

**RASYONELLİK SORUNU:  
HABERMAS'IN İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI ÜZERİNE**

*Erhan Atiker*

Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001)

[*Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1981].

Habermas'ın yeni bir paradigma olarak geliştirdiği "iletişimsel eylem" kuramının yorum ve eleştirisi için kitabın yayın tarihi olan 1981 yılından bugüne dek birçok kitap yazıldı. Bu devasa eserin bütününe yorumu bir dergi yazısının sınırlarını aşar. Bu nedenle burada, kitabın anlaşılması için anahtar konumunda olan rasyonellik sorunsalının Habermas tarafından nasıl ele alındığını açıklamaya çalışacağım. Bu sorunsalın çözümlenmesi sonucunda Habermas'ın yorumbilgisi ve yöntem anlayışı da açığa çıkmaktadır. Kitabın giriş bölümünün dördüncü alt başlığını oluşturan "Sosyal Bilimlerde Anlamı Anlama Sorunsalı" ile ikinci ciltteki "İkinci Ara İnceleme" nin birinci alt başlığı olan "Yaşama Evreni Kavramı ve Anlayıcı Sosyolojinin Yorumbilgisel İdealizmi" nin içerikleri, eserin yapısında merkezi konuma sahiptir. Anlamı anlama sorunu, günümüzde sosyal bilimciler arasında tartışma konusu olmaya devam ettiğinden iletişimsel eylem paradigması yöntem açısından da önemini korumuştur.

Birinci ciltin başlığı olan "Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme" sorunsalı, Habermas tarafından geliştirilen bazı temel kavramlar aracılığıyla çözümlenir. Bu nedenle önce kitabın ilgili bölümlerinden yararlanarak iletişimsel eylem, yaşama evreni ve iletişimsel rasyonellik kavramlarını tanımladıktan sonra anlamı anlama sorunsalına geçeceğim.

---

Habermas, eylemde bulunan öznelerin başvurabileceği iki eylem tipi bulunduğunu ve bunların kategorik olarak birbirinden ayırılması gerektiğini savunur; bu tiplerinden birisini teleolojik eylem, diğerini ise “iletişimsel eylem” oluşturmaktadır.

*Teleolojik (başarıya yönelik) eylem*

Bu tip, tek başına karar veren bir aktörün, verili bir durumda bir amacı gerçekleştirmek için, başarı vaat eden araçları kendi başına seçmesi eylemidir. Teleolojik eylemin ayırıcı özelliği, eylem seçenekleri arasında düzenleyici (teknik) ilkelerle yönlendirilen bir tercih yapmaktır. Burada bir durumla başa çıkmak, amaçların gerçekleştirilmesi (ya da bir eylem plânının uygulanması) anlamına gelir (s. 32 vd. ve s. 559). Teleolojik eylem, özellikle Weber ile Parsons’un sosyolojisinin dayanak noktası olup bu tür eylemin rasyonelliği Weber’in eylem kuramında “araçsal (amaçsal) rasyonellik”, Parsons’un sistem kuramında ise “sistem rasyonelliği” anlamına gelmektedir. Habermas, teleolojik eylemle bir hesaplaşma içindedir ve toplum kuramı açısından onun yetersizliğini tartışmaya açar.

*İletişimsel (anlaşmaya yönelik) eylem*

Bu kavram, kendi aralarında (öznelerarası) iletişim kuran en az iki öznenin etkileşimine ilişkin olup bu tür eylemde aktörler, eylem plânlarını karşılıklı görüş birliği temelinde eşgüdümlemek için ortak durum yorumlarına varmak isterler ve bu nedenle konuşmacıların her bir ifadesinin nesnel, sosyal ve öznel geçerlilik koşulları üzerinde görüş birliği elde etmeye olanak veren durum tanımlamalarını, kendi aralarında tartışarak ortaklaşa geliştirirler. Eylem tipleri arasındaki farkları tekrar vurgulayalım. Teleolojik (başarıya yönelik) eylemde bir aktör, nesnel dünyasında var olması beklenen bir şey ile ilişki kurar ve gerçekleştireceği bir eylem plânının (öz çıkarları açısından) başarılı olacağı iddiasında bulunurken, iletişimsel eylemde bir aktör, nesnel dünyada gerçekten yer alan bir şey ile ilişki kurar ve bir ‘p’ önermesinin nesnel gerçek olduğunu iddia eder. Ancak aradaki farklar burada bitmemektedir. İletişimsel eylemde bulunan aktör, karşısındakiyle anlaşmaya yönlendiğinden önermesinin

doğru yani nesnel gerçeğe uygun olduğu iddiasıyla yetinemez ve örtük olarak aynı zamanda birisi normatif uygunluk ve diğeri içtenlik olmak üzere iki ayrı türde geçerlilik iddiasında daha bulunur. Dolayısıyla iletişimsel eylemde bulunan aktörün anlatısı, üç ayrı düzeyde geçerlilik iddiası taşır: 1. İfadenin doğru yani nesnel gerçeğe uygun olduğu, 2. İfadenin geçerli bir normatif bağlam açısından norma uygun, ya da normatif bağlamın kendisinin meşru olduğu, 3. Kişinin sözlerinde art niyet bulunmadığı ve ne söylemişse onu kastedtiği (içtenlik). Ancak bu iddiaların geçerliliği sosyal bilimci tarafından varsayılmaz. Tersine, uzlaşmayı arayan ve birbirlerini nesnel doğruluk, normatif uygunluk ve içtenlik kıstasları aracılığıyla tartan, aktörlerin kendisidir. Burada bir durumla başa çıkmak, durumun ortaklaşa yorumlanması ve bir anlaşmaya varılması anlamına gelir. Başka deyişle, teleolojik eylemin özçıkâr önceliğinden farklı olarak “İletişimsel eylemde taraflar plânlarını ortak bir durum tanımı temelinde, uzlaşa içinde uygularlar.” (s. 559) Diğer yandan durumun yorumu ve üstesinden gelinmesi yani anlaşmaya varılması, aktörlerin iletişimsel eylemde bulunurken her zaman sezgisel olarak yararlandıkları bilgi stoğu (yaşama evreni) yardımıyla yapılır

#### *Yaşama Evreni*

Gündelik dil iletişimde kişilerin karşılardakini anlamak için yararlandığı ve –tabii’lik olarak görülen- sezgisel biçimde, sorgulanmadan kullanılabilen bilgilerin bütünlüğünü oluşturan bu bağlam, Habermas’a göre kültür, kişilik, ve toplum olmak üzere üç bileşkenden oluşur: 1) İletişimsel eylemde kültürel olarak kökleşmiş bir önanlama zemini oluşturan ve anlaşmaya olanak veren kültürel önyorumları kapsayan bilgi stoğu (kültür). “İletişime katılanlar edimsel tutumlarını korudukları sürece, güncel olarak kullanılan dil onların arkasında kalır (...) aynı şey bu dilin içinde, gelenek yoluyla aktarılan kültürel yorumlama kalıpları için de geçerlidir. (...) Bu bilgi stoğu, ilgililere sorunsal olmayan (...) ardaan kanıları sağlar ve tarafların (...) anlaşma süreçlerinin bağlamı her defasında bu kanılardan oluşur.” (s. 557). 2) Bireysel yaşam deneyimi ve yeteneklerin geliştirilmesi sonucunda kazanılmış, bir durumun üstesinden nasıl gelineceğine ilişkin (kişiyeye özgü) sezgisel bilgi ardaanı (kişilik), 3) Bir durumun üstesinden gelebilmek için toplumsal olarak

öğrenilmiş yöntemler ve bir durumda neye güvenilebileceğinin ortak sezgisel bilgisi ve herkesçe bilinen sıradan arda lan kanıları (toplum) (s. 568).

Burada önemli olan nokta şudur: Yukarıda sözü edilen üç bileşkinden oluşan ve bir yorumlama kalıpları birikimi olan arda lan bilgisi, iletişime katılanlar tarafından hiçbir zaman bir bütün olarak sorunsallaştırılmaz, yalnızca -kültür, kişilik ve toplum bileşkenlerinden oluşan- bu bilgi stoğunun (yaşama evreninin) tarafların ortak durum tanımlamalarına varabilmek için başvurdukları ve konu edindikleri sorunlu kısmı sınamaya tabi tutulabilir (s. 128). Ortak durum tanımlaması açısından her iki taraf için de yorumlama ödevi, ötekinin durum yorumunu "bizim yaşama evrenimiz" zemini içinde kendi durum yorumuna katmaktır, çünkü ortaklaşa yorumlama süreçlerinde taraflardan hiçbirinin yorumlama tekeli yoktur. Gerçekleştirilen her ortaklaşa durum yorumu daha sonra yaşama evrenine katılarak -kişileri yönlendirici- bir düzen de kurar. Görüldüğü gibi anlaşma kavramı Habermas tarafından rasyonel ve ortaklaşa bir yorumlama süreci anlamında kullanılmıştır. Böylece, yaşama evreninin belli bir kesitini sorunsallaştıran ortak durum tanımlamalarında taraflar, konuşma durumu ile ilintili nesnel gerçek olarak neyin ortaklaşa bilinmesi gerektiği, hangi normlara ne ölçüde ve nasıl uyulması gerektiği, konuşmacıların gerçek niyetleri ile sözcelerinde açıkça ifadesini bulan niyet arasında fark bulunmadığı konusunda anlaşılır.

Yaşama evreni, herhangi bir sözün anlamlı olması, yani geçerli ya da geçersiz sayılabilmesi için gerçekleşmesi gereken ve sezgisel olarak göz önünde tutulan varsayımların bir ağını oluşturur. Bir konuşma durumu için önem taşıyan varsayımlar bu ağın yalnızca küçük bir kesitidir. Ancak yaşama evreninin böyle bir kesiti konuşma durumuna ilişkin olarak önem kazanıp konu edinebildiğinde, sarf edilen söz tartışmasız kabul edilebilir niteliğini yitirir. Tekrar edelim, yaşama evreninin bütününe içerikleri üzerinde kişiler arasında ne anlaşma kurulabilir ne de bu evren bir bütün olarak sorunsallaştırılabilir, "(...) sorunsallaştırılabilir alan (...) bir eylem durumuyla sınırlıdır." (s. 563) Görüldüğü gibi aktörle yaşama evreni arasında ikircikli bir ilişki söz konusudur. İletişimsel eylemde bulunan aktörler bir yandan karşılaştıkları durumun üstesinden gelmek amacıyla yaşama evreninin durumla doğrudan ilintili kesitini tartışmaya açıp aralarında görüş birliğine varmak isterken, bu görüş birliğini

ancak yaşama evreninin sorunsallaştırılmamış olarak bıraktıkları ortak sezgisel bilgi art alanından yararlanarak sağlayabilirler.

### *İletişimsel Rasyonellik*

İletişimsel eylem kuramının belit (aksiyom) olarak baştan kabullendiği ilkeye göre içinde bir görüş barındıran her anlatının, aynı zamanda bilgi içermesinden dolayı önermesel bir yapısı vardır: “Bilgimizin önermesel bir yapısı vardır. Görüşler belirtik olarak, önermeler biçiminde serimlenebilir. Bu bilgi kavramını, daha fazla açıklamadan kabul ediyorum.” (Habermas, s. 32) Demek ki, bir anlatının içindeki örtülü ve (herkes tarafından kolaylıkla kabul edilemeyecek) tartışmalı önermeleri (iddiaları) açık seçik hale getirdiğimizde anlatının içerdiği yeni bilgilere ulaşmanın yolunu açmış oluruz. Diğer yandan bir anlatının rasyonelliği de içerdiği bilginin güvenilirliğine bağlıdır. Bilginin güvenilirliğinin önkoşulu ise yansıttığı önermelerin rasyonelliğidir (s. 32 vd.). Habermas’a göre bir önerme en azından bir başka kişi tarafından kabul edilebilmesi için gereken koşulları yerine getirdiğinde rasyonel olabilir. Ancak bu, bir görüşü başkasına zor ve hile gibi yollarla kabul ettirmenin koşullarını kapsamaz: “(...) kabul etmeye hazır olma durumları (...) bir yanda empirik uyarı ya da korku yoluyla güdülenmiş bağlama doğrultusunda, diğer yanda da rasyonel, yani temellendirilmiş bir anlaşma yoluyla güdülenmiş güven doğrultusunda gelişebilir.” (s. 502) Burada argüman kavramıyla karşılaşırız. Argüman bir iddiayı geçerli kılan gerekçeler bütünlüğüdür. Argümanın kuvveti, argümana açık yani rasyonel davranan evrensel bir dinleyici kitlesini ikna edişyle ölçülür. Rasyonel davranmayan argümana kapalı kişi, güçlü gerekçeleri önemsemez ya da dogmatik nedenlerle yadsır. Bu nedenle “daha iyi argüman” ın kişileri iknaya zorlamasının önkoşulu, onlarda rasyonel olarak güdülenmiş bir anlaşma eğilimi bulunmasıdır. Bunun da ötesinde, Habermas’a göre rasyonellik, yalnızca argümentasyona açık olma değil, aynı zamanda iddiaların çürütülmesinden öğrenme yeteneği anlamına gelir (s. 42 ve 51). Kısacası argümentasyon aracılığıyla geçerlilik iddialarını argümanlarla temellendirerek anlatılara ve onların imalarına netlik kazandırabilir ve böylece anlatıları daha anlaşılır hale getirebiliriz. Ancak rasyonel anlatılar argümentasyon olanağını bize sadece verir. Anlama süreçleri ise argümentasyon yapılmadan

gerçekleşemez. İletişimsel eylemdeki ilk iki düzeydeki geçerlilik iddiaları (nesnel doğruluk ve norma uygunluk) argümanlarla ne kadar iyi temellendirilebilirse ve üçüncü içtenlik düzeyinde, iç gereksinimlerini kültürel değerler aracılığıyla yorumlayan kişi -kendisini ve başkalarını aldatmaktan korunacağı için- bu değerlere karşı ne kadar kuşkucu bir tavır takınabilirse, iletişimsel rasyonellik o kadar artar ( s. 33 ve 44). Kısacası kişilerarası uzlaşma, yaşama evreninin kültürel ve toplumsal nitelikteki yorumlama kalıplarından destek alacağı yerde, her bir kişinin kendine özgü rasyonel yorumuna dayandığı ölçüde iletişim rasyonelleşir. Ancak bunun yaşama evreninin rasyonelleşmesi ile de sıkı bir bağlantısı vardır, şöyle ki, yaşama evreni, taraflara bir durumla ilintili olarak ürettikleri kişisel yorumlarını kendi aralarında uzlaştırmalarına izin verdiği ölçüde rasyonel olarak nitelenebilir. Dolayısıyla, iletişimsel rasyonelliğin yapısal önkoşulu, yaşama evreninin kendisinin rasyonelleşmesidir.

#### *Anlamı Anlama Sorunsalı*

Bir dinleyici için konuşmacının bir x ifadesiyle neyi kastedtiğini bilmek iki türdendir: 1) Konuşmacının x ifadesini kullanmaktaki maksadını (niyetini) bilmek. Bunun bilgisine dünyada meydana gelen herhangi bir başka şey gibi varabiliriz. 2) X ifadesinin imlemini (kastedilen şeyi) anlamak. Dinleyici, konuşmacının bir görüşe sahip olduğunu bilebilir ama dinleyici ancak x'in imlemini anlayabildiğinde konuşmacının (ikinci türde) neyi kastedtiğini bilebilir (bkz. s. 294 vd.). Rasyonellik sorunsalı ise anlamı anlama sorunsalı ile doğrudan ilintilidir, çünkü anlamak, bir anlatının içindeki rasyonelliği ortaya çıkarmakla ancak mümkün olabilir. Şöyle ki, bir anlatının anlaşılabilmesi için yorumcu, konuşmacının anlatısında örtük olarak varolan geçerlilik iddialarını açık seçik hale getirip sınamalı ve böylece kendisi de konuşmada taraf olarak gözlemci konumunun karşıtı olan katılımcı bakış açısını almalıdır. Katılımcı bakış açısıyla araştırma yapabilmek için araştırılan kişilerin konuşmalarına anlam verebilmek gerekir. Bunun için de en azından onların söylediklerinin hangi koşullar altında gerçek olabileceği bilinmelidir. Dolayısıyla, katılımcı bakış açısını takınabilmek için araştırılan kişilerin yaşama evreninin konuşma durumu ile ilgili kesiti, araştırmacı tarafından açıklanmış olmalıdır (bkz. Koch, s. 87 vd). Skjervheim'a göre ise öteki'nin hem nesne hem de özne konumunu

alması onun sözlerinin hem bir olgu hem de bir geçerlilik iddiası olarak algılanabilir olmasından kaynaklanır. Katılımcı bakış açısını benimsediğimizde karşımızdakinin sözlerini birer geçerlilik iddiası olarak yorumlarız. Olayın dışında kalan gözlemci bakış açısından ise sözceleri birer olgu olarak gördüğümüzden onları yorumlayamayız. Demek ki, rasyonellik ancak iletişimsel eylem tipinde gerçekleşebilir: Rasyonel ve dolayısıyla anlamının anlaşılır olabilmesi için bir anlatının içindeki, 1) nesnel gerçeklik boyutundaki doğruluk iddiaları, 2) normatif boyuttaki norma uygunluk iddiaları ve 3) dışavurumcu (öznel) boyuttaki içtenlik iddialarının gerekçelerle temellendirilebilir (eleştirilebilir veya savunabilir) olması gerekmektedir. İletişimsel eylemler rasyonel yorum gerektirir çünkü rasyonel bir iç yapıya sahiptirler. Bu türdeki (anlaşmaya yönelik) eylemin gerçekleşmesi için tarafların nesnel, sosyal ve öznel boyuttaki geçerlilik iddiaları üzerinde öznelerarasında geçerli yargılara varabilmeleri gerekir. Yorumcunun ödevi ise taraflar arasındaki böyle bir görüş birliğinin hangi gerekçelere dayanabileceğini ortaya çıkarmaktır. Daha önce de değinildiği gibi bir ifadeyle ilgili durum tanımlamalarının, anlamı anlama açısından merkezi bir önemi bulunmaktadır. Konuşmacı her bir ifadesiyle en azından örtük olarak sözünün, 1) nesnel gerçeklikle örtüştüğü, 2) normatif bir çerçeveye uygun olduğu ve 3) samimi olarak konuştuğu yani art niyetli olmadığı iddiasında bulunur. Bu iddiaların sınanabilmesi ve gerekçelerinin belirlenebilmesi için konuşmacının yaşama evreninin ifade edilen söz ile ilgili kesitinin sezgisel bilgi stoğundan çıkarılıp somutlaştırılması ve sorunsallaştırılması gerekmektedir. Yalnızca eğer konuşmacı ve dinleyici bir önesürümün geçerlilik koşulları üzerinde anlaşabilirlerse aynı anlam üzerinde birleşmiş olurlar, söylenen sözden aynı şeyi anlarlar. “Demek ki, güncel anlaşma gereksinimine uygun olarak örtüşmesi gereken durum tanımlamaları, iletişimsel bir sözcenin arka plânını oluşturur (...) her yeni sözce bir test anlamına gelir: Konuşucunun ortak bir biçimde önerdiği eylem durumu tanımlı ya onaylanacak, değiştirilecek, kısmen sürüncemede bırakılacak ya da genel olarak sorgulanacaktır.” (s. 553)

Habermas, durum tanımlamasıyla ilgili basit bir örnek verir. Konu bir inşaat işçisi grubunun kahvaltılı molasıdır. Konuşmacı, eski bir inşaat işçisi olup iş grubuna yeni katılmış bir iş arkadaşına sabah kahvaltısı için bira almasını ve ayağını da çabuk tutmasını söyler. Bu ifadeyle doğrudan ilintili nesnel, normatif

ve öznel boyutlardaki yaşama evreni kesitlerinin belirlenmesi, durum tanımlaması anlamına gelmektedir. Şöyle ki, yukarıdaki söz ile ilgili durumun normatif tanımının içeriği, işçi grubu içinde süregelen biçimsel olmayan türdeki (gayriresmi) grup hiyerarşisi olup eski işçi, yeni işçiden daha yüksek olan statüsüne dayanarak ona bira getirme ödevini vermiştir. Grup normlarına uymak zorunda olan kişi bu görevden kaçınmaz. Durumun nesnel gerçeklik (gerçekleşme) koşulu ise en yakın bira satış yerinin işyerinden uzaklığıdır. Eğer bu yer, dinlenme molası süresi içinde yaya olarak erişilemeyecek kadar uzaktaysa, yeni işçi, yaşlı işçinin durum tanımının nesnel boyutuna itiraz edecek ve belki de “Benim arabam yok !” diyecektir. Dahası, öznel koşulların belirlenmesinde yeni işçi duruma kendi öznel tanımını getirmek isteyebilir ve “Bugün canım bira içmek istemiyor” diyebilirdi, ancak bu durumda “kahvaltıda bira içmenin” grup içindeki her bir kişinin öznel durumundan bağımsız olarak uyulması gereken bir norm olduğuna ilişkin tepkilerle karşılaşacak ve kendi öznel durum tanımlaması geçersiz kılınacaktır. Yeni gelen, statüsüyle ilgili normatif arka plânı da anlamak istemeyebilir ve ertesi gün yine kendisinin bira almaya gitmesi gerektiğini görmezlikten gelerek ertesi gün bira alma “sırasının” kimde olacağını sorabilirdi. Ya da eğer ikinci kahvaltı molasının hiç bilinmediği bir yerden geliyorsa “Neden şimdi işime ara verecekmişim.” diyebilirdi. İletişimsel eylemde ise taraflardan her biri başlangıçtaki durum tanımını değiştirmek suretiyle kendi durum tanımını karşısındakinin durum tanımıyla uyum içine sokmaya çalışır (s. 554). Başka deyişle, iletişim tarafları, anlaşabilmek için gerçekleşen her bir ifadenin ardaalanını oluşturan durum tanımlarını öznelerarasında geçerli hale getirmek zorundadır. Her bir sözcenin işaret ettiği konu ve konuyla birlikte durumun ufuk çizgisi, yani yaşama evreninin konuşma durumu açısından önem taşıyan kesiti değişir (s. 555). Dolayısıyla sezgisel bilgi bütünlüğü olan yaşama evreniyle, yaşama evreninin konuşma durumuyla ilgili önem taşıyan ve sorunsallaştırılan kesitini birbirinden ayırdetmek gerekmektedir. “İletişime katılanların yaşama evreni bir biçimde sürekli olarak mevcuttur, ama bu mevcudluk, güncel bir sahnenin geri plânını oluşturmak biçimindedir. Böyle bir gönderme bağlamı bir durumun içine çekildiğinde (...) sıradanlığını ve kuşku götürmez sağlamlığını yitirir (...) yalnızca bir durum ufkunun içine çekilen yaşama evreninin sınırlandırılmış kesitleri, anlaşmaya yönlenmiş eylemin konu edinilebilir bir bağlamını oluştururlar ve bilgi kategorisinde ortaya çıkarlar.” (s. 556) Kısacası konuşmacı ve dinleyici, bir



anlaşmazlık durumunda onu gidermek için yaşama evreninin ifade edilen söz ile ilgili kesitini yeniden ortaklaşa tanımlamak zorunda kalırlar. Bu durum tanımlamasının nesnel, normatif ve öznel olmak üzere üç boyutu vardır ve her üçünde birden uzlaşmayı gerektirir.

İkinci bir örnek olarak, Habermas'ın kitabın başka bir yerinde iletişimsel eylemi açıklamak için verdiği örnek, aşağıda görüleceği gibi ortak durum tanımlamasına dönüştürülmüştür (bkz. s. 325). Profesör, seminerine katılan bir öğrenciye ricada bulunur: "Lütfen bana bir bardak su getirin." Öğrenci durum tanımlaması açısından bu ifadeye üç boyutta karşı çıkabilecektir. 1) Normatif uygunluk: "Hayır, siz bana memurlarınızdan biriymişim gibi muamele edemezsiniz.", 2) İçtenlik: "Hayır, aslında sizin niyetiniz beni seminere katılanlar karşısında tuhaf bir konuma düşürmek.", 3) Nesnel gerçeklik koşullarının yetersizliği: "Hayır, en yakın su musluğu oturma odamdan önce geriye dönemeyeceğim kadar uzakta kalıyor." Profesör öğrencinin itirazları doğrultusunda ya kendi durum tanımını değiştirir ya da diyelim ki, kendisinin gerçekten suya acilen ihtiyacı olduğunu karşısındakinde kuşku bırakmayacak biçimde gösterip (öznel boyut) bu tür durumlarda başkalarına yardım edilmesini buyuran norma başvurur (normatif boyut) ve daha yakında olan bir su musluğunun yerini bildirirse (nesnel gerçeklik boyutu) belki de öğrenciye kendi durum tanımını kabul ettirebilip öğrenci tarafından sözünün anlaşılmasını sağlayabilecektir. Bunun sonucunda ise her iki taraf ortak bir durum tanımına varmış olurlar. Görüldüğü gibi ortak durum tanımlaması, bir ifadenin nesnel gerçeklik, normatif uygunluk ve içtenlik boyutlarındaki hem dinleyici, hem de konuşmacı tarafından kabul görececek geçerlilik koşullarının saptanması ve bu koşulların gerçekleştiğinin kanısına varılması demektir. Ancak bu durumda her iki taraf da ifadeden aynı anlamı çıkarabilir. Burada şunu da belirtmeden geçemeyiz. Yukarıda verilmiş olan her iki örnek de normatif boyutun çok sınırlı bir kesitine gönderme yapmaktadır. Oysa, bir ifadenin normatif içeriği, verilen örneklerdekinden çok daha genel türdeki "olması gereken" durumları kapsayabilir; örneğin insan hakları ya da toplumun ortak çıkarları gibi.

Bir yazılı metni yorumlarken yorumcunun -konuşma durumuna benzer biçimde- taraflardan biri (katılımcı) haline gelmesi gerekir. Yorumcunun karşı tarafla görüş birliği sağlamak olanağı bulunmadığı durumlarda anlamın

açıklanması, yorumcunun, metnin yazarının iddialarını açık seçik hale getirdikten sonra onlara karşı evet/hayır biçiminde kendi durum tanımlamasından türettiği gerekçelere dayalı biçimde tavır almasına bağlı kalır. Bir yazarın metnini yorumlayan bir yorumcunun karşısında konuşmacı bulunmadığından metnin anlamını çıkarabilmek için yorumcu yazarla sanal bir diyalog (tartışma) oluşturmalıdır. Yazarın, kendi iddialarını savunmak için nasıl bir durum tanımlaması yapıp hangi gerekçeleri ileri sürebileceği yorumcu tarafından tasavvurda saptanmalı ve bu gerekçelere karşı yorumcunun eleştirilerinin de gerekçeleri belirlenmeli, sonuçta ise her bir iddia kabul veya red edilebilecek duruma getirilmelidir. Böylece yazarın sözleriyle neyi kastedtiğini sözlerinin akla uygunluğunu gösteren nedenler aracılığıyla anlayabiliriz (s. 159). Gerekçeler üzerinde bir yargıya varmadan metni anlayamayız ve bu nedenle yorumcu kendi eleştirel yargılama standartlarını uygulamalıdır (s. 143). Ayrıca konuşmacı veya metin yazarı (en azından sanal olarak) geçerlilik iddialarının ve dolayısıyla yaşama evreninin konuşma durumu ile ilgili kesitinin önvarsayımlarının yorumcu tarafından eleştirisinden öğrenebilme yeteneğine sahip olmalı, buna karşılık yorumcu da konuşmacı (yazar) eleştiriye karşın haklı çıktığında ondan bir şeyler öğrenebilmelidir. Görüldüğü gibi her yorum, yazar ve yorumcu arasındaki sanal iletişimden öğrenme sürecinde yeni deneyimler kazandırır. Yukarıda ana hatları çizilen durum tanımlamasına dayalı yorum yöntemini kuramsallaştırırken Habermas, Wittgenstein'in savunduğu aşağıdaki fikre bağlı kalmıştır: Geçerlilik iddialarının gerekçeleri (geçerlilik koşulları) ancak gerçekleşen iletişimin içinde yattığı bağlamla ilişki kurularak çıkarılabilir. Bu da demekti ki, yorumcunun gerekçelere dayalı anlayışı onu önanlamaya (yaşama evrenine) bağlamaktadır. Ancak Habermas'a göre bunun da ötesinde yorumcu, yazarın yaşama evrenini kendi yaşama evreniyle ilişkilendirmeli ve yorumlama nesnesinin imlemini (kastedilen şeyi) yeniden inşa etmeliydi.

Habermas, iletişimsel eylem kuramının sosyal bilimsel yorumlama yöntemine katkısını açıklamak için bu konuda özellikle A. Schütz'ün sosyoloji, H. Garfinkel'in etnoyöntembilgisi ve H.G. Gadamer'in felsefi yorumbilgisi alanlarındaki araştırmalarını sorunsallaştırıp, hem onların iletişimsel eylem kuramıyla örtüşen yanlarına, hem de yetersizliklerine işaret eder. Aşağıda bu üç

araştırmacının yorumbilgisel yaklaşımlarının Habermas tarafından eleştirel biçimde nasıl irdelendiğinin kısa bir açıklaması yapılmıştır.

a) A. Schütz'e göre eylem kuramına ilişkin temel kavramları kullanmayı yeğlediğimizde üç yöntemsel önkarar almış oluruz. Sosyal gerçeklik, bir iletişim topluluğunun üyelerinin bu gerçekliği yorumlama gayretlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir gündelik dünya konstrüksüyondur. Bu nedenle de anlamı anlamak yeteneği, öncelikli olarak bir yaşama evrenine ortak olan topluluk üyelerinin deneyim alanına girer ve sosyal bilimci de bu deneyim biçimini kullanmak zorundadır, çünkü ancak bu tür bir deneyim üzerinden bilimsel verilerini toplayabilir. Bu nedenle de sosyal bilimcinin kendi hipotezlerini oluşturduğu teorik kavramlar, bir anlamda teori öncesi kavramlara bağlı kalmalıdır. Ancak Schütz, yukarıdaki iddiasını yeterince temellendirmemiştir. Şöyle ki, burada şöyle bir soru ortaya çıkar: Sosyal bilimcinin araştırdığı dil oyunlarının tikel bir doğası olduğu gerçeğinden hareket edersek bilim adamı nasıl olup da bir yandan somut bir yaşama evreninin kavramlarına bağlı kalıp, diğer yandan onun tikelliğinden sıyrılabilsin? Schütz, sosyal bilimcinin, veri toplamak için araştırma alanına girdiğindeki doğal (gündelik yaşamsal) tutumunu terk ederek (veriler toplandıktan sonra) teorik bir tutum takınıp bu kez güncel yaşam pratiğinin değer sistemlerinin yerine bilimlerin değer sistemini geçirerek araştırma konusu olan yaşama evreninin tikelliğini aşabileceğini iddia eder. Teorik tutum ise çeşitli çıkarılara karşı tarafsız kalan bir gözlemcinin konumudur. Oysa Habermas'a göre Schütz'ün bu çözüm önerisi yetersizdir. Şöyle ki, Schütz'ün, bilimin değer sisteminin aşağıdaki sorunu nasıl çözdüğünü göstermesi gerekirdi ve sorun şuydu: Bir yandan teori oluşumunu sosyal bilimcinin araştırma alanındaki teori öncesi bilgiye bağlamak ama diğer yandan bilim adamının iddialarının geçerliliğini teori öncesi (sezgisel) bilginin bağlamından bağımsızlaştırmak. Schütz, bu sorunu çözümsüz bırakarak yalnızca çözüme işaret etmişti: Sosyal bilimci, bulgularının nesnellliğini, çıkarılara karşı tarafsız bir gözlemci rolüne kayarak tam güvence altına alamaz. Bu yüzden kendisinin, içine nüfuz ettiği anlaşma süreçlerinin genel yapılarında, anlamanın nesnellığının önkoşullarını araması gerekirdi (s. 151).

b) Schütz'ün işaret ettiği sorun, etnoyöntembilgisinin merkezi sorunsalıydı. Etnoyöntembilgiciler, gündelik yaşam pratiğinin tikel niteliğini

vurgulayıp, buradan da sosyal bilimcinin araştırma yaparken (araştırılan olaya) katılımcı perspektifini alması gerektiği sonucuna Schütz'den çok daha açık biçimde varmışlardı. Ancak bu sonuçtan da bir ikilem ortaya çıkar ve ortaklaşa yorumlama süreçleri, geçerlilik iddialarına yönelmiş anlaşma süreçleri olarak kavranamadığı sürece bu ikilem çözülemez. “Bir eylem bağlamının yorumlanmasının bu bağlama katılmayı ve onun üzerinde kurucu bir etkiye bulunmayı gerektirdiği kavrayışı, sonunda bir ikilemin bilincine varmayı sağlıyor – ama bu ikilemi çözümüyor (...) bağlamdan bağımsız bir bilginin yolunu açmıyor.” (s. 153) Habermas'ın bu eleştirisi bazı tepkiler yaratmıştır. Tepkilerden birincisi, kuramsal çalışmanın, bilimsel araştırmanın verisi olan yorumlama süreçlerinin bağlama bağımlılığını ortadan kaldıramayacağı varsayımından hareketle, doğruluk iddialarının evrenselliğinin olanaksız olduğu ve her defasında doğru olarak kabul edilen şeyin aslında bir uzlaşmanın ürününden başka bir şey olmadığı görüşünü içerir. Diğer bir grup araştırmacı ise yukarıdaki tepkinin kendi kendisini yıkıcı nitelikteki bu göreceliğinin sonuçlarından kurtulmak için sözü edilen ikilemi, basite indirgemek aracılığıyla yumuşatma yoluna gitmişlerdir. Şöyle ki, başka türde bir tepki vererek geleneksel sosyolojinin temsilcileri nesnellik ideali doğrultusunda şu talepte bulunmuşlardı: Ya bütün sosyal bilimsel yorumların katılımcıların önanlamasına ilkede bağlı kaldığı kabul edilmeli ve sonra da bunun yarattığı sonuçların zararsız olduğu gösterilmeli, ya da sosyal bilimsel yorumlamaların bağlama bağımlılığı bir ilke sorunu olarak değil, bir bağımlılık derecesi sorunu olarak ele alınmalı. Oysa Habermas'a göre etnoyöntembilgisi, yöntem eleştirisi değil de, Garfinkel'in gerçekleştirmek istediği gibi kendi başına bir kuram olarak geliştirilmeye çalışıldığında, iletişimsel eylem kuramının biçimsel pragmatik programının ana hatlarını taşımak zorunda kalacaktı. Şöyle ki, Garfinkel kuram geliştirmek amacıyla gündelik etkinliklerin rutin temellerinin nasıl ortaya çıktığını göstermek için “sosyal yapının sezgisel bilgisini” çözümlene konusu yapmıştı. Bu tür bir kuramda ilgi özellikle sezgisel bilgi bağlamının (yaşama evreninin) evrensel niteliklerine yönelikti. Goldthrop da Garfinkel'in bu yaklaşımını desteklemiş ve sezgisel bilgi bağlamının değişmez özelliklerinin her açıklamasının, gündelik dilden farklı bir dil yoluyla ve onu ifşa edici bir biçimde yapılmak zorunda olduğunu ifade etmişti (s. 155). Sosyal bilimsel bir çözümlene, gündelik yorumlardan oluşan bilgi bağlamına dayanmalı ama ona düşününsel (özeleştirel) biçimde nüfuz edip bağlamı

öylesine aşabilmelidir ki, iletişimi olanaklı kılan genel varsayımların yeniden inşası mümkün olabilsin. Yukarıdaki görüşüyle çelişir biçimde Garfinkel, yine de iletişimin temelini oluşturan geçerlilik iddialarını sadece birer görüngü (olgu) olarak ele almış ve katılımcıların talep edildiğinde iddialarını temellendirebilecekleri “geçerli” bir uzlaşma ile geçerliliği olmayan yani yaptırım tehdidi, aldatma gibi yöntemlerle kabul ettirilmiş fiili bir uzlaşma arasında ayırım yapmamıştır. Garfinkel, rasyonellik standartlarını da tüm öteki uzlaşmalar gibi tesadüfi bir yorumlama pratiğinin sistematik bir biçimde değerlendirilmesi mümkün olmayan ürünleri olarak görür: Eğer geçerlilik iddiaları yerel, zamansal ve kültürel sınırların ötesine işaret ediyorsa bunlar nesnel olarak evrensel değil ama tarafların yalnızca evrensel olduğunu kabul ettikleri bir şey olarak görülebilirdi. Bu nedenle de geçerlilik iddialarının rasyonel özelliklerinin iletişimin gerçekleştiği ortamların dışından edinilmiş (evrensel) kural ya da standartlar yoluyla belirlenebileceği fikri reddedilmeliydi (bkz. s. 156). Habermas’a göre ise, eğer Garfinkel bu önerisinde ciddiye, onun etnoyöntembilgiciye, çıkarlara karşı tarafsız kalan bir gözlemcinin öncelikli konumunu ayırması gerekirdi. Etnoyöntembilgici eğer kendisinin böyle bir dünya dışı konum alabileceğine güvenemiyorsa önermelerinin kuramsal statüde olduğunu öne süremezdi (s. 157). Bu durumda ise etnoyöntembilgici, bilimin rasyonellik standartlarının evrensel değil, çeşitli türdeki geçerlilik iddiaları gibi tikel nitelikte olduğunu kabullenmek zorunda kalacaktı. Garfinkel, bu mutlakçılık ve görecelik ikileminden ancak doğruluk ve normatif uygunluk idelerinde ortak biçimde varolan evrensellik iddiasını, konuşmanın geçerlilik koşullarına yönelik bir gösterge olarak ciddiye aldığı zaman kurtulabilirdi. Şöyle ki, sosyal bilimsel yorumcu her konuşmaya içkin olan rasyonellikten yola çıkarak tarafların kendi ifadelerine özgün olduğunu öne sürdükleri rasyonelliği eleştirel biçimde sinayabilirdi. Yalnız, yorumlanan şey karşısında düşünmeli ve eleştirel tutum alan kişi, araştırılan iletişim ilişkileri bütünlüğünün dışındaki gözlemcinin konumunda kalmayıp tersine katılımcı olarak onun içinde devinerek bu bütünlüğü derinleştirmiş ve aşırılaştırmış olacaktı. Anlaşmaya yönlenmiş (iletişimsel) eylemden tartışım (diskurs) ilkesinin iletişimsel rasyonelliğine götüren bu yol, sözü edilen eylem türünün yapısında yerleşik bulunmaktaydı.

c) Habermas, daha sonra anlamı anlama sorunsalı çerçevesinde etnoyöntembilgisiyle felsefi yorumbilgisi arasında bir karşılaştırma yapıp felsefi yorumbilgisinin sorunlarına geçer. Etnoyöntembilgisi yorumun mikro süreçleriyle ilgilendiğinden yorumu, iletişimsel eyleme katılanların sürekli simgesel üretim başarımı olarak görür. Buna karşılık felsefi yorumbilgisi, yorumlama süreci ile, yalnızca yaşama evreninin önemli kesitleri sorunsallaştığında, kültürel olarak oturmuş bir ardalın kesinlikle kırılmaştığında ve anlaşmanın normatif araçları işe yaramadığında gerekseme duyulan bir istisnai simgesel üretim başarımı olarak ilgilenir (bkz. s. 158). Önceki sosyolojik ve etnoyöntembilgisel iki yaklaşıma karşı yorumbilgisel yaklaşımın avantajı, şu soruyu bir kenara itmeyiştir: Anlamın açıklanması sorunları, son kertede onun geçerlilik koşullarının düşünülmesi sorunlarından ayrılabilir mi, yoksa değil mi? Felsefi yorumbilgisi, anlaşma (anlama) yetersizliğinin istisnai durumlarıyla ilgilendiğinden onun örnek olayı, eskiden kalma bir metnin açıklanmasıdır ve bu gibi durumlarda yorumcu, kendisi için saydam olmayan bir metinle karşı karşıya bulunduğunun bilincine varmıştır.

Bu tür bir metinle karşılaşan yorumcunun görevi, kendisinin önce yazarınkiyle paylaştığını sandığı bağlam anlayışını yazarın bağlam anlayışından ayırdetmektir. Şöyle ki, “metnin anlamı ancak yazarın ve çağdaşlarının yorumlamalarını oluşturdukları kültürel bilgi stoğunun, bilişsel, ahlâksal ve anlatımsal bileşenlerinin art alanında açılabilir” (s. 159). Ancak yorumcu, metinle ilintili geçerlilik iddialarına karşı yargılayıcı bir tavır takınmadıkça bu bilgi stoğunun varsayımlarını tanıyamaz. Bu nedenle de yorumcu, yazarın iddialarını geçerli kılabilen gerekçeleri tasavvurunda canlandıramadığında metnin imlemini (kastedtiği şeyi) açıklayamaz: “Demek ki yorumcu bir metnin imlemini, yazarın neden belirli önermeleri (doğru olarak) yapmaya, belirli değerleri ve normları (uygun olarak) ortaya koymaya ve belirli yaşantıları (içten olarak) anlatmaya hakkı olduğunu duyumsadığını anladığı ölçüde anlar. Yorumcu, yazar ve yazarın çağdaşı okur kitlesi tarafından ortak bilgi olarak varsayılmış olması gereken, dolayısıyla metnin bugün karşımıza çıkardığı zorlukların çıkmadığı, buna karşılık yazarların çağdaşları arasında bize şimdi sıradan görünen başka sorunların çıktığı bağlamı açıklığa kavuşturmalıdır” (s. 159). Böylece yorumcu, kendisi için saydam olmayan bir metni, ancak yazarın

paylaştığı sezgisel bilgi stoğuna dayanarak ve yazarın ileri sürebileceği nedenlerin bugün bizim için kabul edilebilir nitelikte olmadığını gösterebildiğinde saydam hale getirebilir.

W. Kuhlmann, yorumlama pratiğinin bu geçerlilik iddialarını sınavıcı niteliğini ortaya çıkararak anlamı anlamının, tartışma konusu şey üzerinde en azından sanal olarak, yazar ve yorumcu arasında kurulan diyalogun ürünü bir anlaşmayı öngerektirdiğini saptamıştı. Bu sanal diyalog sonucunda yazar, yorumcunun kendisine yönelttiği eleştirilerden kendi hatalarını görebilmeli (öğrenebilmeli) yorumcu ise kendi eleştirilerine karşın yazarın iddiaları haklıysa, onların geçerliliğinin kabulüne rıza göstermelidir (s. 160, dipnot). Her başarılı yorumlama, yazarın bizim onun metnini anlayışımızı paylaşabileceği beklentisini karşılar. Ancak bunun gerçekleşmesi için hem yazarın kendi zamanının ufkunda saplanıp kalmaktan sıyrılması, hem de bizim kendi ufkumuzu (onun ufkunun içerikleriyle) genişletmemiz gerekmektedir. Gadamer bunun için “birbirleriyle kaynaşan ufuklar” imgesini kullanır. Bu noktada Habermas ile Gadamer arasında görüş ayrılığından söz edilemezse de her iki felsefecinin ufuk kaynaşmasından kasdettikleri şeyler birbiriyle örtüşmez. Daha önce de belirtildiği gibi Habermas, ufuk kaynaşmasıyla bizim yorumcu olarak yazardan birşeyler öğrenebileceğimizi ama aynı zamanda yazarın da (onunla girdiğimiz sanal diyalog sonucunda) bizden birşeyler öğrenebilmesi olanağını kasteder. Oysa kutsal metinlerin dogmatik yorumunu kendine örnek alan Gadamer, metinde cisimleşmiş bilginin yorumcununkinden üstün olduğunu baştan kabullenmişti. Bu durumda yorumcu yazardan öğrenebilecek ama tersi geçerli olmayacaktı. Felsefi yorumbilgisinde haklı olarak savunulduğu gibi, bir ifadeyi anlamak için, onun içerdiği geçerlilik iddiasının hangi koşullar altında kabul edilebileceğini bilmek gerekir. Ancak bu da ifadeyi, bağlamın ifadeyle ilgili kesitinin geçerliliğini sınımadan onaylamak anlamına gelemezdi. Oysa Gadamer, metnin anlamını çıkarmak için yorumcunun metni kendi dünyasındaki durumlar açısından güncelleştirmesini yeterli bulmuştu. Bu ise Habermas’a göre, diyalogsal bir davranış olmayıp metnin asıl bağlamının içerdiği konuşma durumuyla ilgili geçerlilik iddialarını yargılayıcı biçimde yeterince dikkate almamak demektir, çünkü bu durumda yorumcuya yazarı eleştirip ona bir şey öğretebilmesi olanağı verilmiyordu.

Habermas yukarıdaki sorunlardan başka yine rasyonellik sorunsalı çerçevesinde, kitabın giriş bölümünün ikinci altbaşlığında mitsel ve modern dünya anlayışlarını karşılaştırır. Mitsel düşünce, modern düşüncenin (araçsal rasyonelliğin) tam bir karşıtını oluşturduğundan mitsel dünya tasarımının aynasında modern dünya tasarımının şimdiye dek sorunsallaştırılmamış örtük varsayımları açığa çıkacaktır. Anlaşmaya yönelik iletişimde bulunan kişiler, her zaman ortak bir yaşama evreninin ardalanı aracılığıyla anlaşılır. Yaşama evreninde önceki kuşakların ürettiği durum yorumları birikmiştir ve bu ortaklaşa paylaşılan önyorumlar, her güncel anlaşma sürecinde ortaya çıkabilecek görüş ayrılığı riskini azaltır. Bu açıdan bakıldığında mitsel dünya imgeleri öğretici (abartılmış) birer sınır durumu oluşturur. Bir sosyal grubun yaşama evreninin mitsel bir dünya imgesi tarafından kapsanması ya da Piaget'in deyişiyile "sosyal merkezli" kalması ölçüsünde grubun üyelerinin, iletişim konusu olan sorunlu durumları özerk olarak yorumlama ve eleştirilebilir bir anlaşmaya katkıda bulunma şansları azalır (s. 96). Dünya imgelerinin toplum-merkezsiz hale getirilmesi süreci sonucunda ise anlaşma gereksinimi, mitsel dünya imgeleri yerine grup üyelerinin bireysel yorumları aracılığıyla karşılanır. Bu yüzden mitsel düşünceden modern düşünceye geçiş, yaşama evreninin rasyonelleştirilmesi, yani normatif olarak atfedilen anlaşma düzeyinden iletişimsel olarak (öznelerarasılıkla) erişilen anlaşma düzeyine geçiş olarak karakterize edilir. Mitsel düşüncede, dilsel dünya imgesi dünya düzeni olarak somutlaştırılır ve onun eleştirilebilir bir yorumlama dizgesi oluşturduğu gerçeğine vakıf olunamazken, modern düşüncede yorumlama süreçleri tersine, içinde eleştirilebilir geçerlilik iddialarına yönelik evet/hayır biçimindeki özerk tavır almalar aracılığıyla iletişimsel olarak ulaşılmış bir anlaşmaya bağlıdır. Yaşama evreninin rasyonelleştirilmesinin iletişimsel rasyonelliği öngerektirdiği burada yeniden görülmektedir.

Yukarıdaki karşılaştırma sonucunda iletişimsel rasyonelliğe olanak veren modern bir kültürün kuşaktan kuşağa aktarımının nasıl olması gerektiği sorusu Habermas tarafından şöyle cevaplandırılır (s. 97 vd.): Birincisi, kültürün aktarımı her ifadeye içkin bulunan geçerlilik iddialarının, nesnel doğruluk, normatif uygunluk, içtenlik olmak üzere bu üç düzeyinin birbirinden ayırdedilebilecek biçimde farklılaşmasına izin vermeli. İkincisi, kültürün kuşaklararası aktarımı, dogmatikliğinden sıyrılmış olmalı ve eleştiriye açık



bulunmalı (sibernetik türdeki geri besleme süreçlerine izin vermeli). Ancak bu koşullar altında argümanlara dayalı öğrenme süreçleri ortaya çıkabilir. Üçüncüsü, aktarılan kültür birikimi teleolojik yani amaçsal rasyonel eylemi yorumlamaya öylesine izin vermeli ki, bu eylem tipi, bu kez iletişimsel olarak yenilenmiş bir anlaşmanın sınırlamalarından bağımsızlaşıp (örgütlerde) kurumsallaşabilsin. Görüldüğü gibi, bu koşullar altında hem araçsal, hem de iletişimsel rasyonellik bir arada gelişebiliyor modernliğin sorunları çözümlenebilir ve modernizm, toplum sorunlarının biricik çözüm yöntemi olarak kendisini sunar.

Rasyonelleşme sorunsalı çerçevesinde “Lukacs’tan Adorno’ya: Şeyleşme olarak Rasyonelleşme” başlığı altında ve birinci ciltin son bölümünde Habermas’ın, Weber ile Horkheimer arasında yaptığı karşılaştırma, şimdiye dek söylenenleri tamamlayıcı nitelikte olduğundan ona da kısaca değinelim. Habermas öncelikle şu iddiada bulunur: Weber’in eylem kuramının temel kavramları, anlam ve yaşama evrenine dayalı toplumsal rasyonelleşme kavramının eksikliğinden dolayı yetersizdir. Habermas’da toplumsal rasyonelleşme, Weber’deki gibi amaçsal (araçsal) rasyonel eylemin yaygınlaşması anlamına değil, iletişimsel eylemin ve yaşama evreninin her ikisinin birden rasyonelleşmesi anlamına gelmektedir. 1) İletişimin rasyonelleşmesi: Kişilerarası uzlaşmanın rasyonelliği, tarafların (yaşama evreninden bağımsız) kendi rasyonel yorumlarına dayandığı ölçüde artar. 2) Buna koşul olarak da yaşama evreni, tarafların bireysel durum yorumları aracılığıyla kendi aralarında uzlaşmalarına izin verdiği ölçüde rasyonelleşmiş demektir.

Weber için araçsal (amaçsal) rasyonelleşme “olasılıkları hesaplama ve böylelikle verili bir amaca uygun araçları bulma yeteneği” anlamına gelmekteydi (s. 365). Bu kavramdan farklı olan “biçimsel rasyonellik” ise araçların etkinliğinden çok verilmiş olan önceliklerde araçlarda ve sınırlayıcı koşullarda araçların seçiminin doğru yapılmasıydı (s. 364). Kültürel rasyonelleşme denildiğinde ise Weber, bilim, din, siyaset ve san’at gibi değer ve yaşam alanlarının birbirinden farklılaşarak uzmanlık kültürlerinin ve profesyonelleşmenin kurumsallaşmasını anlar. Oysa Weber’de, uzmanlık kültürlerinin gündelik yorumlama kalıpları üzerindeki etkisi eksik kalır, çünkü Habermas’a göre uzmanlık bilgisi, -gündelik yaşam iletişimindeki anlaşma

süreçlerini bozmadan- açık ve özgür tartışma aracılığıyla varılacak bir toplumsal uzlaşmaya destek olabildiği ölçüde toplumsal rasyonelleşme de artar. Yaşama evreninin rasyonelleşmesi olarak da gösterebileceğimiz bu süreci Weber belki de uzmanlık kültürlerinin gelişmesinin sorunsuz olarak ortaya çıkan doğal bir sonucu olarak kabul etmişti. Ancak Habermas toplumsal rasyonelleşme açısından uzmanlık kültürlerinin gelişmesini gerekli ama yeterli görmemiş ve yaşama evreninin rasyonelleşmesinin önemli bir koşulu olarak uzmanlık bilgisinin anlaşma süreçlerinin rasyonelliğine katkı yapmasını göstermiştir: “Rasyonelleşmiş yaşama evreninde, anlaşma gereksiniminin geleneksel olarak inanılmış yorumların eleştiriye dayanıklı bir bileşeniyle karşılanması gitgide daha da azalacaktır (...) görüş birliği gereksinimi gitgide daha sık bir biçimde, rasyonel olarak güdülendiği için riskli olan bir anlaşmayla, ya da doğrudan doğruya katılanların yorumlama başarımları üzerinden ya da ikincil olarak, alışılmış, uzmanların profesyonelleşmiş bilgisi yoluyla karşılanacaktır. (s. 360). Görüş birliği oluşumuna katkı koşulunun karşılanması için ise öncelikle uzmanların görüşlerinin gündelik dile çevrilebilmesi ve tartışma konusu açısından geçerliliklerinin uzman olmayan kişilerce sınanabilmesi gerekmektedir.

Habermas’ın başka bir eleştirisi de Weber’in, toplumsal eylem kavramını tanımlarken anlaşmaya yönelik ve başarıya yönelik (iletişimsel ve teleolojik) eylem kategorileri arasında bir ayırım yapmayışıdır. Böyle bir ayırım yapılmadan ise gündelik yaşam iletişiminin rasyonelleşmesi ile sosyal sistemlerin rasyonelleşmesi süreçleri (bürokratikleşme) toplumsal rasyonelleşmenin birbirini tamamlayıcı ve dengeleyici iki asli ögesi olarak kavranamazdı. Weber’deki tek boyutlu rasyonelleşme vurgusu ise sosyal bütünleşmeyi tahrip edici bir sosyal sistem bütünleşmesine olanak veremekteydi. Dahası Weber, paranın ve erkin iletişim aracı olarak gündelik dil iletişiminin yerine geçerek sistem bütünleşmesi sağladığını görememişti. Oysa yukarıdaki rasyonelleşme paradoksu Marx tarafından kuramsallaştırılmıştı: Canlı ve cansız emek diyalektiği ve sermaye’nin emekçilerin yaşama evrenini tahakküm altına alması (s. 361-362).

Habermas’a göre yaşama evreninin rasyonelleşmesi ile sosyal sistemin rasyonelleşmesini birbirinden ayırmazsak toplumun bütünleşmesi, sistem kuramının eylem kuramını yutmasıyla sonuçlanır ve toplumsal rasyonelleşme

(yaşama evreninin rasyonelleşmesi) anlamına gelen kültür, kişilik ve toplumun birbirinden farklılaşması süreçleri sistem mantığına boyun eğmek zorunda kalır. Marx'ın emek sermaye diyalektiği, toplumsal rasyonelleşmenin temel kavramlarından yoksundu ama yine de Weber'in rasyonelleşme kuramının Marx'çı eleştirisi, bilinç felsefesinin sınırlarını yıkmıştı (s. 363). Bu aşamada Horkheimer'in "nesnel akıl" kavramı önem kazanır.

Yeni Kant'çı diye bilinen Weber, Habermas'a göre Kant'ın hem pratik hem de estetik yargı gücünü içeren akıl kavramını (Vernunft), onun akıldan özenle ayırdığı şeyle, yani araçsal eylemde bulunan kişinin anlama etkinliğiyle (Verstand) özdeşleştirmişti ve bu öznel aklı da, aslında (kişisel) amaçları anlamının ve onun da ötesinde, belirlemenin bir yöntemi olarak tanımlamıştı. Bu nedenle Weber'in nesnel doğruluk ve etkililik ilkesinin yayılmasını rasyonellik artışı olarak görmesine karşın, Horkheimer bu gelişmeyi rasyonellik azalışı olarak algılar. Ancak Horkheimer'in öznel aklın karşıtı olarak gördüğü "nesnel akıl" kavramı Kant'çı aklın birliği (Vernunft) kavramının da ötesinde ontolojik metafizik içeriklere sahipti. Diğer yandan, mitsellik sonrasındaki metafizik-dinsel dünya imgeleri oluşumunun bir büyüden arındırılma ve dolayısıyla rasyonelleşme süreci olduğunda ve bunu takip eden modernleşme evresinde ise kültürel değer (yaşam) alanlarının farklılaşmasının biçimsel rasyonelliği birlikte getirdiği düşüncesinde ve ayrıca, metafizik-dinsel dünya imgelerinin anlam verici birliğinin bozulmasıyla yaşama evrenlerinin de ortaklaşalığının tartışmalı hale gelerek toplumsal dayanışmayı tehdit ettiği görüşünde Weber ile Horkheimer birleşirler. Bununla birlikte Horkheimer, Weber'e karşı, biçimsel rasyonelliğin artmasıyla ahlâkın ve san'atın irrasyonelleştiğini savunmuş ve ortaya çıkan rasyonellik (nesnel akıl) yitimine işaret etmişti (s. 364-366).

Yukarıdaki açıklamalardan görüldüğü gibi anlamı anlama sorunu, yorumlayıcı sosyolojinin benimsediği rasyonellik kavramıyla yakından ilintilidir. Bir rasyonellik kavramı evrensellik niteliğine sahip olmadıkça kuram oluşturma süreci, kültürel ya da tarihsel bağlama bağımlı ve dolayısıyla yapay biçimde sınırlandırılmış olarak kalır. Bu nedenle yorumbilgisel işlemler kapsayıcı ve genel rasyonellik yapılarına dayanabildiği ölçüde ancak sosyoloji genellik iddiasında bulunabilir. Bu nesnellik istemini karşılamak için Habermas'ın anlaşma sürecinin rasyonel içyapısının genelgeçer nitelikte

olduğunu kanıtlaması gerekiyordu ve ona göre bunun üç yolu vardı. Birinci yol, dilbilimsel yaklaşımlara dayanılarak kuram öncesi (sezgisel) bilginin varsayımsal olarak yeniden kurulmasını hedefler. İkinci yol, sosyal psikoloji, gelişim psikolojisinin empirik malzemeleri ve insanoluş öğretisinin bulguları aracılığıyla genel rasyonellik yapılarının varlığını kanıtlamaktır. Üçüncü yol ise sosyolojik paradigmanın bir toplumsal rasyonelleşme kuramı olarak yorumlanmasıydı ki, Habermas bu üçüncü seçeneği yeğlemiştir. Bu yolu izlemek, iletişimsel eylem kuramının aynı zamanda sınanması da olacaktı, çünkü sosyal bilimsel paradigmanın içinde oluştukları toplumsal bağlamla içsel bir bağları vardı ve bir toplum kuramı kendisinden önceki paradigmaları nedenli zamana uygun biçimde yorumlayabiliyor ve böylece onları ilerletebiliyorsa o denli tikellikten uzakta kalma meziyetine sahip olabilirdi. Bu nedenlerle Habermas, yapıtının girişten sonraki bölümlerinde anlaşma sürecinin rasyonel içyapısının evrensel niteliğini sınamak amacıyla Weber, Durkheim, G.H. Mead ve Parsons'un paradigmasını, Frankfurt Okulu'nun düşünce geleneği doğrultusunda ama ona karşı da (öz) eleştirel bir tutum takınarak kapsamlı biçimde yorumlar.

Habermas'ın yukarıda sözünü ettiğimiz yapıtı yirmi yılı aşkın bir süre önce yayınlandı. Ancak rasyonellik sorunsalı bilimsel çevrelerde aktüelliğini korumaktadır, örneğin D.Hitchcock bir teoreminde şöyle der: "Bir kültür, eğer yalnızca onun üyeleri argüman sonucunda görüşlerini değiştirmeye açıksa argümanlı tartışma pratiğine sahiptir." (Argumentation, s. 297) Başka bir yerde ise devam eder: "Özgür ve açık rasyonel tartışma, eleştiriyi memnuniyetle karşılama ve eleştiri ışığı altında kendini değiştirme iradesi, görüşleri düzeltmeye ve akıl siyasetlere giden en güvenilir yoldur." (s. 298)

Bir anlatının anlamı olması için içindeki nesnel, normatif ve öznel nitelikteki geçerlilik iddialarının en azından bir başkası tarafından kanıtlara dayalı olarak kabul veya red edilebilir olması gerekir (bkz. s. 35), çünkü iletişimsel eylem kuramına göre söz eyleminin ve içindeki iddiaların öteki kişi tarafından kabul görmesine yarayan ve onu geçerli veya geçersiz kılan koşullar, sözcenin anlamının bir parçasını oluşturur. Yorumlama pratiği açısından baktığımızda buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Anlatıcının samimiyeti nesnel biçimde sınanamasa bile, anlatının anlamının belirlenebilmesi için, konuşmacının art niyetli olmadığı varsayılarak anlatının içindeki -öznel boyutun

dışında kalan- nesnel gerçeklik ve normatif uygunluk iddiaları önce açık seçik hale getirilmeli, daha sonra ise bu tür iddiaları geçerli kılan koşulların ne olduğu veya olabileceği yorumcu tarafından belirlenmelidir. Sözü edilen koşulları tanımlayan gerekçeler ortaya serildiğinde ise anlatı, yan anlamlarıyla birlikte açıklık kazanır, belirgin olmayan anlamlar anlaşılır hale gelir.

Habermas'ın yorumbilgisi kuramı empirik gerçeklikle sınanabilir niteliktedir. Sosyal bilimsel araştırmalar genellikle yazılı metinlere dayandığından burada empirik sınıma, yorumlanması gereken herhangi bir metinde kuramın uygulanması anlamına gelir. Kuramın sınanması için, bir metni yorumlamada ne derecede etkin olduğu sorusu cevaplandırılmalıdır. Kendi deneyimlerimle göre, mülâkat metinlerindeki örtük geçerlilik iddiaları ortaya çıkarılabilir nitelikte olup metnin açıklanmasına büyük katkı yapmaktadır. Geçerlilik iddialarını yorumbilgisinin “parafraz” kavramı yardımı ile de tanımlayabiliriz. Parafraz, bir yazılı metin parçasının metninden değişik bir kelime düzeni ve değişik kelimelerle yeniden anlatımıdır (bkz. Atiker, s. 94).

Geçerlilik iddialarının (önergelerin) metinden çıkarılıp konuşma durumunun tanımlamasına ilişkin olarak aşağıda yeni bir (güncel) örnek daha verilmiştir:

“Biz özellikle denizler üzerinde duruyoruz (...) ve deniz ticareti de büyük paraların döndüğü bir sektör. Boğaz'daki tehlikeli geçişlerle ilgili çalışmalar yapmak istediğinizde, bunların engellenmesini istediğinizde, eğer bir yere bağlı çalışıyorsanız ve bağlı olduğunuz kuruluş her neyse işte onlarla bir bağlantısı varsa size engel olmak isteyebiliyor; bu yüzden illegal çalışmak bağımsız kalmamızı, dolayısıyla da istediğimiz gibi çalışmamızı sağlıyor (...) Eğer halkın sesi olmasa insanlar bir takım konulara tepkilerini göstermeseler, tepkilerini koymasalar rantçıların önüne kimse geçemez. Orman yangınları devam eder, hayvanlar öldürülür, insan sağlığı tehdit edilmeye devam eder, çevre tahrip edilir, denizler kirlenir yani bir çok çalışma engellenir diye düşünüyorum. Sivil toplum örgütleri tek tek insanların yapamayacağı şeyleri yapabilir. Tabii ki ben burada gerçek sivil toplum örgütlerinden bahsediyorum.”

Yukarıdaki metin parçasından biri normatif diğer ikisi ise nesnel gerçeklik boyutunda olmak üzere üç önerme çıkarılmıştır:

Önerme 1 (normatif boyut): Gerçek sivil toplum örgütü genel çıkarı savunur ve topluma hizmet eder.

Önerme 2 (nesnel gerçeklik boyutu): Sivil toplum kuruluşlarının resmi örgüt statüsünde asli amaçlarını gütmeleri olanaksızdır, çünkü çıkar çevrelerine bağımlı hale getirilirler.

Önerme 3 (nesnel gerçeklik boyutu): Eğer toplumun çıkarları, kitlelerin temsilcisi olan sivil toplum örgütleri tarafından savunulmazsa, özel çıkarlar doğrultusunda doğa tahrip edilir.

Görüldüğü gibi, bir metnin örtük olarak içerdiği geçerlilik iddialarını açığa çıkarma işlemi, anlam bütünlüğü gösteren bir metin parçasını, yargı önermesi içeren bir veya daha çok parafraza dönüştürmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle Habermas'ın yorumbilgisel yaklaşımı, yorumbilgisinin genel kabul görmüş olan parafraz kavramıyla uyum içindedir. Yalnız, iletişimsel eylem kuramında yorum işlemi burada bitmeyip durum tanımlamasını gerektirmekte olduğundan aşağıda, yazılı metin aracılığıyla yorumcu olarak konuşmacıyla girdiğimiz sanal diyalog sonucunda önce konuşmacının iddialarının tarafımızdan geçerli sayılabilmesi için hangi koşulların varolması gerektiği, başka deyişle iddiaları temellendiren gerekçelerin nesnel ve normatif geçerlilik koşullarının neler olabileceği irdelenerek bunlara karşı onaylayıcı veya eleştirici tutumlar takınılmıştır.

#### *Durum Tanımlaması*

Nesnel gerçeklik koşulları: Doğayı tahrip eden çıkar çevreleri kendilerine engel olunmaması için sivil toplum kuruluşunun yönetimini ele geçirebilir veya yönetimdeki kişilere maddi çıkar sağlayıp örgütü hedefinden saptırabilirler. Ya da konuşmacının belirttiği gibi sivil toplum örgütünün veya yöneticilerinin bağımlı olduğu çevrelere baskı yapılarak dolaylı olarak örgütün eylemleri

denetlenebilir. Bu tür toplumsal koşullar altında resmi statüde kurulmuş olan sivil toplum örgütleri işlevlerini yitirir. Ayrıca örgüt sosyolojisi araştırmalarından bilinmektedir ki, genel olarak (sendika, siyasi parti gibi) biçimsel örgütlerin yöneticileri, örgüt üyelerinin çıkarları yerine kişisel çıkarlarına öncelik vermekte olup bu olgu “oligarşinin demir yasası” diye adlandırılmıştır. Bu nedenle, kanımca konuşmacının, örgütün resmi olmayan konumda (“illegal”) kalmasını savunmasının nesnel gerekçelerini onaylamamız gerekir. Çünkü bu durumda örgüt aynı zamanda –en azından yönetimi-görünmez kalacak ve çıkar çevreleri muhataplarını belirleyip onu engellemekte zorluk çekeceklerdir.

Normatif uygunluk koşulları: Doğanın hızla tahrip olmasından görülmektedir ki, toplumun çıkarları özel çıkarlar karşısında yeterince savunulamamakta ve doğanın devlet tarafından korunması yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle sivil toplum örgütleri devreye girmeli ve doğal çevrenin korunması için kamuoyu oluşturmalıdır. Ancak konuşmacının örgütün yasal olmayan “illegal” statüsünü savunması normatif açıdan bakıldığında sorunun çözümü anlamına gelmez. Çünkü örgüt bu durumda yasal açıdan izinsiz faaliyet göstermiş olacaktır. Bunun ise örgütün kamuoyu oluşturması açısından sakıncaları vardır. İzinsiz olarak faaliyet gösteren bir örgütün taleplerine geniş kamuoyu desteği beklenemez. Ayrıca bu durumda örgütün özellikle sivil itaatsizlik eylemlerine geçtiğinde güvenlik güçleri tarafından yasadışı örgütlerle aynı kefeye konulma olasılığı da vardır. Bu nedenlerle konuşmacının savunduğu gibi örgütün illegal kalması onaylanamaz. Ancak örgütün resmi statüye geçtiğinde de işlevsiz kalacağını bilmekteyiz. Bu ikilemin giderilmesi için gerçek anlamda sivil toplum oluşumunu engelleyen yasaların değişmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Sivil toplum örgütlerinin oluşabilmesi için, biçimsel (resmi) olmayan türdeki (birincil) grupların yasal biçimde eylemde bulunabilmesinin koşulları yaratılmalıdır. Ancak ülkenin siyasal koşulları göz önünde bulundurulduğunda resmi makamlar tarafından belki de bu tür yasal düzenlemelerin iç güvenlik açısından sakıncalı olacağı görüşü ileri sürülebilecektir. Bu durumda sivil toplum örgütlenmelerinin gerçekleşmesinin ön koşulu, toplumsal iç barış ve güvenlik ortamının geniş anlamda gerçekleşmesi olacaktır ki, bu aynı zamanda toplumdaki büyük sosyal eşitsizliklerin giderilmesini gerektirir. Burada sivil toplumun gelişmesi

açısından devlete büyük görevler düştüğü görülmektedir. Devlet, çevresine karşı bağımsız kalabilen ve eylemleri yönetici olmayan üyeleri tarafından denetlenebilen, biçimsel olmayan örgütlenmelerin, herkesin eşit çıkarı doğrultusundaki taleplerinin gerçekleşmesi için yasal olarak faaliyet göstermelerinin koşullarını sağlamalıdır. Ayrıca, devletten ve özel çıkar çevrelerinden bağımsız biçimde sivil toplum ve kamuoyu arasında aracılık yapan bir medya kurumlaşmasının gerçekleştirilmesi görevi de devlete düşmektedir. Bu yapısal sorunlar konuşmacı tarafından önemsenmemiş olup yalnızca özel çıkar çevreleri, gerçek sivil toplumun önünde engel olarak gösterilmiş ve çözüm olarak da yine kabul edilemeyecek bir öneri olan örgütün illegal konumu savunulmuştur.

Habermas'ın yorum ilkelerinin yukarıdaki gibi uygulanmasında şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: İddiaların geçerlilik koşullarının belirlenmesinin öznelerarası biçimde ortaya çıkarılmasına yarayan bilgilerin ne olduğunu, yorumcu mülâkattan sonra konuşmacı ile girdiği tasavvurundaki (sanal) diyalog aracılığıyla kendisi saptadığında, yorumcunun konuşmacının durum tanımlamasını yeniden kurması, sınanabilir bir hipotez olmaktan öteye gidemez. Ortak durum tanımlamasına sanal diyalog yerine mülâkat sırasında varılması ise konuşmacı ile oydaşma (iletişimsel ussallığa yönelik uzlaşma) kurmayı gerektirir. Buna karşılık, bu tür tartışmalar çok uzun sürebileceği gibi uzlaşmayla da sonuçlanmayabilir. Oysa durum tanımlamasının gerçek anlamda öznelerarasılığının sağlanması için mülâkat bitiminde aynı zamanda ortak bir durum tanımlamasına da varılmalı ve bunun için de konuşmacı, (özçıklarına) başarıya yönelik değil, anlaşmaya yönelik (iletişimsel) eyleme öncelik vermelidir. Yorumcunun konuşmacıyla sanal diyalog aracılığıyla oluşturduğu durum tanımlamasının öznelerarasılığının sınanması, kanımca öncelikle hem konuşmacıyla hem de aynı metnin başka yorumcularıyla metinden çıkarılan geçerlilik iddialarının geçerliliği üzerinde tartışmayı gerektirir ve bunun da kolayca anlaşılabilirliği gibi pratik zorlukları bulunmaktadır. Örneğin konuşmacı, bilimselliğe öncelik vermediğinde, çıkarlarına ters düşen yorumları geçerli bile olsalar anlaşmaya yönelik iletişimi çarpıtarak yadsıyabilir ya da sözlerinin açık niyetinin dışındaki yorumlarına karşı çıkabilir. Oysa yorumun mutlaka konuşmacının niyetiyle örtüşmesi gerekmez, çünkü bir sözün anlamının konuşmacının niyetinden bağımsız bir niteliği vardır. Bu çekincelere



karşın yine de bir mülâkat yazılı metin haline getirilip yorumlandıktan sonra, yorumcunun konuşmacıyla ikinci bir mülâkat yapıp durum tanımlaması üzerinde uzlaşmaya varmaya çalışmasının, yorumun öznelarasılığına küçümsenmeyecek bir katkı yapacağı kanısındayım. Sonuç olarak durum tanımlaması sorunu, yöntemin uygulanması için yorumbilgisel araştırma gereksinimine işaret etmektedir.

Son olarak çeviri konusuna da kısaca değinelim. Yapıtta kullanılan teori dili, çok soyut ve felsefi niteliğiyle yazarın stilini yansıtmakta ve ifadeler, yan tümceleri kapsayan uzun tümcelerden oluşmaktadır. Bundan ayrı olarak eserin türkçe çevirisinde okuyucu çevresi tarafından tamamen benimsenmemiş ve anlamı bu çevre içinde bile aynı olmayan birçok yeni öztürkçe kelimenin kullanılması, çeviri metnini yanlış ve eksik anlamalara açık bırakmıştır. Bu tür bir metnin çevirisi yalnızca çeviri yeteneği ve geniş bir genel kültürü değil, özellikle Habermas'ın felsefesi, sosyoloji tarihi ve dil pragması alanlarında uzmanlaşmış olmayı zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çevirmenin ve yayınevinin cesurane girişimini övgüyle karşılamak gerekir. Yalnız, bu da çevirideki, yazarın ifadelerinin asıl anlamlarından sapmalarına neden olan gramer yetersizliklerini ve yerine oturmamış kelimeleri görmezden gelmemizi engellemez; bu nedenle, ne kadar iyi yapılmış olursa olsun, çevirinin bilimsel amaçlarla kullanımı için almanca orijinal metniyle veya (iyi bir destek olacağını umduğum) asıl metnin ingilizce çevirisiyle karşılaştırılmasının çok yararlı olacağı kanısındayım. Yine de çevirinin genel olarak başarılı olduğunu ve türkçe sosyoloji-felsefe literatürü alanında büyük bir boşluğu doldurduğunu kabul etmek gerekir; metin yeniden gözden geçirilerek daha anlaşılır hâle getirilebilirse, sarf edilen emeğin hak ettiği ilgi okuyucu tarafından gösterilebilecektir.

#### REFERANSLAR

- Atiker, E.: "İnsan Hakları Üzerine... Bir Yöntem Denemesi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi-5. Sayı, s. 93-110.
- Hitchcock, D.: "The Practice of Argumentative Discussion", *Argumentation*, Vol. 16 (2002), Issue 3, s. 287-298.
-