

HERMENEUTİK VE İDEOLOJİ KRİTİĞİ BAĞLAMINDA GADAMER – HABERMAS TARTIŞMASI*

ÖZET

Gadamer ile Habermas arasındaki tartışma, hermeneutik ve ideoloji eleştirisi'nin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. İki filozof arasındaki ilk tartışma noktası gelenek kavramıdır. Habermas, Gadamer'in aydınlanma kavramını göstermelik olarak eleştirdiği ve bu kavramı gelenek kavramının yeniden yapılandırılmasında kullandığı inancındadır. Ayrıca Habermas hermeneutiği, 'dil'in gerçek sınırlarını yanlış betimleyerek "dilselliğin idealizmi" kavramını ortaya atmasından dolayı da ayrıca suçlamaktadır. Buna karşı Gadamer 'dil'in evrenselliğinin kendisiyle her şeyin söylendiği ve anlaşıldığı, herhangi bir dilin evrenselliğinin kastedilmediğini; bu ifadenin sadece bir dil arama süreci anlamına geldiğini belirtmektedir. Gadamer ile Habermas arasındaki diğer bir çatışma noktasını psikanalizle eleştirel teori'ye bakış açılarının farklılığı teşkil etmektedir. Habermas, psikanaliz ve eleştirel teorisinin verilerinin bize sosyal alanlarda da metodik ve nesnel bilimselliğin mümkün olduğunu gösterdiği inancındadır. Gadamer, psikanalizin açıklayıcı fonksiyonunu inkar etmemektedir. O sadece psikanalitik modelin hiçbir işleme tabi tutulmadan olduğu gibi topluma uygulanmasına itiraz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Hermeneutik, Ideoloji eleştirisi, Dil, Psikanaliz, Gelenek.

(Gadamer-Habermas Streit in Bezug auf Hermeneutik und Ideologiekritik)

ZUSAMMENFASSUNG

Der Streit zwischen Gadamer und Habermas spielt eine wichtige Rolle für die Entwicklung der Hermeneutik und Ideologiekritik. Der erste Streitpunkt ist der Begriff der Tradition. Habermas zeigte sich empört über die angebliche Diskreditierung der Aufklärung, die die Rehabilitierung der Tradition bei Gadamer nach sich zu ziehen schein. Ferner glaubte Habermas der Hermeneutik einen "Idealismus der Sprachlichkeit" vorwerfen zu müssen, der die faktischen Grenzen der Sprache verkenne. Gadamer ist der Meinung, dass die Universalität der Sprache nicht die der jeweiligen Sprache ist, als ob sich alles reibungslos sagen und verstehen liesse, sie ist der Sprachsuche. Die Inanspruchnahme der Ideologiekritik und der Psychoanalyse dient in Wahrheit einem weiteren Konfliktfeld zwischen Gadamer und Habermas. In der Psychoanalyse und in der Ideologiekritik sei der Beweis oder das Zeugnis erbracht, dass methodisierende und objektivierende Wissenschaftlichkeit im sozialen Bereich zu haben sei. Gadamer stellte die explanatorischen Leistungen der Psychoanalyse nicht in Frage. Es war vor allem die schlechthinige Übertragung des psychoanalytischen Modells auf die Gesellschaft, die Gadamer problematisierte.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ideologiekritik, Sprache, Psychoanalyse, Tradition

* Arslan TOPAKKAYA. Öğr. Gör. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü

Hermeneutik ve ideoloji kritiği bağlamında Gadamer-Habermas tartışmasını incelemeye çalışacağımız bu makalenin amacı bu tartışmanın - daha çok birincil kaynaklara dayanarak- ana hatlarını betimlemek olacaktır. Bu tartışmayı başlatan taraf Jurgen Habermas'tır. Gadamer'in "Felsefi Hermeneutik" ile ilgili görüşlerine de ilk ciddi tepki ondan gelmiştir. Bu yüzden makalenin hemen başında J. Habermas'ın bu konuyla ilgili görüşlerinin kısa bir özetini yapmak yerinde olacaktır. Habermas'ın K. Marx ve S. Freud'un eleştirel teorisini temel alarak yapmış olduğu çalışmalar eleştirel felsefenin gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur. Eleştirel Felsefenin hareket noktası, aydınlanmayı bireyin öz refleksiyonu olarak kabul etme ve bu kabulü devam ettirme çabasıdır. Öz refleksiyon Habermas'ta doğrudan pratik bir anlama sahiptir. Bu refleksiyon sayesinde insan, kendi toplumunun ve tarihinin öznesi, diğer bir ifadeyle yetişkin bir bireyi olmaktadır. Aydınlanmış bir toplumda bilim, teknik, politika ve kamuoyu arasındaki karşılıklı ilişki, Habermas'ın çalışmalarında¹ önemli bir yere sahiptir. Ona göre uygarlığı bilimselleştirilme çabası, eşitliği bütün topluma yayma amacına darbe vurmuş; bu amaç yerini -aydınlanmanın da yardımıyla- tamamen madde ve güce dayanan bir sürecin kurulmasına bırakmıştır. Habermas'ın amacı, bu sürecin nasıl geliştiği, teori ve pratik arasında akılsal bir uygunluğun nasıl tekrar kurulabileceği sorunsalının aydınlatılmasıdır. Bu bağlamda Habermas, bağımsız bir özellik kazanmış teknolojiyi "kapsamlı bir rasyonellik kavramı"² sayesinde analiz etmeye çalışır. O, birbirlerinden ilgisiz bir şekilde yanyana duran 'yapabilmek' ve 'istemek' kavramlarının karşılıklı ilişki düzenine tekrar getirilmesi gerektiği kanaatindedir.

Habermas'a göre aydınlanmayı takiben ortaya çıkmış olan tarihselcilik, eylemle ilgili geleneksel değer sistemlerini ortadan kaldırmıştır. Buna karşın sosyal gruplar ve pratik hayata yön veren değerler 'geleneğin hermeneutiksel kazanımı' sayesinde varlıklarını devam ettirebilmişlerdir. Geleneğin bu hermeneutiksel kazanımı, farklılaşan toplumlarda ve farklı kültürel alanlarda yeni 'beşeri ve sosyal bilimlerin' ortaya çıkmasına ve gelişmesine sebep olmuştur. Bu süreçle Habermas'ın 'positivist' diye nitelediği bilim anlayışının gelişimi paralellik gösterir. Bu bilim anlayışı pratiğe dair soruları bilim dışı olarak nitelemekte ve amaca

¹ Krş. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied 1974.

² a.g.e., s. 321.

yönelik rasyonelliği ön plana çıkarmaktadır. Bu bakış açısı, doğa üzerine teknik üstünlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkan güç anlayışını, sosyal bilimlere ve oradan da topluma genişletme çabası içerisinde. Pratik hayata dair sorular ya da sorunlar tekniğe indirgenmektedir. Habermas bu durumu, teknikle pratik arasındaki farkı gözardı eden "pozitivist bilincin ideolojik özü"³ olarak nitelermektedir. Habermas buradan hareketle aydınlanma mirasını tam olarak yansıtan rasyonelleşme (*Rationalisierung*) kavramının iki farklı anlamından bahseder. Birinci anlamıyla rasyonelleşme, "teknikçe dair rasyonel birikimin artmasını" ifade ederken; ikinci anlamıyla, toplumsal açıdan "hükmeden yapının düzenli bir şekilde zayıflatılması" ve "iletişimin önündeki engellerin kaldırılmasını" dile getirir.⁴ Bu açıklama bağlamında Habermas, Marksizm'in temel kavramlarında olan 'iş' kavramını, kendisiyle pratik hayatın düzenlendiği 'karşılıklı ilişki (*Interaktion*)' kavramıyla tamamlar. Habermas'ın Hegel'in ilk dönem felsefesinden aldığı tartışmalı bu ayrım (işle interaksyon arasındaki ayrım), onun sonraki düşüncelerinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu ayrım onun için olmazsa olmaz bir ayrımdır. Çünkü aydınlanmış toplum kendisini durmadan daha rasyonel hale getiren bir mekanizma olmak zorundadır. Bu gelişiminin nasıl bir gelişme olduğu ancak bilimler yardımıyla anlaşılabilir. Fakat bu amaç Habermas'a göre, pozitivist ideallere göre geliştirilen bilimler tarafından ne yazık ki tam paylaşılmamaktadır. Bu bilimler insanın "açlıktan" kurtulmasına katkıda bulunmuşken; onları "kölelikten ve aşağılanmaktan kurtaramamıştır"⁵. Üretim aşamasında insanlık, teknolojik ve ekonomik gelişmelerle önemli tecrübeler kazanmasına rağmen, maalesef pratik hayata yönelik bu tür problemleri çözememiştir. Habermas "Erkenntnis und Interesse" (*Bilgi ve ilgi*) adlı eserinde sosyal boyutu ihmal eden teknolojik bilincin bu gelişimini, "yeni pozitivistimin öncülü" olarak nitelendirir. Bu eserde hem teoriyle uygulama arasındaki ilişki hem de teknik (iş) ile pratik (*Interaktion*) arasındaki ilişki yeniden belirlenmektedir. Burada 'teori'yle 'pratik' birbirleriyle 'bilgi' ve 'ilgi' ilişkisi içerisinde. Herhangi bir ilgiden ve değerden bağımsız bir bilim mümkün değildir. Bilimler kendi refleksiyonları sayesinde bu gerçeğin farkına varmak zorundadırlar.

Habermas 'araştırma sürecinin üç kategorisi'nden söz eder. Bu kategoriler 'bilgi ve ilgi'nin özel bir bağlantısına sahiptirler. Bu kategoriler şöyle sıralanabilir: a) Somut süreçlerin teknik bilgisine gösterilen bilme ilgisi 'empirik-analitik' bilimler kategorisiyle ilgilidir. Gerçekler kendilerini, amaçsal-akılsal eylemle ortaya çıkan bilimsel tavır aracılığıyla ortaya koymaktadırlar. b) Bu tutumdan farklı olarak Habermas pratik bilme ilgisine dayanan 'tarihsel-hermeneutik bilimsel tavır'dan bahseder. Bu tavrın temel amacı, bireyler arasında karşılıklı anlayış ve eylem alanını

³ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a/M. 1968, s. 91.

⁴ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 98.

⁵ a.g.e., s. 46.

genişletmektir.⁶ Habermas'ın kastedtiği bu tavrı; Hans Georg Gadamer tarafından geliştirilen Felsefi Hermeneutiktir.⁷ c) Habermas bu iki bilimsel tavra kendi ilgisini en fazla yoğunlaştırdığı üçüncü bir tavrı ekler. Bu tavrı, her iki bilimsel tavrıda eksik bırakılmış olan *özel refleksiyondur*. Ona göre bu refleksiyon, eleştirel bilimlere ait bir özellik olup, bunun en güzel örneğini psikanaliz ve ideoloji eleştirisi vermiştir. Bu tavrı özneyi her türlü güce bağıllıktan kurtarmaktadır. Bu üç tavrı arasındaki farkı Habermas özetle şöyle betimler: "Kendisiyle gerçekliği zorunlu olarak kavradığımız özel bakış açısına göre, bilginin mümkün üç farklı kategorisinden bahsedebiliriz: Teknik gücümüzü genişleten *bilgiler*, ortak gelenekler bağlamında eylemin yönünü belirleyen *yorumlar*, bilinci güçlerin egemenliğinden ve onlara bağıllıktan kurtaran *analizler*. Bu üç farklı bakış açısı toplumsallaşmanın üç farklı boyutuna denk düşmektedir. Bunlar sırasıyla *iş (Arbeit)*, *dil*, ve *hakimiyet (Herrschaft)* alanlarıdır"⁸. Habermas'a göre teoriyle pratik arasında doğru olarak şekillenmiş ilişki, teknik ve pratik bilimsel tavrıdan üstün olan bilme ilgisi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Eleştirel özel refleksiyon, bilginin hem teknik hem de pratik çeşidini araştırma konusu yapar. Bunu yaparken de onların antropolojik ve toplumsal arka planına özel önem verir. Refleksiyonun bu basamağına kadar ulaşmış olan bilgi, bizzat kendi özel ilgisiyle özdeş hale gelmektedir. Bu eleştirel refleksiyonun doğal bir sonucu, bilginin daha önceki bağlardan kurtulmasıdır. "Özne bizzat kendi içindeki öz üretimlerine bakarak dogmatizm'den kendisini kurtarmaktadır"⁹. Buna rağmen akıl, hem teknik hem de pratik alanda sınırlı kalmaktadır. Ancak bu refleksiyon sayesinde insan kendisinin öznesi olmakta; kendisini her türlü dış belirlenimlerden ve kendine yabancılaşmaktan kurtarabilmektedir. Habermas'a göre bu refleksiyon sayesinde kazanılan olgunluk fikri (*die Idee der Mündigkeit*) ahlında dilin yapısına içkindir; yani öz düşünümün (refleksiyon) ölçütü bizzat dilin yapısı içinde vardır.

Buraya kadar özetle anlatılanlardan çıkan sonuç, Habermas'ın dolaylı da olsa H-G. Gadamer'in felsefi hermeneutiğine karşı bir tutum aldığıdır. Bu tutum 1967'den itibaren başladı ve daha çok yazı diliyle gerçekleşti. Gadamer ile Habermas arasında geçen bu karşılıklı yazışmalardan, ünlü "Hermeneutik Tartışmalar" doğmuştur.¹⁰ Gadamer ile Habermas arasında temel tartışma noktası, otorite (gelenek) ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyetine dairdir. Habermas, Gadamer'i; anlama sürecinde açığa çıkan refleksiyonun gücüne önem vermemekle suçlar. Ona göre bunun doğal bir sonucu Gadamer'in aklın eleştirel yetisine gereken değeri vermemesidir. "Gelenek tarafından dışlanan önyargılara olumlu

⁶ a.g.e., s.158.

⁷ bkz. a.g.e., s.157.

⁸ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, s. 162.

⁹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/m. 1977, s. 253.

¹⁰ Bk. W.C. Zimmerli, *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit? in: Theorie zwischen Kritik und Praxis. J. Habermas und Frankfurter Schule*, yayımlayan Simon-Schafer, R. ve Zimmerli, W.C., Stuttgart 1975.

bakılmasını salık veren Gadamer'in önyargısı, gerektiğinde geleneği de kabul etmeme hakkı olan refleksiyon gücünü kabul etmemesidir"¹¹. Gadamer tarihsel etkinin hermeneutik tecrübesini mutlak kabul ederek, hermeneutik refleksiyonu ve geleneğin derin bağlantılarını köklü bir değişikliğe uğratmıştır. Bu da geleneğin şimdiye kadar tartışmasız kabul edilen otoritesinin çözümlenmesine sebep olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Habermas'a göre Gadamer'in önyargı ve otorite kavramlarını rehabilite savı, dogmatik iddiadan başka bir şey değildir. Bu suçlamaya karşı Gadamer, hermeneutik anlamlandırmanın bilinçlendirme görevini yerine getirdiğini ve önyargılarla değerlendirilen bir çok şeyin bu tecrübe sayesinde farklı bir anlayışla yorumlandığı cevabını verir. Gadamer ayrıca tarihsel etki aracılığıyla ortaya çıkan anlamının, sadece 'başka' bir anlama olduğunu, 'en iyi' anlama olma iddiasında bulunmadığını belirtir. "Verilmiş herhangi bir ön anlamının refleksiyonu benden önce -normalde benim farkında olmadığım- bir şeyi beraberinde getirir. Ama sadece bir şey, her şey değil. Çünkü tarihsel etki bilinci, mutlaka bilinçten daha fazla bir varlığa işaret eder"¹².

Gadamer ve Habermas, otorite ve akıl arasındaki ilişki bağlamında, bilincin yalın bir otorite kavramından kurtulması gerektiğine inanırlar. İkiside bu kavramın, herhangi bir düşüncenin güce dayanmayan zorlaması olarak anlaşılması gerektiğinde hemfikirdirler. Tam da bu anlamda Gadamer otorite kavramını "Wahrheit und Methode" (*Gerçeklik ve Metod*) adlı baş yapıtında itaat kavramıyla değil, bilgi kavramıyla bağlantılı olarak ele alır.¹³ Habermas'a göre, Gadamer'in otorite ve akıl kavramları arasında yaptığı bu tespitinden hareketle, hangi geleneğin akli kabul edeceğinin ve hangisinin akla karşı duracağına eleştirel saptanması imkansızdır. Gadamer bu eleştiriye, bu ayrımın kendi hermeneutik refleksiyonu çerçevesinde, dogmatik ve eleştirisiz (*unkritisch*) bir şekilde kabul edilmesi gereken bir gerçeklik olduğu şeklinde cevap verir. Gadamer'e göre, Habermas'ın bilimsel bilgiyi dünyevi ilgilerle aydınlatma çabası ve bunun eleştirel bakış açısıyla geliştirilmesi oldukça zordur; çünkü bunların önünde çeşitli toplumsal ve tarihsel engeller sözkonusudur. Ona göre hiç bir refleksiyon kendi oluş şartlarını önceden belirleyemez ve buna dair sorgulamada bulunamaz. Bunun doğal bir sonucu olarak da refleksiyona tabi olan özne, aklederek ve seçerek kendi davranışlarına yön veremez. Bu bağlamda Gadamer, refleksiyonu temel alan psikanalizin kendi şartları içerisinde faydalı olduğu görüşündedir. Fakat o, Habermas tarafından model olarak teklif edilen aklın eleştirel refleksiyon yetisini, yetersiz olduğu iddiasıyla model olarak kabul etmez. Halbuki Habermas, bu özsel refleksiyon modelini, insanın rüştünü ispat edebileceği bir model olarak

¹¹ J. Habermas, Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, s. 49, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayınlayan K.O.Apel, Frankfurt a/M. 1971.

¹² a.g.e., s. 78.

¹³ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, s.246.

kabul eder. Bu refleksiyon aynı zamanda toplumsal tarihi ve onun oluşum sürecini aydınlatmakla görevli olan eleştirel sosyal bilimlerin de temelidir. Gadamer ise sosyal birlik esasına dayanan ‘diyalog’ un (konuşma) [*Gespräch*] katılımcıların bu birliği kabul etmesiyle kurulduğu inancındadır. Bu diyalogda bütün katılımcılar eşit haklara sahip bireyler olarak görülmek zorundadır. Buna karşın psikanalizde bu roller eşit olmayan bir şekilde sadece analiz edenle edilene dağıtılmıştır. Bu konuyla ilgili Gadamer şöyle der: “Psikanalizci’nin istediği refleksiyon gücünün sınırları toplumsal bilinç tarafından belirlenmektedir. Psikanalizci ve onun hastası toplumun diğer fertleriyle bu bilincin belirlediği alan içerisinde anlaşabilmektedir. Çünkü hermeneutik refleksiyon bize, her türlü gerilim ve toplumsal çözülmeye, kendisinin onunla varolabildiği ‘sosyal kabul’ kavramının varlığını öğretmektedir. Bu bağlamda psikanalizciyle sosyal teori arasındaki benzetmenin problemliliği olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır”¹⁴. Bu konuyla ilgili tartışmanın devamında Habermas bu tezi yanlışlamaya çalışır. Hermeneutik tecrübenin sınırlı bilgi olanaklarına karşı Habermas, refleksiyon gücünün daha değerli ve tutarlı olduğu düşüncesindedir. Bu bağlamda dilin evrenselliği ve buna bağlı olarak gelişen hermeneutiğin evrensellik iddiası kendi sınırları içerisine tekrar çekilmelidir. Hermeneutiği eleştirel olarak aşabilmeye yönelik Habermas’ın bu yeni denemesinin sebebi şu şüphedir: Gadamer’in ‘anlayış göstermek [muvafakat]’¹⁵ (*Einverständnis*) kavramı, hermeneutik bağlamda ileri sürülen özelliklerden başka bir şey, mesela baskı ve zorlamayla meydana gelen bir dayatma da pekala olabilir. Habermas için refleksiyon teorisi olmadan şu soruya verilen cevabın doğru olup olmadığı ölçütü yoktur. Soru, kendisiyle geleneğe dair bağlantılarımızı zorunlu olarak devam ettirdiğimiz ortak kabul, hermeneutik bir sürecin sonucu mudur yoksa sistematik olarak tahrip edilmiş bir iletişimin mi sonucudur?¹⁶ Habermas bu sorudan hareketle, psikanalizin dil teorisi yorumunu da dikkate alarak; felsefi hermeneutiği refleksiyon teorisiyle genişletmeyi dener. Habermas burada psikanalizi ‘yapmacık iletişim’ (*Pseudokommunikation*) olarak nitelendirmektedir. Bu ‘yapmacık iletişim’, zorlamayla ortaya çıkan iletişimin arka planını ve sebeplerini aydınlatmak; pratik anlamda da analizi tarafından yönlendirilen refleksiyon sürecini bilinç düzeyine çıkarmakla yükümlüdür. Habermas’a göre bu sayede hem dilin kendisi hem de onun dış kuvvetler tarafından deforme edilmesi önlenmiş olacak; böylece de dil’in yeniden yapılanması mümkün olacaktır.

¹⁴ J. Habermas, Zu Gadamer’s „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, s. 81 vd.

¹⁵ *Einverständnis* kavramı, Gadamer hermeneutiğinde herhangi bir diyalogda tarafların karşılıklı olarak hiçbir peşin yargıya bağlı kalmaksızın karşı tarafın da haklı olabileceği ve onun da fikirlerinin doğru olabileceği ihtimaline razı olma, anlayış gösterme anlamına gelmektedir. Bu yüzden bu kavrama Türkçe karşılık olarak en uygun olan kelimenin ‘anlayış göstermek’ eski deyişle ‘muvafakat etmek’ olduğu kanatındayız.

¹⁶ J. Habermas, Zu Gadamer’s „Wahrheit und Methode“, s. 133 vd.

Habermas, 'sistemantik olarak tahrip edilen iletişim teorisi' etrafında ileri sürdüğü fikirlerin Gadamer'in -Heidegger'e dayanarak-geliştirdiği 'hermeneutiğin ontolojik yapısının olağanlığı' görüşüne artık şüpheyile yaklaşılmasına sebep olduğu inancındadır¹⁷. Bu durum onu ayrıca mutlu etmektedir. Habermas, aşkın felsefi refleksiyona dayanan her türlü anlamamanın mutlak surette önyargıya bağlı olduğu tezinin Gadamer tarafından yanlış bir şekilde genelleştirildiği kanaatindedir. Habermas, Gadamer'in anlamamanın önyargılı yapısı görüşünden acelece 'gerçekliğin' (*Wahrheit*) ve 'anlayış gösterme' kavramının (*Einverständnis*) aynılığı görüşüne geçtiğini ve bu geçişin de problemlili olduğunu düşünmektedir. Ona göre gerçek olan ve amaçlanan 'anlayış gösterme', özgür ve her türlü bağlantıdan bağımsız olarak meydana gelmelidir. Bu belirlemelerle Habermas, dil ile olgunluk arasında kurmuş olduğu bağlantıyı 'gerçeklik' kavramıyla daha da zenginleştirir. O, mantıklı konuşma olarak belirlenmiş akıl ilkelerini, "her türlü gerçek kanuşmanın gerekli düzenleyicisi" olarak kabul eder. Bu ölçüt aynı zamanda bizim içinde bulunduğumuz kültürel birikime daha mantıksal ve eleştirel bakabilmemizi sağlamaktadır. Otorite ve akıl, geleneğin kabulünde ancak zorlama ve sınırlamanın olmadığı karşılıklı anlayışta birbirleriyle kaynaşmaktadırlar. Fakat Habermas'a göre bu, Gadamer'in yaptığı gibi karşılıklı anlayış sürecinin verilmiş olağan bir şartı olarak anlaşılmalıdır.

Habermas, hermeneutiği eleştirel boyutuyla genişletme açılımında Gadamer'in psikanalize getirdiği itirazların kısmen haklı olduğu görüşündedir. Habermas bu itirazları da gözönüne alarak yeni bir dil teorisi ve sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modeli geliştirir. "Herhangi bir diyalogda, derin hermeneutik anlamlandırma için katılımcıların yaptıkları özsel refleksiyondan başka hiçbir doğrulayıcı sözkonusu değildir."¹⁸ Habermas sosyal-hermeneutiksel psikanaliz modelini ön plana çıkarmasına rağmen, psikanalizin etraflı bir şekilde analizi yapılmadan, doğrudan sosyal alanlara uyarlanması fikrinden vazgeçer. Fakat böyle bir vazgeçişe rağmen hermeneutiğin evrensellik iddiasına eleştirel açıdan nasıl itiraz edileceği ve onun nasıl aşılacağı sorusunun cevabı askıda kalmaktadır. Habermas'ın hermeneutiğin evrensellik iddialarını yanıtlama çabalarına karşın;

Gadamer kendi felsefi hermeneutiğinin bir eleştiri ya da Habermas'ın ifadesiyle 'eleştirel refleksiyon bilgisi' olduğunu iddia etmektedir. Her türlü hermeneutik refleksiyonda 'özsel kendiliğindenliğin doğrulanma'sı sözkonusudur. Bu refleksiyon, anlama ve anlaşılma sürecinden hiçbir şeyin dışlanmadığı gerçekliğin bir ürünüdür. Bu aynı zamanda hermeneutiğin evrensellik iddiasının da dayanak noktasıdır. Dilden bağımsız, onunla bir şekilde ilgili olmayan dünyevi bir tecrübe sözkonusu değildir. Bu gerçekliğe rağmen, dilsel bağlantıların dışında kalan alanları da inceleme konusu yapması gereken -Habermas'ın ifadesiyle- 'derin hermeneutik', insan aklının sonlu olma gerçeğine uygun

¹⁷ a.g.e., s. 151.

¹⁸ J. Habermas, Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode“, s. 158.

düşmemektedir. Gadamer, Habermas'ın refleksiyona dayanan 'derin hermeneutik' teorisinin esaslı bir gerçeklik tasarımı ihtiyacı olduğu inancındadır. Fakat böyle bir gerçeklik tasarımının metafiziksel bir tasarım olduğu şüphesizdir ve Habermas bu konuyla yeterince yüzleşmekten kaçınmıştır. Hermeneutik, hayatın kendini gerçekleştirdiği bir form olarak Habermas'ın 'iyi bir hayatın arzulanması' olarak nitelediği amaçtan bağımsız değildir. Fakat bu 'iyi' soyut ve tarihsel etkinin dışında kalan bir şey olarak görülemez. İnsani iyi ile sadece insani pratiklerde karşılaşılır. "İnsani iyi, insani pratiklerde karşılaşılan bir şey olup; somut durumlar olmadan belirlenemeyen bir şeydir. Karşıt gerçekliğin kabulü kendi başına iyyinin eleştirel tecrübesi değildir"¹⁹. Gadamer bu bağlamda psikanalizin verilerinin doğrudan sosyal alanlara aktarılmaması gerektiği uyarısını yeniler. Habermas'ta refleksiyonun abartılmış fonksiyonu bir tarafa, toplumsal alanda sözkonusu olan psikanalizden farklı olarak gruplar olup; bu grupların da kendi aralarında hangilerinin analizci hangilerinin dil birliğinden sapsmış anormal insanlar olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Gadamer bu açıklamalardan sonra hermeneutiğin Habermas'ın iddia ettiği gibi hiç bir şekilde 'sistematik olarak tahrip edilmiş iletişimden' hareket edemeyeceği saptamasında bulunur. Hermeneutik kendisine sadece bir konuyla ilgili fikir ayrılıklarını hareket noktası olarak alabilir. Bu fikir ayrılıkları toplumsal anlaşma ve uyuşma sürecinde karşılıklı olarak denemeye tabi tutulmalıdır. Bu tamamen refleksiyonun önceliği ve Gadamer'in her türlü anlama süreci için öne sürdüğü 'olay'a ait bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Gadamer'in sıraladığı bütün bu özellikler ona göre Habermas tarafından ileri sürülen derin hermeneutik tezin ilkelerini içine almaktadır. Bu tespite rağmen Gadamer, hermeneutik refleksiyonun bu çeşidinin "hermeneutiğin gelişmiş ileri bir örneği"²⁰ olarak anlaşılmasını gerektiğini ısrarla belirtir. Bütün bilgilerin önyargılı olma özelliği ona göre, herhangi bir şeyin bilincine varma sürecinde karşılıklı refleksiyonu zaten gerektirmektedir. Bundan dolayı gelenekle hermeneutik-eleştirel görüşü yalın olarak karşı karşıya koymak, dogmatik ve zorlama bir ayırmadır. Yeterliliğini ispatlamış refleksiyon iddiası, insani düşüncenin tarihsel etkiyle içiçe olduğu gerçeği dikkate alındığında; üzerinde yeterince düşünülmemiş bir iddia olarak kendini gösterecektir. Fakat Gadamer bu gerçekliğin, geleneğe eleştirel bakmayan gelenekçilikle karıştırılmamasını ister. Refleksiyonun ve anlamının bilincin bir değişimi olduğundan şüphe edilemez. Fakat bu özelliği sürekli gerçek bir 'anlayış gösterme' kavramı takip eder; gerçek dışılığa dayanan anlayış değil. "Hermeneutiğin anlamı, sözü edilen gerçek-dışı anlayış gösterme kavramından hareket etmemesidir. Aksine onun anlamı gerçek bir anlayışı mümkün kılmak ve açığa çıkarmaktır. Bu da somut eleştiri sayesinde ikna olmaktan başka bir anlama gelmemektedir"²¹. Gadamer'e göre 'anlama'dan kazanılan refleksiyonel kazançlar tamamen "insani pratiklerin genel özüyle

¹⁹ a.g.e., s. 316.

²⁰ a.g.e., s. 298.

²¹ a.g.e., s. 312.

ilgilidir".²² Akıl ya da (akılsızlık) sadece bu insani pratiklerde tespit edilebilmektedir, ona karşıt olarak değil. Gadamer böylece Habermas tarafından karşıt tez olarak geliştirilen konsepti, hermeneutiksel olarak aştığı ve bu konsepti gerçek çerçevesine oturttuğu düşüncesindedir.

Gadamerle Habermas arasında buraya kadar yapılan tartışmayı Zimmerli şu şekilde özetler²³: Gadamer, Habermas'ın ideoloji eleştirisine dayanan görüşünde olması gereken aşkın boyutun eksikliğini ispat etmiş ve kendi hermeneutik anlayışının bu görüşten üstün olduğunu gösterebilmiştir. Çünkü ona göre "felsefi hermeneutik, eksik olan ideoloji kritiğinin öz bilincinden başka bir şey değildir."²⁴

Habermas "Teori ve Pratik" adlı eserinin yeni baskısında Gadamer'in belli başlı tezlerini tekrar ele alır. Burada da o, peşinden bilme ilgisinin olağan olarak ortaya çıkacağı eleştirel sosyal bilimler görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalır. "Özel refleksiyon herhangi bir oluşum sürecinde, sürecin belirleyici faktörlerini bilince çıkarır. Bilince çıkarılan bu belirleyici faktörler eylemin hali hazırdaki pratiğini ve dünya görüşünü ideolojik olarak belirleyen faktörlerdir."²⁵ Bu bağlamda Habermas kendisi için refleksiyonun en güzel modeli olan psikanaliz örneğine tekrar döner. Gadamer'in eleştirilerine psikanalizin pratik uygulamasıyla ilgili olan dört zayıf²⁶ kuralla cevap vermeye çalışır. Bu kurallar refleksiyon teorisini, -aydınlanmanın yaptığı gibi- yeni bir baskı ve karartma aracı olabilecek nesnel kullanımdan (yanlış kullanımdan) korumakla yükümlüdürler. Onun en önemli fonksiyonu 'hasta'nın 'analizci' tarafından sunulan refleksiyon yardımlarını ve anlamlandırma tekliflerini özgür ve kendi başına değerlendirmesi ve karara bağlamasıdır. Başarıya ulaşmış bir özel refleksiyon'dan -toplumsal alanda dahi- ancak aydınlatılan insanın özgür iradesiyle ortaya koyduğu bir kabulün varlığı sayesinde bahsedilebilir. Habermas'a göre böyle bir refleksiyonda 'aydınlatan', 'aydınlanandan' teorik olarak her zaman daha üstündür. Bununla birlikte bu üstünlük, kendi kendini doğrulamak zorundadır. Bir aydınlanma sürecinde sadece onun katılımcıları vardır²⁷. Fakat Habermas'ın bu açıklamaları aydınlanmanın kendi tanımı gözönüne alındığında problemliliği gözükmektedir. Çünkü aydınlanma fikri, insanlığı içine düştükleri tutsaklıktan ve akıl dışılıktan kurtarmak amacından vazgeçmiş değildir. Sadece katılımcıların oluşturduğu bir aydınlanma süreci, aydınlanmanın

²² a.g.e., s. 314.

²³ W.C Zimmerli, *Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem „Hermeneutikstreit“?*, s.121 vd.

²⁴ a.g.e., s. 121.

²⁵ J. Habermas, *Teorie und Praxis.Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt a/M. 1971, s. 29.

²⁶ Bu tespit için bkz. A. Giddens, *Studies of social and political Theory*, London 1971, s. 158 vd.

²⁷ J. Habermas, *Teorie und Praxis*, s. 45.

tanımı gereği eksiktir. Aydınlanma yukarıdaki ve buradaki anlamıyla Habermas' da ikili anlamdan kurtulamamıştır.²⁸

Habermas, biraz da Gadamer'in şiddetli karşı çıkışlarından dolayı bağımsız refleksiyon teorisini farklı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Onun Gadamer'e cevap olarak yazmış olduğu "Hermeneutik ve İdeoloji Kritiği" adlı eserinde ve eş zamanlı olarak yayınladığı diğer yazılarında kendi teorisinin 'konuşma'ya dair bir teori olarak anlaşılması gerektiğine dair izler ve yorumlar vardır. Habermas, bilgiyi doğuran ilgi öğretisinin bir çok soruyu açıkta bırakmasından dolayı kendi aydınlanma fikrini yeni bir anlayışla tekrar temellendirme çabasına girer.²⁹ Burada Habermas'ın eleştirel teorisinin dil çözümlemesine doğru kaydığı gözlemlenmektedir.

Şimdiye kadar söylenenlerden çıkan sonuç Gadamer'in; Habermas'ın 'iyi yaşam idesi'nin, her ne kadar Habermas reddetse de, metafiziksel-dogmatik temelli olduğu tespitinin doğruluğudur. Gadamer'in bu suçlamasına karşı Habermas cevap vermemeyi tercih etmiştir. Halbuki bu iddia onun iletişimsel-teorik felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu soruya cevap vermesi gereken yerde de (iletişimsel eylem teorisinde) Habermas, Gadamer ile bu konuyla ilgili tartışmalarına hiç bir şekilde atfı yapmaz ve bu konuda kendisine Gadamerin yapmış olduğu katkıdan hiç bahsetmez. Hatta o açık bir şekilde bu eserinde Gadamer'in görüşlerine gönderme yapmayacağını vurgular.³⁰ Fakat yine de, az da olsa ona gönderme yapmadan duramaz. Bu kitabın bir kaç yerinde Gadameri övücü sözler vardır. Fakat bu övücü sözlerden hemen sonra Habermas onun kendi anlama modelinde tek yanlı dönüşümde ısrar etmesinin yanlışlığını vurgular. Ona göre Gadamer, anlama modelinde herhangi bir metin yazarına onu yorumlayanlardan daha üstün bir yer vermektedir. Bu tespitini doğru ya da yanlışlığı bir tarafa, Gadamer bu türlü tek taraflı yanlış anlamalara ve yorumlara karşı oto-kontrol metodunu, yani bireyin kendi kabul ve inançlarının tamamen yanlış olabileceği ihtimalini gözönünde tutması ve karşı tarafın da her zaman haklı olabileceği ihtimalinin unutulmaması gerektiğini salık vermektedir. Bu açıklamaya rağmen Habermas, -Böhler'in³¹ yanlış Gadamer yorumunu da arkasına alarak-Gadamerin 'dogmatik metinlerin yorumlanması' modelinin hermeneutik modelin olağandışı bir görevi olduğu savıyla tek taraflı bir anlayışa saplandığını inancındadır. Bu inanç Gadamer'i yorumlamayı 'yönelmenin özü' olarak görme yanlışlığına götürmüştür.³² Fakat Habermas da en az Gadamer kadar yalın bir yönelmenin diyalog açısından eksik olduğunun

²⁸ a.g.e., s. 43 vd.

²⁹ Daha geniş bilgi için „Teori ve Pratik“ adlı eserin II. baskısının giriş kısmı ve “Bilgi ve İlgi”nin (1973) sonsözüne bakılabilir.

³⁰ Bk. J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, Frankfurt a/M. 1981, s.158.

³¹ Daha fazla bilgi için bkz. D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: *Text und Applikation*, yayımlayan M. Fuhrmann, H.R. Jauss u.a., München 1981.

³² J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, s. 195.

farkındadır. Bununla birlikte Habermas, anlama ve yönelme arasındaki ilişkinin kendisini en iyi şekilde teoloji ve hukuk arasındaki ilişkide gösterdiği kanatını taşımaktadır. Habermas'a göre bu ilişki aynı zamanda 'sosyal bilimlerin mantığı'nın temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Habermas şu itirafta bulunur: "Gadamer'in gerçek katkısı, hermeneutiksel anlamamanın, aşkın bir gereklilik olarak, eyleme dönük kendiliğindenlikle ilişkilendirilmesi gerektiğini ispat etmesidir."³³

Gadamer'in bu tartışmaya katkısı sonraki eserlerinde de devam eder. "Gerçeklik ve Metot"un üçüncü baskısına yazmış olduğu sonsözde Gadamer, hermeneutik görüşlerinin tutucu-geleneksel olarak algılanması konusu üzerinde tekrar durur. Bu vesileyle Gadamer, konuyu biraz daha derinleştirerek aklın insani pratikler bağlamında nasıl bir rol oynadığı sorusunu tartışmaya açar.³⁴ Akıl onun için refleksiyonu gerçekleştiren bir araçtır. Bu anlamda akıl, kendisini sadece teknik alana dahil olan amaçsal aklın sınırlarıyla sınırlamaz. Akıl daha fazlasını ister. Amaçlar sürekli refleksiyonu oluşturan araçlarla birlikte düşünülmelidir. Bu açıklamadan sonra Gadamer, Habermas tarafından istenen refleksiyonun nerede etkili olduğu sorusunu yöneltir ve şu cevabı verir: "Eski amaç düşüncelerinin ortadan kaldırılmak istendiği her yerde, yeni amaçlar tespit edilmektedir. Bu anlamda bu yeni tutum, hayatın tarihsel ve toplumsal ilerleme kanununa tabi olmaktadır. Tamamlanmış refleksiyon düşüncesine dayanan bir amaç saptaması, toplumu geleneksel bağlarından koparıp yerine yeni bağlayıcı ilkeler kurmaya kalkması durumunda, hem yeni birşey kazanmamış hem de diyalektik yapısını kaybetmiş olacaktır. Bundan daha da tehlikelisi bireye her şeyin ölçüsü olma hissinin verilmesidir."³⁵ Gadamer bu bağlamda bize refleksiyonun daima önceden sahip olduğumuz bilgi, tutum ve davranışlarla sınırlı olduğu gerçeğini hatırlatır. Bundan dolayı o, aydınlanmanın tek ideali olarak kabul edilen refleksiyonu "ruhun engellemelerle dolu yanılması"³⁶ olarak görür. Bu kabul, insanın sonlu olma gerçekliğini görmezden gelmedir ve her türlü otoriteyi illegal görme eğilimini doğurur. Ayrıca Gadamer, bu refleksiyon yardımıyla "bireyin tamamen rasyonel bir şekilde kendi kendini anlamlandırması ve bu sayede kendi içgüdülerini ve motivasyonunu kontrol altında tutması"³⁷ iddiasını da inandırıcı bulmaz. Gadamer daha sonra ideoloji eleştirisi açısından psikanalizin rolüne dair açıklamalarda bulunur³⁸. Gadamer burada ideoloji eleştirisinin gerekliliğini tartışmaz. O daha çok her ikisi de toplumsal kabulün bir parçası olan anlama ve iktidar arasındaki farklılıkla ilgilidir. Gadamer, hermeneutik tartışmalara dair daha sonraki değerlendirmelerinde hermeneutiğin evrenselliğini eleştiren Habermas tarafından yanlış

³³ J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt a/M. 1982, s. 49.

³⁴ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 529 vd.

³⁵ a.g.e., s. 533.

³⁶ a.g.e., s. 534

³⁷ a.g.e.

³⁸ Bkz. H-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a/M. 1976, s. 65 vd.

anlaştığını ifade eder. Ona göre, Habermas hiçbir zaman ‘hermeneutik problemin ideal anlamı’ tartışmasından kendisini kurtaramamış, kendi hermeneutik anlayışını haksız bir şekilde eski hermeneutik gelenekte olduğu gibi- ki bu anlayışın aşılması “Gerçeklik ve Metod”un ana amacıdır- kültürel birikimle sınırlamıştır. ”Toplumsal ve tarihsel bir birikimin içinde yaşamaktayız. Bu ne bizim yaşadığımız dünyadan edindiğimiz tecrübenin bir kısmıdır ne de metinlerden ve anıtlardan alınan ve dil aracılığıyla nesilden nesile aktarılan kültürel birikimdir. Bu daha çok iletişimsel tecrübeye dayanan ve bize sonsuz görevler olarak verilen dünyanın bizzat kendisidir. Bu sadece bu günün dünyası değildir; aksine peşpeşe gelen her günün dünyasıdır. Nerede bir aydınlanma, görme, yönelim varsa; orada hermeneutik tecrübenin kelimelere ve ortak bilince dökülmesi vardır. Hatta modern bilimlerin monolojik dili dahi toplumsal gerçekliğini sadece bu sayede kazanmaktadır.”³⁹

Gadamer ile Habermas arasında şimdiye kadar değinilen tartışma noktalarını özetlersek şunları söylebiliriz: 1) İki filozof arasında ilk tartışma noktası ‘gelenek’ ve bununla ilişkisi açısından ‘akıl’ kavramları üzerine olmuştur. Gadamer’de geleneğin rehabilite edilmesi olarak anlaşılan aydınlanma kavramını Habermas, aydınlanma kavramının kötüye kullanımı olarak anlar ve bu kullanıma karşı çıkar. Fakat bu konu üzerine yürütülen tartışmalar ve ‘Gerçeklik ve Metod’un tekrar okunması Gadamer’in, otoritenin meşruluk kazanmak için akılsal eyleme dayanma şartından hareket ettiğini ortaya koymuştur. Yani Gadamer de iddia edildiği gibi gelenek ve otoritenin hiçbir zaman akla önceliği sözkonusu olmamıştır. Aksine Gadamer, iletişimi sağlayan aklın önemini her zaman vurgulamıştır. 2) Habermas, Gadamer hermeneutikini ‘dilselliğin idealizmi’ olarak anlamakta ve bu tür bir hermeneutiği, dilin gerçek sınırlarını yanlış belirlemekle suçlamaktadır. Fakat dil ile anlama arasındaki ilişki bizzat dilsel anlamının başarısız olma ihtimalini şart koşmaktadır. Dilin evrenselliğinden kasıt her şeyin problemsiz söylendiği ve anlaşıldığı dil değildir. Dilin evrenselliğinden Gadamer’in kasdı,

bir ‘dil arama’ sürecidir. Habermas dilin evrenselliğinden hareketle hermeneutiğin evrenselliği iddiasını da eleştirir. Hermeneutiğin evrensellik iddiasını ona göre yanlışlayan en güzel örnek ‘özel anlaşılmas hayatsal ifadelerin’ olmasıdır. 3) Gadamer ve Habermas’ın diğer bir tartışma konusu da ideoloji eleştirisi ile psikanalize bakış açısı farklılığıdır. Habermas, yaşam dünyası kavramıyla, bilimsel metod kavramının- Gadamer’de olduğu gibi- birbirlerine tamamen karşıt kavramlar olarak görülemeyeceği düşüncesindedir. Ayrıca Habermas, verilmiş yanlış bilincin arkasından gidebilecek ve eleştirinin pürüzsüz iletişimini gerçekleştirebilecek metodik açıklamaya dayanan bir anlamının tamamen mümkün olduğu görüşündedir.. Psikanaliz ve ideoloji kritiği bize sosyal alanlarda metodik ve nesnelleşebilen bir bilimselliğin mümkün olduğunu göstermektedir. Gadamer Habermas’ın bu suçlamalarına karşı, gerçeklik ve

³⁹ a.g.e., s. 67.

metod arasında kendisinin hiçbir zaman keskin bir ayırım yapmadığı şeklinde cevap verir. Tabiki metod sayesinde hakikate ulaşılabilir. Gadamer'in karşı çıktığı ve ona göre tamamen dogmatik olan tez, methodsuz ya da metod dışında herhangi bir gerçekliğin olmadığı iddiasıdır. Psikanalizin açıklayıcı karakterini Gadamer hiçbir zaman sorgulamamıştır. Onun karşı çıktığı nokta, psikanaliz modelin olduğu gibi topluma aktarılacak istenmesidir. Terapik diyalogda bir tarafta yardım arayan hasta; diğer tarafta konu üzerinde uzman olan doktor vardır. Fakat toplumsal bazda bu ilişkiyi bulmak ve kurgulamak mümkün değildir. Yani kendini hasta hisseden bir grupta, bu grubun içine düşmüş olduğu yanlış bilinçten özgürlük adına onu kurtaracak bir sosyal bilim sözkonusu değildir. Habermas'ın 'iyi yaşamın önceliği' nitelemesi herkesin ortak amacı olup sadece psikanalitik çözümlerden beslenen ideoloji kritiğinin kendine ait bir hak değildir.

Gadamer ile Habermas arasındaki bu tartışma noktalarının dışında her iki filozofun da karşılıklı olarak birbirlerinden bazı şeyler öğrendikleri tespitini yapmak yanlış olmaz. Gadamer, Habermas sayesinde kendi hermeneutiğinin eleştirel potansiyelini eskisinden daha kararlı bir şekilde geliştirmiştir. Gadamer kendi hermeneutiğinin, kendi etrafında dönüp dolaşan sonluluk fikriyle bitmediğine ve 'eleştirel bilgi refleksiyonu'na yöneldiğine inanmaktadır. Gadamer özellikle Habermas tarafından ortaya atılan 'yaşayan gelenek'le ona refleksif olarak yaklaşma arasındaki temel ayırım üzerinde durur. Gadamer gibi Habermas da bu tartışmadan çeşitli kazanımlar elde etmiştir. Bu tartışma sayesinde psikanaliz özellikle 1970'ten sonra Habermas'ın düşünce dünyasındaki merkez olma konumunu kaybetmeye başlamıştır. Habermas artık psikanalizi kritik sosyal bilimlerin modeli olarak görmemektedir. Daha da önemlisi Habermas, Gadamer sayesinde eleştirel toplum teorisinin dilsel temeli üzerinde oldukça derinleşmiştir. Bu derinleşme onu evrensel pragmatizm düşüncesine, bu da iletişimsel eylem teorisini kurmaya götürmüştür. Ayrıca Habermas, hermeneutiğin temel kategorisi olan karşılıklı anlaşma kavramını evrenselleştirmiştir. Bu kavram artık onda her türlü dil kullanımının ortak amacıdır. Karşılıklı anlaşma kavramının bu şekilde geniş anlamıyla kullanımı Habermas'ı, ondan etiksel şartların da çıkarılabileceği görüşüne götürmüş ve buradan hareketle o, söyleşimsel (diskurs) etiğinin rasyonel temellerini atmıştır. Yani Habermas, Gadamer hermeneutiğinin temel kavramlarından olan hermeneutik anlaşma kavramını, etiksel açıdan genişletmiş ve kendi etiğinin temellerini bu sayede atmıştır.

Kaynakça

- BÖHLER, D. Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode, in: *Text und Applikation*, yayımlayan M. Fuhrmann, H.R. Jauss, München 1981.
- GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975.
- GADAMER, H-G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a/M. 1976.
- GIDDENS, A. *Studies of social and political Theory*, London 1971.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, cilt I, Frankfurt a/M. 1981.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 6. baskı, Neuwied 1974.
- HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a/M. 1968.
- HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M. 1977.
- HABERMAS, J. Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“ und der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, yayımlayan K.O.Apel, Frankfurt a/M. 1971.
- HABERMAS, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 5. baskı, Frankfurt a/M. 1982.
- HABERMAS, J. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. baskı, Frankfurt a/M. 1971
- ZIMMERLI, W.C: Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem ‚Hermeneutikstreit‘? in: *Theorie zwischen Kritik und Praxis*. ZIMMERLI, W.C ve R.Simon-Schafer, *Habermas und Frankfurter Schule*, Stuttgart, 1975.