). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Çev. ve Der.), ss.:13-32, İstanbul: İnklap Yayınları.

GADAMER; Hans-Georg. (2007). *The Gadamer Reader, A Bouquet of the Later Writings*. (Richard E. Palmer, Ed. And Trans.). Evanston, İllinois: Northwestern University Press.

GAIER, Ulrich. (2003). "The Problem of Core Cognition in Herder". *Monatshefte*. Vol. 95, No. 2, Johann Gottfried Herder 1744-1803 (Summer, 2003), pp. 294-309. University of Wisconsin Press.

GJESDAL, Kristin. (2009). *Gadamer and The Legacy of German Idealism*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

GÖKBERK, Macit. (1997). *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GRANT, A. J. (2000). “Vico and Bultmann on Myth: The Problem with Demythologizing”. *Rhetoric Society Quarterly*. Vol. 30, No. 4 (Autumn, 2000), pp. 49-82. Taylor & Francis, Ltd.

GRONDIN, Jean. (1995). *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University Of New York Press.

GRONDIN, Jean. (2002). “Gadamer’s Basic Understanding of Understanding”. *The Cambridge Companion to Gadamer*. (Robert J. Dostal, Ed.). pp. 36-51. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

GUTTING, Gary. (2003). “Rorty’s Critique of Epistemology”. *Richard Rorty*. (Charles Guignon and David R. Hiley, Ed.). pp.: 41-60. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press

HABERMAS, Jürgen. (1972). *Knowledge and Human Interests*. (Jeremy J. Shapiro, Trans.). Boston: Beacon Press..

HABERMAS, Jürgen. (1973). *Theory and Practice*. (Jhon Viertel, Trans.). Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jürgen. (1979). *Communication and the Evolution of Society.* (Thomas McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action, Volume 1.* (Thomas McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jürgen. (1987). *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. (Thomas McCarthy, Trans.). Boston: Beacon Press.

HABERMAS, Jürgen. (1988). *On the Logic of the Social Sciences*. (Shierry Weber Nicholsen, Jerry A. Stark, Trans.). Cambridge: Polity Press.

HABERMAS, Jürgen. (1990a). “A Review of Gadamer’s Truth and Method”. (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Trans.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, ed.). pp.213-244. Albany: State University of New York Press.

HABERMAS, Jürgen. (1990b). “Hermeneutic Claim to Universality”. (Josef Bleicher, Trans.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur.* (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, ed.). pp.245-272. Albany: State University of New York Press.

HABERMAS, Jürgen. (1991). *Moral Consciousness and Communicative Action.* (Christian Lenhardt and Shierry eber Nicholson, Trans.). Cambridge, Massachusetts: The MIT press.

HABERMAS, Jürgen. (1992). *Rasyonel Bir Topluma Doğru, Öğrenci Protestosu, Bilim ve Siyaset.* (Ahmet Çiğdem, Mehmet Küçük Çev.).Ankara: Vadi Yayınları.

HABERMAS, Jürgen. (2001). *Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics.* (Ciaran Cronin, Trans.). Cambridge, Massachusetts: The MIT press.

HABERMAS, Jürgen. (2004). “After Historicism, Is Metaphysics Still Possible? On Hans-Georg Gadamer’s 100th Birthday”. (Paul Malone, Trans.). *Gadamer’s Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. (Bruce Krajewski, Ed.). pp.: 15-20. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *The Phenomenology of Spirit.* (A. V. Miller, Trans.). New York: Oxford University Press.

HEIDEGGER, Martin. (1967), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

HEIDEGGER, Martin. (1975). *Poetry, Language, Thought.* (Albert Hofstadter, Trans.). New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper&Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays.* (William Lovitt, Trans.). New York, London, Torronto, Sydey: Harper Perennial.

HEIDEGGER, Martin. (1982). *On the Way to Languange*. (Peter D. Hertz, Trans.). Newy York, Cambridge: Harper&Row Publishers.

HEIDEGGER, Martin. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. (Albert Hofstadter, Trans.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (1993). *Basic Concepts*. (Gary, E. Aylesworth, Trans.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin. (1996). *Being and Time*. (Joan Stambaugh, Trans.). Albany: State University of New York Press.

HEIDEGGER, Martin. (1999). *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*. (John van Buren, Trans.). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin. (2001). *Being and Truth*. (Grogory Fried and Richard Polt, Trans.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin. (2008). *Being and Time*. (Jhon Macquarrie and Edward Robinson, Trans.). New York, London: Harperperennial.

HEIDEGGER, Martin. (2009a). *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. (Walda Torres Gregory, Yvonne Unna, Trans.). New York: State University of New Yok Press.

HEIDEGGER, Martin. (2009b). *Metafizik Nedir?*. (Yusuf Örnek, Çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEIDEGGER, Martin. (2012). "Niçin Taşrada Kalıyorum?". (Sadık Erol Er, Mustafa Yıldırım, Çev.). *Özne Dergisi*. Heidegger Özel Sayısı, 16. Kitap, Bahar 2012, ss.205-207. Çizgi Kitapevi Yayınları.

HEKMAN, Susan. (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik-Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*. (Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

HELD, David. (1980). *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. London, Melbourne, Sydney: Hutchinson.

HELD, David. (2006). *Horkheimer'ın Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem*. (Kahraman Bozkurt, H. Emre Bağce, Çev.). Frankfurt Okulu. (ss.189-218). (H. Emre Bağce, Der.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

HERDER, Johann Gottfried. (1966). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. (T. Churcill, trans.). New York: Bergman Publishers.

HERDER, Johann Gottfried. (2004a). *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. (Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin, trans. and Ed.). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

HERDER, Johann Gottfired. (2004b). *Philosophical Writings*. (Michael N. Forster, Trans. and Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

HERDER, Johann Gottfried. (2006). *Selected Writings on Aesthetics*. (Gregory Moore, Trans. and Ed.). Princeton and Oxford: Princeton University Press.

HERODOTUS. (1975). *Herodotus.* (A. D. Godley, Trans.). Leob Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.

HESİODOS. (2010). *Tanrıların Doğuşu & İşler ve Günler*. (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

HOLBORN, Hajo. (1950). "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 11, No. 1 (Jan., 1950), pp. 93-118.

HOMEROS, (1997). *İlyada*. (Azra Erhat, A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

HOMEROS, (1998). *Odysseia*. (Azra Erhat, A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

HONNETH, Axel. (1993). *The Critique of Power, Reflective Stages in a Critical Social Theory.* (Kenneth Baynes Trans.). Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.

HORKHEİMER, Max. (1989). *Critical Theory Selected Essays*. (Matthew J. O'Connell and Others, Trans.). New York: The Continuum Publishing.

HORKHEİMER, Max. (1993). *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings.* (Hunter F., Kramer M. S., Torpey J., Trans.). Massachusetts: MIT Press.

HORKHEİMER, Max. (2004). *Eclipse of Reason.* London, New York: Continuum.

HORKHEİMER, Max. (2009). *Alacakaranlık.* (İlknur Aka, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

HORKHEIMER, Max.; ADORNO, Theodor W. (2000). *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag

HORKHEIMER Max.; ADORNO, Theodor W. (2002). *Dialectic of Enlightment, Philosophical Fragments*. (Edmund Jephcott, Trans.). Stanford, California: Stanford University Press.

HORKHEIMER Max.; ADORNO, Theodor W. (2011). *Sosyolojik Açılımlar.* (M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.

HOW, Alan. (2003). *Critical Theory*.. New York: Palgrave Macmillian.

HOY, David Couzens. (1993). "Heidegger and The Hermeneutic Turn". *The Cambridge Companion to Heidegger.* (Charles B. Guignon, Ed.). pp.:170-194. USA: Cambridge University Press.

HÖLDERLİN, J. C. F. (1990). *Hyperion I.* (Melahat Togar, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

HUCH, Ricarda. (2005). *Alman Romantizmi.* (Gürsel Aytaç, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

HUGHES, Gerard, J. (2001). *Aristotle on Ethics.* London, New York: Routledge.

HUSSERL, Edmund. (1969). *Ideas I.* (W. R. B. Gibson, Trans). London: George Allen&Unwin Ltd.

HUSSERL, Edmund. (2010). "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş". (K. Gödelek ve T. Ketenci, Çev.). *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Husserl'in Gör Dediği. Sayı. 6. ss.29-47. İstanbul: Alef Yayınları.

JAPP, Uwe. (2003). "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat". (Doğan Özlem, Çev.). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Çev. ve Der.). ss.:231-311, İstanbul: İnklap Yayınları.

JARVIS, Simon. (2004). "Adorno, Marx, Materialism". *The Cambridge Companion to Adorno*. (pp.: 79-100). (Tom Huhn, Ed.). USA: Cambridge University Press.

JAY, Martin. (1989). *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1932-1950.* (Ünsal Oskay, Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.

JAY, Martin. (2001). *Adorno.* (Ünal Oskay, Çev.). İstanbul: DER Yayınları.

KANT Immanuel. (2006). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi". (Uluğ Nutku, Çev.). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. (Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Haz.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

KAPLAN, David M. (2003). *Ricoeur's Critical Theory.* New York: State University of New York Press.

KEARNEY Richard. (2006). "On the Hermeneutics of Evil". *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 2, Paul Ricœur (AVRIL-JUIN 2006), pp. 197-215. Presses Universitaires de France.

KERR, Fergus. (2004). "The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:84-104. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

KISIEL, Theodore. (2002). "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği". (Hüsamettin Arslan, Çev.). İ*nsan Bilimlerine Prologomena.* (Hüsamettin Arslan, Der., Çev.). ss.:181-207. İstanbul: Paradigma Yayınları.

KLIMA, Gyula. (2007). *Medieval Philosophy.* (Gyula Klima, Ed.). UK: Blackwell Publishing.

KOMPRIDIS, Nikolas. (2006). *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future.* Cambridge, Massachusetts , London, England: The MIT Press.

KORNBERG, Jacques. (1972). "Wilhelm Dilthey on the Self and History: Some Theoretical Roots of Geistesgeschichte". *Central European History.* Vol. 5, No. 4 (Dec., 1972), pp. 295-317. Cambridge University Press.

KOWALZIG, Barbara. (2005). "Mapping out Communitas: Performances of Theoria in their Sacred and Political Context". *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity Seeing the Gods.* (Jas Elsner and Ian Rutherford, Ed.). pp.: 41-72. New York: Oxford University Press.

KRANZ, Walter. (1994). *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar.* (Suad Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

LAFONT, Cristina. (2005). "Hermeneutics". *A Companion to Heidegger.* (Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Ed.). pp.: 265-284. Blackwell Publishing.

LATACZ, Joachim. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları.* (Yılmaz Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

LOWITH, Karl. (1996). "Vico". (Doğan Özlem, Çev.). *Tarih Felsefesi.* Doğan Özlem, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

LUKACS, George. (1988). *Estetik III.* (Ahmet Cemal, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

LUKACS, George. (1992). *Estetik II.* (Ahmet Cemal, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

LUKACS, George. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci.* (Yılmaz Öner, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

LUKACS, George. (1999). *Estetik I.* (Ahmet Cemal, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

MALACHOWSKİ, Alan. (2002). *Richard Rorty.* Acumen Publishing.

MARCUS, Nancy du Bois. (2001). *Vico and Plato*. New York: Peter Lang.

MARCUSE, Herbert. (1955a). *Eros and Civilization: Philosophical Inquiry into Freud.* (Front Matter, Ed.). Boston, MA: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert. (1955b). *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory.* USA: Routledge&Kegan Paul Ltd.

MARCUSE, Herbert. (1969). *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert.(1970a). *Der Eindimensionale Mensch , Studien Zur Ideologie Der Fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. (Alfred Schmidti, Ubz.). Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag GmbH.

MARCUSE, Herbert. (1970b). *Five Lectures, Psychoanalysis, Politics and Utopia.* (Jeremy, J. Saphiro and Shierry, M. Weber, Trans.). Boston: Allen Lane the Penguin Press.

MARCUSE, Herbert. (1972a). *Counterrevolution and Revolt.* Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert. (1972b). *Studies in Critical Philosophy.* (Joris De Bres, Trans). Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert. (1978). *The Aesthetic Dimension, Toward a Critique of Marxist Aesthetics.* (Herbert Marcuse and Erica Sherover, Trans. and Ed.). Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert. (1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. (Seyla Benhabib, Trans.). Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

MARCUSE, Herbert. (1998a). "Technology, War and Fascism". *Collected Papers of Herbert Marcuse.* Volume One. (Douglas Kellner, Ed.). London and New York: Routledge.

MARCUSE, Herbert. (1998b). "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme". (Mert Keçik, Çev.). *Cogito Dergisi.* Mayıs '68 Sayısı. Sayı 14, Bahar 1998, ss.:69-80, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MARCUSE, Herbert. (2001). "Towards Critical Theory of Society". *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Two*. (Douglas Kellner, Ed.). London and New York: Routledge.

MARCUSE, Herbert. (2005). *Heideggerian Marxism.* (Richard Wolin and John Abromeit, Ed.). Lincoln and London: University of Nebraska Press.

MARCUSE, Herbert. (2007a). "Art and Liberation". *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Four*. (Douglas Kellner, Ed.). London, New York: Routledge.

MARCUSE, Herbert. (2007b). *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge.

MARCUSE, Herbert. (2009). *Negations: Essays in Critical Theory*. (Jeremy J. Shapiro, Trans.). London: MayFlyBooks.

MARIÑA, Jacqueline. (2008). *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher.* Oxford, New York: Oxford University Press.

MARSHALL, Donald G. (2004). "On Dialogue, To Its Cultured Despisers". *Gadamer's Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics.* (Bruce Krajewski, Ed.). pp.: 123-144. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

MARX, Karl. (1976). *1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*. (Kenan Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

MARX, Karl. (1982). *Werke Artikel Entwürfe März 1843 bis August 1844*. Berlin: Dietz Verlag.

MARX, Karl. (1988). *Economic Philosophic Manuscripts of 1844*. (Milligan M. Trans.). New York: Prometheus Books.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (1999). *Alman İdeolojisi: Feuerbach.* (Sevim Belli, Çev.). İstanbul: Sol Yayınları.

MCCARTHY, Thomas. (1985). *Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

MCCARTHY, Joan. (2007). *Dennett and Ricoeur on Narrative Self*. New York: Humanity Books.

MCDERMID, Douglas. (2006). *The Varieties of Pragmatism, Truth, Realism, and Knowladge From James to Rorty*. London, New York: Continuum.

MCLELLAN, David. (1999). *İdeoloji*. (Ercüment Özkaya, Çev.). Ankara: Doruk Yayınları.

MISCH, Georg. (2003). "Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi", (Doğan Özlem, Çev.). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Çev. ve Der.), ss.:33-55, İstanbul: İnklap Yayınları.

MORRISON, James C. (1978). "Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism". *Journal of the History of Ideas.* Vol. 39, No. 4 (Oct. - Dec., 1978), pp. 579-595, University of Pennsylvania Press.

MULHALL, Stephen. (2004). "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:105-126. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

NAIDEN, Fred. (2005). "Hiketai and Theoroi at Epidauros". *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity Seeing the Gods.* (Jas Elsner and Ian Rutherford, Ed.). pp.: 73-96. New York: Oxford University Press.

NIETZCHE, Friedrich, (1974), "The Gay Science, With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs". (Walter Kaufmann, Trans.). New York: Vintage Books.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. (2001). "On Wandering and Wondering: 'Theoria' in Greek Philosophy and Culture". *Arion.* Third Series. Vol.9, No. 2 (Fall, 2001). Pp. 23-58. Trustees of Boston University.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosopy, Theoria in its Cultural Context.* Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. (2005). "The Philosopher at the Festival: Plato's Transformation of Traditional Theoria". *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity Seeing the Gods.* (Jas Elsner and Ian Rutherford, Ed.). pp.:151-180. New York: Oxford University Press.

NISBET, Hugh Barr. (1970). *Herder and the Philosophy and History of Science.* Leeds, England: IBM Press.

ORMISTON, Gayle L. ve SCHRIFT, Alan D. (2002). "Hermeneutiğe Giriş", (Hüsamettin Arslan, Çev.). *Hermeneutik ve Hümaniter Dispilinler.* (Hüsamettin Arslan, Çev. ve Der.). ss.: 2-60. İstanbul: Paradigma Yayınları.

OWENSBY, Jacob. (1988). "Dilthey and the Historicity of Poetic Expression". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism.* Vol. 46, No. 4 (Summer, 1988), pp. 501-507, Wiley.

PADEN, William E. (2008). *Kutsalın Yorumu.* (Abdurrahman Kurt, Çev.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.

PALMER, Richard E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Hedegger and Gadamer*. Eavanston: Nortwestern University Press.

PALMER, Richard E. (2008). *Hermenötik*. (İbrahim Görener, Çev.). İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları.

PIERCEY Robert. (2004). *Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer: Habermas Debate*. Human Studies, Vol. 27, No. 3 (2004), pp. 259-280.Springer.

PINKARD, Terry. (2004). "Taylor, 'History' and the History of Philosophy". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:187-213. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

PLATO. (1997). *Complete Works*. (John M. Cooper, Ed. And D. S. Hutchinson Assoc. Ed.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

POMPA, Leon. (1990). *Human Nature and Historical Knowladge: Hume, Hegel and Vico*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

RICOEUR, Paul. (1974). *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*. (Don Ihde, ed. Kahleen McLaughlin, Robert Sweeney, Willis Domingo, Peter McCormick, Denis Savage, Charles Freilich, Trans.). Evanston: Northwestern Universtiy Press.

RICOEUR, Paul. (1984). *Time and Narattive, Volume 1*. (Kathleen McLaughlin, David Pellauer, Trans.). Chicago and London: The University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul. (1988). *Time and Narattive, Volume 3*. (Kathleen Balamey, David Pellauer, Trans.). Chicago and London: The University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul. (1986). *Fallible Man.* (Charles A. Kelbley, Trans.). New York: Fordham University Press.

RICOEUR, Paul. (1990). "Hermeneutics an the Critique of Ideology". (Jonh B. Thompson, Trans.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L.

Ormiston and Alan D. Schrift, ed.). pp.:298-334. Albany: State University of New York Press.

RICOEUR, Paul. (1992). *Oneself as Another*. (Kathleen Blarney, Trans.). Chicago and London: The University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul. (1998). *Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. (Kathleen Blarney, Trans.). New York: Columbia University Press.

RICOEUR, Paul. (2002). *Söz Edimleri Kuramı ve Etik*. (Atakan Altınörs, Çev.). Bursa: Asa Kitapevi.

RICOEUR, Paul. (2004). *Memory, History, Forgetting*. (Kathleen Blarney and David Pellauer, Trans.). Chicago, London: The University of Chicago Press.

RICOEUR, Paul. (2007). *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. (Gökhan Yavuz Demir, Çev.). İstanbul: Paradigma.

RIEDEL, Manfred. (2003). "Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı". (Doğan Özlem, Çev.). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. (Doğan Özlem, Çev. ve Der.), ss.:59-92, İstanbul: İnklap Yayınları.

RITIVOI, Andrea Deciu. (2006). *Paul Ricoeur, Tradition and Innovation in Rhetorical Theory.* Albany: State University of New York Press.

RORTY, Richard. (1979). *Philosophy and Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

RORTY, Richard. (1982). *Consequences and Pragmatism, Essays: 1972-1980.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

RORTY, Richard. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge Universty Press.

RORTY, Richard. (1999). *Philosophy and Social Hope*. England: Penguin Books.

RORTY, Richard. (2002). "Dayanışma Olarak Bilim". (Hüsamettin Arslan, Çev.). *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler, İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. (Hüsamettin Arslan, Der.). ss.: 39-55. İstanbul: Paradigma Yayınları.

RORTY, Richard. (2004). "Being That Can Be Understood Is Language". *Gadamer's Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. (Bruce Krajewski, Ed.). pp.: 21-29. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

RORTY, Richard. (2007). *Philosophy and Cultural Politics*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press

RUBINOFF, Lionel. "Vico and the Verification of Historical Interpretation". *Social Research.* Vol. 43, No. 3, Vico and Contemporary Thought—1 (AUTUMN 1976), pp. 484-511.

SEARLE, John R. (2005). *Toplumsal Gerçekliğin İnşaası*. (Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

SELDEN, Daniel L. (1990). "Classics and Contemporary Criticism". *Arion*. Third Series. Vol. 1, No: 1 (Winter, 1990), pp. 155-178, Trustees of Boston University

SCHAEFFER, John. (1997). "From Natural Religion to Natural Law in Vico: Rhetoric, Poetic, and Vico's Imaginative Universals". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 15, No. 1 (Winter 1997), pp. 41-51, University of California Press.

SCHECTER, Darrow. (2010). *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas.* New York: The Continuum.

SCHILLER Friedrich. (1943). *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*. (Melahat Özgü, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi

SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1850). *Brief Outline of the Study of Theology*. (William Farrer, Trans.). Edinburg: T&T Clark; London: Hamilton, Adams Co.; Dublin: J. Robertson.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1893). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. (Jhon Oman, Trans.), London: Kegan Paul, Trench, Trubner&Co. Ltd.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1996). *Dialectic or The Art of Doing Philosophy*. (Terrence N. Tice, Trans.). Atlanta, Georgia: Scholars Press.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. (1998). *Hermeneutic and Criticism and Other Writings.* (Andrew Bowie, Trans. and Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. (2002). *Lectures on Philosophical Ethics*. (Robert B. Louden, Ed. and Louise Adey Huish, Trans.). Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

SCHMIDT, Lawtence, K. (2006). *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen Publishing.

SCULLION, Scott. (2005). " 'Pilgrimage' and Greek Religion: Sacred and Secular in the Pagan Polis". *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity Seeing the Gods*. (Jas Elsner and Ian Rutherford, Ed.). pp.:111-130. New York: Oxford University Press.

SIMMS, Karl. (2003). *Paul Ricoeur*. London, New York: Routledge.

SLATER, Phil. (1998). *Frankfurt Okulu, Kökeni ve Önemi, Marksist Bir Yaklaşım*. (Ahmet Özden, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

SMITH, Nicholas. (2004). "Taylor and the Hermeneutic Tradition". *Charles Taylor*. (Ruth Abbey, Ed.). pp.:29-51. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

SOFOKLES. (2005). “Antigone”. *Antik Yunan Tragedyaları 1*. (Güngör Dilmen, Çev.). ss.: 69-121. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

SOFOKLES. (2009). *Kral Oidipus*. (Bedrettin Tuncel, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.

TAPPER, Bonno. (1925). “Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften”. *The Philosophical Review.* Vol. 34, No. 4 (Jul., 1925), pp. 333-349. Duke University Press.

TATAR, Burhanettin. (1999). *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti, Gadamer versus Hirsch*. Ankara: Vadi Yayınları.

TAYLOR, Charles. (1985a*). Human Agency and Language*. Cambridge, London, New York, Melbourne, New Rochelle, Sydney: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (1985b). *Philosophy and Human Sciences*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (1989). *Sources of the Self, The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Universtiy Press.

TAYLOR, Charles. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press

TAYLOR, Charles. (1993). “Engaged Agency and Background in Heidegger”. *The Cambridge Companion to Heidegger*. (Charles B. Guignon, Ed.). pp.:317-336. USA: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard Universtiy Press.

TAYLOR, Charles. (2002). “Gadamer on the Human Sciences”. *The Cambridge Companion to Gadamer.* (Robert J. Dostal, Ed.). pp. 126-142. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

TAYLROR, Charles. (2003). "Rorty and Philosophy". *Richard Rorty*. (Charles Guignon and David R. Hiley, Ed.). pp.: 158-180. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.

THOMASİUS, Christian. (2007). *Essays on Church, State, and Politics*. (Ian Hunter, Thomas Ahnert, Frank Grunert, Ed. and Trans.). Indianapolis: Liberty Fund.

THOMSON, George. (2004). *Tragedyanın Kökeni, Aiskhylos ve Atina.* (Mehmet H. Doğan. Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

VAUGHAN, Frederick. (1972). *The Political Philosophy of Giambattista Vico, An Introduction to La Scienza Nouva*. Martinus Nijhoff: The Hague.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. (1981). *Myth and Tradegy in Ancient Greece.* (Janet Lloyd, Trans.). New York: The Harvester Press.

VERNANT, Jean-Pierre. (1980). *Myth and Society in Ancient Greece*. (Janet Lloyd, Trans.). New York: The Harvester Press.

VERNANT, Jean-Pierre. (2001). *Evren, Tanrılar, İnsanlar, Vernant Yunan Mitlerini Anlatıyor.* (Mehmet Emin Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

VERNANT, Jean-Pierre. (2002). *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. (Hüsen Portakal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

VICO, Giambattista. (1948) *The New Science*. (Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Trans.). Ithaca, New York: Cornell University Press.

VICO, Giambattista. (1976). *On the Heroic Mind*. (Elizabeth Sewell and Anthony C. Sirignano, Trans.), Social Research, Vol. 43, No. 4, Vico and Contemporary Thought-2 (WINTER 1976), pp. 886-903.

WALSH, Philip. (2005). *Skepticism, Modernity and Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillian.

WARNKE, Georgia. (2003). "Rorty's Democratic Hermeneutics". *Richard Rorty*. (Charles Guignon and David R. Hiley, Ed.). pp.: 105-123. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press.

WARREN, E. Mark. (1995). "The Self in Discursive Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). pp.: 167-. New York: Cambridge University Press

WEINSHEIMER, Joel. (2004). "Meaningless Hermeneutics?". *Gadamer's Repercussions, Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. (Bruce Krajewski, Ed.). pp.: 158-166. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

WHITE, K. Stephen. (1995). "Reason, Modernity and Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas.* (Stephen K. White, Ed.). pp.: 3-16. New York: Cambridge University Press.

WHITEBOOK, Joel. (2004a). "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis". *The Cambridge Companion to Critical Theory*. (pp.: 74-102). (Fred Rush, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

WHITEBOOK, Joel. (2004b). "Weighty Objects: On Adorno's Kant-Freud Interpretation". *The Cambridge Companion to Adorno*. (pp.: 51-78). (Tom Huhn, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

WILLIAMS, Michael. (2003). "Rorty on Knowledge and Truth". *Richard Rorty.* (Charles Guignon and David R. Hiley, Ed.). pp.: 61-80. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press

ZAGORIN, Perez. (1984). “Vico's Theory of Knowledge: A Critique”. *The Philosophical Quarterly.* Vol. 34, No. 134 (Jan., 1984), pp. 15-30, Wiley.

ZELLER, Eduard. (2001). *Grek Felsefesi Tarihi.* (Ahmet Aydoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 12/02/2015

Tez Başlığı / Konusu: Hermeneutik Gelenekten Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon/ Felsefe tarihi boyunca önemli bir kavram olan refleksiyonun anlama sürecindeki eleştirel işlevi ve kapsamı incelenmektedir.

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

12.02.2015

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Erdal İsbir
Öğrenci No: 62158129712A
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Doktora
Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer

Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta:** sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY TO THE DEPARTMENT PRESIDENCY

Date: 12/02/2015

Thesis Title / Topic: Reflection as a Critical Element From the Hermeneutic Tradition to Frankfurt School/ This thesis investigate critical function and scope of reflection in understanding process that had been an important concept during history of philosophy.

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

12.02.2015

Date and Signature

Name Surname:	Erdal Isbir
Student No:	62158129712A
Department:	Philosophy
Program:	Doctor of Philosophy
Status:	☐ Masters ☒ Ph.D. ☐ Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Kurtuluş Dincer

Doküman Görüntüleyici

Turnitin Orijinallik Raporu

İşleme kondu: 27-Şub-2015 09:12 EET

NUMARA: 510348371

Kelime Sayısı: 82058

Gönderildi: 1

Hermeneutik Gelenekten Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon Erdal Isbir tarafından

Benzerlik Endeksi	Kaynağa göre Benzerlik	
%1	Internet Sources:	%0
	Yayınlar:	%0
	Öğrenci Ödevleri:	%0

< 1% match (10-Kas-2014 tarihli internet)
http://philosophy.uludag.edu.tr/ufk/sites/default/files/978-975-8149-42-1.pdf

< 1% match (04-Mar-2014 tarihli internet)
http://www.sosyolojinotlari.com/PDF/sosnot1.pdf

< 1% match (07-Eki-2011 tarihli internet)
http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/5827/Svitlana_Nesterova_Doktora_Tezi.pdf?show

< 1% match (21-Tem-2010 tarihli internet)
http://www.felsefeekibi.com/forum/forum_posts.asp?TID=35474&PN=2&TPN=2

< 1% match (28-May-2013 tarihli öğrenci ödevleri)
Submitted to TechKnowledge Turkey on 2013-05-28

< 1% match (22-Oca-2013 tarihli internet)
http://www.felsefeekibi.com/forum/forum_posts.asp?TID=39054&PN=2&get=last

< 1% match (06-Eki-2010 tarihli internet)
http://www.aydinaktay.com/Sayfala.asp?nereye=YAZIOKU&ID=612

< 1% match (08-Eki-2010 tarihli internet)
http://tolunay.blogcu.com/

< 1% match (24-Kas-2002 tarihli internet)
http://www.locusnovus.com/hayaletgemi/liman53h.htm

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Erdal İsbir

Doğum Yeri ve Tarihi : Elbistan/1979

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

Bilimsel Faaliyetleri :

İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler :

Çalıştığı Kurumlar :Adnan Menderes Üniversitesi

İletişim

E-Posta Adresi :erdalisbir@gmail.com

Tarih : 16.02.2015