

**HEIDEGGER VE HABERMAS'I BULUŞTURAN
BİR TARTIŞMA:
DÜNYA-AÇIKLIĞI YA DA İLETİŞİMSEL
USSALLIK OLARAK HAKİKAT SORUNU**

Senem KURTAR*

ÖZET

Heidegger ve Habermas arasındaki tartışma, özellikle, Dallmayr, Bartky, Kompridis, Kolb, Gabardi ve diğer düşünürlerin yorum ve açıklamalarına dayanmaktadır. Bu yorumların çoğu, özünde, her iki düşünürün aynı konu hakkında tamamlanmamış ve karmaşık olmakla birlikte eleştirel de olan düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Bu çalışma, her iki düşünürün görüş farklılıklarına neden olan yaklaşımlarını, Heidegger'de dünya-açıklığının anlam ve anlaşılabilirliğin kökensel koşulu olarak öncelenmesi, Habermas'ta ise bu önceliğin, öznelarasılığın dilde yapılanması olarak geçerlilik savlarına tanınmasında temellendirmektedir. Çalışmanın temel savını, dünya-açıklığı, dilin dünya açan gücü, anlam, geçerlilik ve iletişimin ussallığı gibi bazı temel kavramlar arasındaki ilişkinin irdelenmesi oluşturmaktadır.

Anahtar sözcükler: Dünya-Açıklığı, Varlığın Unutulmuşluğu (Seinsverlossenheit), Öznelarasılık, Temellendiricilik, Geçerlilik (Geltung), İletişimsel Ussallık

(A Controversy that Combines Heidegger and Habermas: The Problem of Truth as World-Disclosure or Communicative Rationality)

ABSTRACT

The controversy between Heidegger and Habermas hinges on, especially, the comments and interpretations made by various thinkers such as Dallmayr, Bartky, Kompridis, Kolb, Gabardi and others. Most of these comments are related to the problematic views of both philosophers which have arisen from their uncompleted and complicated but also controversial thoughts on the same issue. This article is founded on the reasons of differentiations of their views on the account of meaning such that while Heidegger prevails original conditions of meaning and intelligibility as world-disclosure, as Habermas prevails validity thesis as structuring intersubjectivity in language. The article assumes that establishing the relations among some fundamental concepts as world-disclosure, power of language as disclosing a world, meaning and validity may help to understand the crucial points which these debates hinge on.

Keywords: World-Disclosure, Forgetfulness of Being (Seinsverlossenheit), Intersubjectivity, Foundationalism, Validity (Geltung), Communicative Rationality.

* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim görevlisi

Giriş

Modernliğin Felsefi Söylemi'nde¹ Jürgen Habermas'ın temel tasarısı, modern felsefenin özne - merkezli değerler dizisini aşmaya yönelik yaklaşımların başarısızlığını göstererek, bu değerler dizisinin aşılması için, öznelerarasılığın temel olarak dilde yapılandığı bir dolayım da gerçekleşen yeni bir ussallık anlayışı geliştirmektedir. Tüm modern ussallık ve metafizik düşünce eleştirileri, kendi üzerine dönen eleştirilerdir. Habermas'a göre, özne-merkezli yaklaşımların dışsallık ya da içsel-dışsal olan arasındaki ilişkiyi açıklama konusundaki çıkmazının aşılabilmesi ve bireysel öznelerin bir diğeri ile iletişiminin olanaklılığı sorununun çözüme ulaştırılabilmesi için tek yol, bilinç felsefesinin değerler dizisinden, dilsel değerler dizisine dönüştür. Bu nedenle, modern us ve ilerleme tasarısını kusurlu ve tüketilmiş-tamamlanmış bir tasarı olarak değerlendiren, Nietzsche ve Heidegger çizgisinde gelişen, tüm postmodern söylemi başarısız bulur. Habermas için, eleştirel usun aydınlanma tasarısı ve insanın özgürleşmesinde temellenen modernlik, postmodern olarak değerlendirilen ve metafiziğin sonunu haber veren yaklaşımlarda hem bilgikuramsal hem de kültürel bağlamda eleştirilmektedir. Ancak bu eleştirilerin dil ve öznelerarasılık arasındaki kökensel ilişkinin ussal normlarca temellendirilen, geçerlilik kazanan ya da gerekçelenen yapısını kendisine başlangıç noktası olarak almamış olması, onları da eleştirdikleri şeyin kendisine dönüşmekten kurtaramamıştır. "Modernliğin Hegel ile başlayan söylemi" tüm modernlik eleştirilerini de kuşatan bir söylemdir.² Bunun en açık nedeni, modernlik eleştirilerinin, modernliğin söyleminde değerlendirilmeye yazgılı olmasıdır. Wayne Gabardi'ye göre, Habermas, aydınlanma tasarısının tamamlanmamış olduğu düşüncesi ışığında bu tasarının eleştirel olarak yeniden yapılandırılmaya gereksinimi olduğunu ve bunun, metafiziğin köktenci dekonstrüksiyonu ile başarılamayacağını savlar. Habermas'a göre, Nietzsche, Heidegger, Adorno ve postmodernler bebeği (rasyonel eylem) banyo suyundan (modernleşme) çıkarmıştır.³

¹ *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

² Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987, s.4

³ Makalenin ilerleyen bölümlerinde birkaç kez yinelenmiş olan bu söz, Gabardi'nin Habermas yorumu olarak anlaşılmalıdır. Habermas'ın bu sözü dile

Habermas, Nietzsche ve Heidegger'i izleyen tüm postmodern söylemin ürettiği çözümlerin, bizi yaratıcı olmayan ve modernlik-karşıtı bir mistisizme, estetize edilmiş 'kendi' (*selbst*) anlayışına ve romantizme götürdüğünü savlar. Bu nedenle, 'us'u, ötekisi ile yani 'us'un karşısında olanla eleştiren tüm yaklaşımlara karşın o, modern ussallığın, ussallığın toplumsal-dilsel kullanımlarında (diyalog-iletişim) yerleştirilmesi aracılığı ile yeniden yapılandırılma gerekliliğini vurgular. Fred Dallmayr'a göre, Habermas'ın temel savı, modernlik eleştirilerinin, öznelerarasılığın kuram-eylem ilişkisini kuramamış olduğu ve bu nedenle, tam anlamıyla birer eleştiri sayılamayacağıdır.⁴ Çünkü aşkınsal felsefe ya da aşkınsal özneliğin, modern-özneyi aşma tasarılarının başarısız olma nedeni, bireysel özneye konumlanmış olmasıdır. Bireysel özneye konumlanan us, kendini yalnızca *araçsal* olarak aşabilir. Us, bireysel-öznel edimler olarak anlaşıldığı ve öznelerarası bir dolayımında ele alınmadığı için, araçsallık tehlikesine düşmektedir. Bu nedenle, Habermas, usun dolayımını "karşılıklı anlama"ya yönlendirilmiş konuşma biçiminde betimler.⁵ "Karşılıklı anlama" (*Verständigung*), 'araçsal us'tan, toplumsal olarak bir arada eylemeye geçişin temel yapısıdır. Ancak burada 'anlama', otantik bir anlama değil, yaşam-dünyasının paylaşılan arka planına ait bir anlamadır.⁶

Nikolas Kompridis, Habermas'ın tüm çalışmalarının merkezinde duran sorunun "usun anlamının açıklığa kavuşturulması"⁷ olduğunu

getirme biçimi farklıdır. Habermas'ta sıklıkla rastlanan ve postmodernlerin modernlik eleştirisine ilişkin yanılığını dile getiren 'bebeğin banyo suyuyla birlikte çıkartılıp atılmış' olduğuna ilişkin sav, Gabardi'nin yorumunda farklı biçimlerde ele alınıyor. Bu nedenle, aynı sözün farklı ifade biçimlerine birkaç kez yer verilmesi uygun görülmüştür. (Wayne Gabardi, "Philosophical Politics of the Modern-Postmodern Debate", *Philosophical Research Quarterly*, Vol.47, No.3,769-778, 1994, s.769).

⁴ Fred Dallmayr, *Life-world, Modernity and Critique (Paths Between Heidegger and The Frankfurt School)*, Cambridge: Polity Press, 1991, s.14

⁵ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, s.144

⁶ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992 s.149

⁷ Nikolas Kompridis, "Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory," Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.118

irdeler. Özellikle, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'ndeki tüm çaba, modern us eleştirilerinin, usun kendisine yönelik olmasına karşı çıkmak ve bu eleştirilerin usun yalnızca belli bir biçimde gerçekleşmesine yönelik olduğunu tanıtlamak içindir. Habermas'ın en çok eleştirdiği düşünürlerden biri ve belki de belli bir düşünme geleneğinin başlangıcı olduğu için en önemlisi modern usu ve özne-merkezli felsefeyi *temel varlıkbilim* tasarısı ile aşmayı amaçlayan Heidegger olmuştur.

Habermas, *Metafizik Sonrası Düşünme: Felsefi Denemeler*'de⁸, Heidegger düşüncesinin bilinç felsefelerinin temellendirici yapısının dışına çıkararak onları aşma tasarısı taşıdığını belirtir.⁹ Heidegger'e göre, varlığın tüm batı metafizik tarihindeki unutulmuşluğundan geri çağırılması, 'temellendirici' bir başlangıç noktasından yola çıkılarak sorgulanamaz. Habermas, temellendirici başlangıç noktasının, varlığın unutulmuşluğunun tarihini sorgulamak için neden yetersiz olduğunu açıklar. Ona göre, böyle bir yaklaşım, Heidegger'de açıkça varlığın batı metafiziği olarak açılan yazgısının bir göstergesidir. Varlığın kendini açmasının yazgısı olarak tüm batı metafizik düşüncesi, tarihsel-dönemsel ayrılıkları ya da dönüşümleri ile birlikte, yalnızca varlığın kendisinin geri çağırılması yolu ile sorgulanabilir. Sonuç olarak, Habermas'ın eleştirisi, Heidegger düşüncesinde, savın, karşı-savı ile zincirlenmiş, birbiri içerisine geçmiş olduğu yönünde gelişir. Habermas'a göre, Heidegger'in bilinç felsefelerini aşması ya da bu felsefelerce belirlenen ufkun ötesine geçmesi, gölgede kalması ile olanaklı olmuştur. Gölgede olan, gizli olan, kökensel olan tüm açığa çıkmanın olanağı olan ama kendisi asla olanaklı olmayacak olandır. Bu nedenle, Habermas için, Heidegger, bilinç felsefeleri ya da özne-merkezli usun aşılmasında somut ve açık bir temelden uzak bulunmaktadır.¹⁰

On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren modern söylemin yeni başlıklar altında ele aldığı tek bir konu bulunmaktadır: "Toplumu bir arada tutan, birleştiren güçlerin anlaşılması, sanayileşme, kısacası gündelik edimlerin tek yanlı bir biçimde ussallaştırılması."¹¹

⁸ *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze.*

⁹ Habermas, a.g.e. , s.138

¹⁰ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, s.138-139

¹¹ Habermas, a.g.e. , s.139

Ussallaştırma, din gibi birleştirici bir güç olarak anlaşılmaktadır ve gündelik yaşam *praksisi*, bu yolla yeniden yapılandırılmaya çalışılmaktadır. Habermas için, yalnızca Heidegger, bu sorunu temel varlıkbilim kökeninde tartışmıştır. Heidegger'e göre, içinde bulunulan çağın her şeyi ussallaştırma saplantısının ve bunun sonucunda biçimlenen toplumsal yaşamın niteliğinin anlaşılabilirliği varlığın yazgısının anlaşılmasında temellenmektedir. Modern toplumu belirleyen "hesaplayıcı düşünme"¹² (*rechnendes Denken*)¹³ biçimi ve bu düşünmenin karakterize ettiği davranış biçimleri, yönelimler, karşılıklı anlamanın toplumsal yapısı, varlığın tarihi ve bu tarihin yazgisallığından ayrı düşünülemez. Habermas'ın ısrarla üzerinde durduğu bu yaklaşım, modernlik eleştirisini, varlığın kendisine dönerek açıklamakla aslında modernliğin, tarihsel sürecin ve bu süreç olarak açığa çıkan varlığın yazgısının kaçınılmaz sonucu olduğunu savlamaktadır. Habermas, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde Heidegger'in modern usu eleştirirken çeşitli öğretiler ya da dönemsel algı açısından bir ayırım yapmadığını, farklı yaklaşımları varlığın yazgisına yüklenen bütünlüklü bir açığa çıkma sürecinin açılımı olarak gördüğünü belirtir.¹⁴ Sandra Lee Bartky'e göre, Heidegger için, modern dönem, varlığın metafizik dönemleri olanaklı kılan tarihsel özünün açığa çıkardığı dönemlerden biridir ve

¹² Heidegger'in kavramlarının çevirisinde söz konusu kavramların İngilizce çevirileri Almanca asılları ile karşılaştırılmış ve Heidegger metinlerinin birebir çevrilmesi anlam yitimine oldukça müsait olduğundan, kavramların düşünsel arka planı da temele alınarak çevrilmesi uygun görülmüştür. Okuyucuyu bu konuda bilgilendirmek amacıyla kavramların Almanca asılları metinde parantez içerisinde verilmiştir.

¹³ Heidegger, batı metafizik düşünme biçiminin doruk noktasını modern düşünme biçimi olarak açılar. Modern düşünme biçimi, *rechnendes Denken* (hesaplayıcı düşünme)'dir. Hesaplayıcı düşünme, düşünmenin kendi kökenini yitirmiş olduğunu anlatır. Heidegger için, düşünmenin kökeni, varlıktır. Düşünmenin varlık ile kökensel ilişkisinin yitimi 'hesaplayıcı düşünme'nin temelini oluşturmaktadır. Heidegger, 'hesaplayıcı düşünme'yi matematiksel dünya tasarımı olarak betimler [Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, (Translated by John M. Anderson & E. Hans Freund), NY: Harper & Row Publishers, 1966, s.46]. Bu anlamda, 'hesaplayıcı düşünme' her şeyin sınırsızca çıkara uygun dönüşümünü, kesintisizce ve koşulsuzca her şeyin kendini açma yolunu önceden belirlemeyi-hesaplamayı imler. Bu süreç, açıkça ilk-kökensel olandan uzaklaşmaya hizmet eder [Martin Heidegger *Mindfulness*, (Translated by P. Emad & T.Kalary), NY: Continuum Press, 2006, s. xxii].

¹⁴ Jürgen Habermas *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987, s.133

ancak bu biçimde anlaşılabilir. Bu nedenle, aşılması gereken metafizik düşünme biçimidir.¹⁵

Heidegger'de metafizik düşüncenin aşılması, varlığın kendisine dönüşte temellenir. Varlığa dönüş, özellikle, *Varlık ve Zaman*¹⁶ söz konusu olduğunda¹⁷, Dasein olarak insan varlığının, varlığının derinlerinden gelen sessiz ve sözsüz çağırışı duyması, ona yanıt vermesi ile olanaklıdır.¹⁸ Habermas, tam da bu noktada, Heidegger'in dilinin karanlık, açıklamalarının içinin boş olduğunu savlar. Özellikle geç dönem çalışmalarına yönelik söz konusu eleştirisinde Habermas, varlığın yazgısına ilişkin söylemin hiçbir şey anlatmadığı aksine her tür belirlemeden kesintisiz olarak kaçındığını irdeler. Bu nedenle, özellikle, "Heidegger'in geç dönem düşüncesinin modern söylemin dışına çıktığından şüphe etmek gerekir."¹⁹

Heidegger ve Habermas'ı buluşturan tartışmanın içeriğine ilişkin bu kısa girişin ardından, söz konusu tartışmayı yorumları ile olanaklı kılan *Kompridis, Kolb, Dallmayr* ve *Bernstein* gibi düşünürlerin savlarına yer verilecektir. Ancak öncelikle bu savların temelini oluşturan Heidegger'in, özellikle, *Varlık ve Zaman*'daki hakikat²⁰ anlayışı olan

¹⁵ Sandra Lee Bartky, "Heidegger and the Modes of World Disclosure", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.40, No.2, 212–236, 1979, s.212

¹⁶ *Sein und Zeit*.

¹⁷ Habermas'ın Heidegger'e yönelik eleştirilerinin temelinde daha çok *Varlık ve Zaman* Heidegger'i bulunmaktadır. Bunun en açık nedeni, Habermas'ın, Heidegger'in geç ya da ikinci dönem yapıtlarındaki dili karanlık, belirsiz ve içi boş bulmasıdır. Habermas'ın Heidegger düşüncesi ile ilgili metnin ilerleyen bölümlerinde irdelenecek olan savları bu savı doğrulayacaktır.

¹⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd. 2002, s.321-322

¹⁹ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, s.141

²⁰ *Varlık ve Zaman*'da betimlenen hakikat anlayışının temelinde batı metafizik geleneğinin hakikat anlayışının derinlikli eleştirisi vardır. Her şey gibi hakikat de geleneksel düşünme biçiminin uzun tarihsel sürecinde kendi kaynağından uzaklaşmıştır. Heidegger'e göre, batı metafiziğinde hakikat, uygunluk (*adaequatio*) olarak doğruluk kuramına indirgenmiştir. *Düşünce* ve *şey* uygunluğundan, *yargı* ve *şey* uygunluğuna doğru gelişen uygunluk olarak doğruluk anlayışı kendi hakikatini yitirmiştir. Bu hakikat, bir şeyin kendini aşmasının açıklığıdır. Heidegger, hakikati, *Sokrates-Öncesi Antik Yunan*

Dasein'in *dünya-açıklığı* ve Habermas'ın iletişimsel eylemi hazırlayan *iletişimsel ussalık* olarak *hakikat* anlayışı irdelenecektir. Bu yolla, söz konusu yorumların tartışma zemini için kavramsal-düşünsel içerik hazırlanmış olacaktır.

Dünya-Açıklığı'nın Hakikati

Varlık ve Zaman'da, Husserl'e göndermede bulunan Heidegger, insan varoluşunun yönelimsel edimlerinin nasıllığını ve hangi zorunlu koşul ya da koşullarda olanaklı olduğunu sorgular.²¹ Bu sorunun ışığında izlenen yol, insan varoluşu olarak Dasein'in anlamını ya da Dasein'i kendisi olarak olanaklı kılan şeyin ne olduğunu açığa çıkarmaktır. Çünkü aşkınsal öznenin ya da öznenin aşılmasının aşkınlığı ancak bu yolla anlaşılabilir. Heidegger, aşkınsal öznenin aşkınsallığının olanağını Dasein'in en temel yapısı ya da bileşimi olan "dünya-içinde-varlık" (*In-der-Welt-Sein*) olmasında temellendirir.²² Aşkınlık ve dünya-içinde-varlık arasında kökensel bir ilişki vardır. Dasein'in tek tek şeylerden ayırımının açılma biçimi olarak dünya-içinde-varlığın olanaklılığı, Dasein'in aşkınlığıdır. Bu nedenle, *temel varlıkbilim* aşkınsal felsefenin kökensel bir açılımıdır. Habermas'ın yorumunda, Heidegger'e göre, modern dönemin özne felsefesi aşılmalı ama aynı zamanda ondaki aşkınsal biçim korunmalıdır. Bu biçim, Dasein'in dünya-içinde-varlık olmasıdır. Bu yolla, Heidegger, aşkınsallık sorunsalına varlıkbilimsel bir anlam vermiştir.²³

Dasein'in aşkınlığı ya da Dasein'in varlığının açılma biçimi olan dünya-içine-varlık olmak, her durumda anlam ve anlaşılabilirlik sorunu ile birlikte ele alınır. Çünkü Dasein'in aşkınlığı, her tür anlamın ve anlaşılabilirliğin temel olanağıdır. Dünya-içinde-varlık, 'anlama'

Düşüncesi'nin aletheia kavramında temellendirir. *A-letheia* olarak hakikat, bir şeyin kendini gizinden açmasının açıklığıdır ve *Varlık ve Zaman*'da bu açıklığı Dasein'in dünya-açıklığının varoluşsal-varlıkbilimsel yapısı oluşturur [Martin Heidegger, *Being and Time*, (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd. 2002, s.56].

²¹ Heidegger, a.g.e. , s.32-33

²² Heidegger, a.g.e. , s.78

²³ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, s.143

(*Verstehen*)'nin *varoluşsal* ve *varlıkbilimsel* yapısında temellenir. Heidegger için, 'anlama'nın varoluşsal-varlıkbilimsel yapısı, onun varlığı anlamaya ait olması ve en kökensel anlamda bir 'açığa çıkma' biçimi olmasıdır. 'Anlama', Dasein'in hem "dünya-içerisindeki-şeyler"e yönelmişliğini ve hem de kendini anlamasını olanaklı kılar.²⁴ Dolayısıyla, Heidegger, varlığı insan deneyiminin varlıkbilimsel boyutunda açılar. Böylece, varlık insan varoluşunun yaşam-alanını olanaklı kıldığı gibi, bu alanın dışında hiçbir şeyin açığa çıkması olanaklı değildir.

Heidegger, farklı dönemlerinde, üç farklı dünya tanımı yapar. Bu üç tanım, aynı zamanda, varlığın kendisini her durumda bir dünya-açıklığı olarak açmasının da üç yoluna karşılık gelir. Bunlardan ilki, *Varlık ve Zaman*'ın, Dasein'in dünya ile olan ön-tanışıklığı temelinde tartıştığı, dünya-açıklığıdır. Her tür kavramsal, kuramsal anlama ya da düşünmeye öncel olan bu ön-tanışıklık dünya içerisindeki herhangi bir şeyin anlaşılmasının varlıkbilim-öncesi olan ön-anlamasında açılanmaktadır. Dasein'in kılışal edimlerinin kuramsal-yargısal olana öncelendiği bu açılımda dünya, somut bir yaşam alanında ya da tarihsel bir dönemde bütünsel ve aşılabilir olan bir ufku, insan varoluşunun "diğerleri ile birlikteliği"nin (*Mitsein*) ve şeylere yönelmişliğinin ufkunu biçimlendirir. Bu anlamda, dünya, Dasein'in, temel niteliği olan anlayan varlığı temelinde "anlamaların gönderimsel bütünlüğü"dür.²⁵ Paul A. Heelan'a göre, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki temel sorunu, herhangi bir şeyi o şey ya da insan deneyiminde algılanmış-kavranılmış bir şey kılmanın ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasıdır. Ona göre, bu, hiçbir durumda, durağan-sürekli bir öz olamaz, ancak o şeyin içerisinde bulunduğu bağlamsal özelliklerin birliği olabilir. Başka bir deyişle, Heidegger için, herhangi bir şeyi insan deneyiminde olanaklı ya da anlamlı kılan o şeyin bağlamsal birliğidir.²⁶

²⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd. 2002, s.185

²⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd. 2002, s.112

²⁶ Paul A. Heelan, "The Scope of Hermeneutics in Natural Science", *Studying History, Philosophy, Science*, Vol. 29, No.2, Printed in Great Britain, 273–298, 1998, s.288

Dünyanın ilk biçimi, Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak betiminin temel yapısını oluşturan 'kaygı ve ilgi ile yönelmişlik (*Sorge*)'te açığa çıkar. Dasein, varlığın açıklığında 'kaygı ve ilgi ile yönelmiş' olma durumunda bulunur. Heidegger için, bu varlık, her tür yaşam-alanının, gündelik edimlerin, anlamın ve anlaşılabilirliğin temelidir. Anlamaların gönderimsel ağı olarak betimlenen dünya-açıklığının ilk biçimi, dilin, edimlerin ya da imlerin temeli ve tüm bu yapılarla öncelikli olandır. Bu bağlamda, anlam dil, edimlerimiz ve imler aracılığı ile somutlaştırılrsa ya da dönüştürülse de bu dolayimler hiçbir durumda anlamın kendisini oluşturamaz. Bunun en açık nedeni, daha önce irdelendiği gibi, anlamın varlıkbilimsel bir temele sahip olmasıdır. Sonuçta, Heidegger için, anlamlar ağı olarak açığa çıkan dünya-açıklığı bütünüyle varlıkbilimsel bir alan olmakla birlikte öncelikle varlıkbilim-öncesinin ya da ön-anlamanın alanıdır.

Sanat Yapıtının Kökeni'nde²⁷ dünya-açıklığı, *Varlık ve Zaman*'daki betimi ile karşılaştırıldığında, daha az biçimseldir. Çünkü burada dünya-açıklığı, aleni-paylaşılan-gündelik anlamlar ağından çok daha özel bir alana aittir. Bartky'ye göre, Heidegger'in *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde açıkladığı, olanaklı deneyimin temel formuna bağlı olan bir düşünce değildir. Tekil, bireysel varoluşun yaşama, çalışma ve ölüm çevreline ait somut bir düşüncedir.²⁸ *Van Gogh*'un *Potinler* tablolarından yalnızca biri²⁹ bağlamında tartışmaya açılan söz konusu dünya anlayışına göre, sanat yapıtı bir dünya-açıklığıdır ve bir dünya açar.³⁰ Potinlerin üzerindeki toprak, köylü kadının tarlada çalıştığını, arka kısımlarındaki eziklik çok uzun süredir giyiliyor olduğunu açığa çıkarır. Heidegger, kadının

²⁷ *Der Ursprung der Kunstwerkes*.

²⁸ Sandra Lee Bartky, "Heidegger and the Modes of World Disclosure", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.40, No.2, 212-236, 1979, s.214

²⁹ Heidegger'in tartıştığı *Potinler* tablosu, köylü bir kadına ait olduğunu savladığı tablodur. Ancak bir sanat tarihçisi olan Meyer Schapiro, Heidegger'in bu konuda yanıldığı ve potinlerin Van Gogh'un kendisine ait olduğu konusunda ısrar eder. Schapiro'ya göre, Heidegger, *Potinler*'i kendi felsefesi için işe yarar bir forma sokmaya çalışmıştır (Meyer Schapiro *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, NY: George Braziller, 1994, s.136).

³⁰ Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, (Translated by Alfred Hofstadter), NY: Harper & Row Publishers, 1971, s.34

uzun orman yolundan evine dönerken bastığı yerleri, gördüklerini, duyduklarını, hayallerini, düşüncelerini kısacası tekil bir varoluşun dünyasını açan tüm yaşantısallığını potinlerin sanatsal açılımında betimler. Bu, sanatın ya da sanat yapıtının dünya açan gücüdür.³¹ Geç dönemde Heidegger, varlığın dünya-içinde olmasını ve bu oluşun zamansal-tarihsel bağlamını sanat yapıtı ve dil olarak açıklar. Ancak burada dil, önerme dili değil, 'şiiir' (*poesie*) ya da 'şiiirsel olarak açılan' (*Dichtung*) anlamında dildir ve *Varlık ve Zaman*'daki dil anlayışının kökensel olarak dönüştüğünün tanıtıdır. *Varlık ve Zaman*'da dil, 'yargı yetisi' (*Urteilskraft*) ile özdeşleştirilmiştir. Bu anlamda, dil, Dasein'in dünyası ile ön-tanışıklığını gerektirir ve ön-anlamada temellenir. Diğer yandan, Heidegger'in, geç dönem yapıtlarında 'dil'e, dünya-açıklığında kökensel bir rol yüklediği dikkat çeker. Bu rol, dilin dünya-açma gücüdür: "Dasein, varlığın tarihsel açılımında dilsel olarak dolayımı yazgılıdır. Dil, yalnızca bizim için konuşmakla kalmaz, o aynı zamanda bizim için düşünür de."³²

Dünya-açıklığının üçüncü biçimi, açıklığın tarihselliğine ve varlığın yazgısı ile koşutluğuna gönderimde bulunur. Çünkü varlığın dünya olarak açığa çıkması, özünde, dönemseldir. Bu anlamda, dünya tarihsel bir dönem olarak açığa çıkandır. Heidegger, *Düşünme Nedir?*'de³³, "tüm büyük düşünürler tek bir düşüncenin düşünürleridir: 'varlığın düşünülmesi'", sözleri ile kökensel anlamda açığa çıkma [eş zamanlı olarak açılma-gizlenme süreci]³⁴ olarak anlaşılan varlığın, açığa çıkan her şeyin aşılıp geçilemez olması yani asla tamamen açılmaz, tüketilemez olma olanağı olduğunu irdeler. Bartky, Heidegger'de varlığın kendisi olarak açığa çıkmasını iki biçimde yorumlar: Bunlardan ilki dünya-açıklığının farklı biçimlerini oluşturur ve varlığın metafizik dönemleri açan tarihsel özünün hakikatidir. İkincisi, herhangi bir tarihsel

³¹ Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, (Translated by Alfred Hofstadter), NY: Harper & Row Publishers, 1971, s.33

³² Martin Heidegger, *On the Way to Language*, (Translated by P.Hertz), NY: Harper & Row Publishers, 1971, s.40

³³ *Was Heisst Denken?*

³⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Edited by William Mc Nail), NY: Cambridge University Press, 1998, s.256

dönemde tek tek şeylerin kendini açma yollarından oluşur.³⁵Söz konusu yorum, Heidegger’de varlığın ikili devinimine vurgu yapmakta ve varlığın neden tek tek şeylerde tüketilemez olduğu sorusunun yanıtına açıklık getirmektedir.

Habermas, Heidegger’in dünya-açıklığı anlayışını, her durumda Dasein, varlığın anlamı ya da varlığın yazgısı gibi bütünleştirici yapılara öncelik vermekle öznelerarası bir temelden ve öncelikten yoksun olduğu bağlamında eleştirir. Heidegger, toplumsal yaşamın ve iletişimsel ağın ussal normları sorunundan daima uzak kalmıştır. Habermas’ı rahatsız eden, Heidegger felsefesinin somut bir düzlemde yoksun olmasıdır. Dasein’in ya da genel olarak varlığın asla tam anlamıyla açığa çıkmayacak olan gizli ve karanlık yapısının hakikat olarak anlaşılması, hakikatin ya da doğruluğun öznelerarasılığın iletişime dayalı dilsel yapısında gerekçelenen ve geçerli kılınan ve sürekli olarak yeniden üretilen dinamik boyutunu bütünleştirici ve soyut bir düzlemde kalmıştır:

Anlamın dünya-oluşturan açılımı... Potansiyel olarak karşısına getirilebilir olduğu herhangi bir ya da her eleştirel biçimin üzerinde yer alır. Dilin dünya-açan gücü varsayılır. Ancak bu güç artık kendisini yalnızca dünyadaki şeyleri açarak sürdüremez. Heidegger tek tek şeylerin kendi varlığında açığa çıkma olanağının verili bir görünüşle eş zamanlı olduğunu belirtir. Tek tek şeylere verilen anlamın anlaşılma ufkunun hakikat sorununa öncel değil, ikincil olduğunu Heidegger görememiştir.³⁶

Habermas’ın sözleri anlaşılabilirliğin ve anlamının kökensel önceliği yerine anlamın kökensel önceliğini koymaktadır. Bu yer değişikliğinin temelinde varlıkbilimsel olanın önceliğinin iletişimsel olan önceliğinde aşılma tasarısı vardır. Bu bağlamda, Habermas toplumsal oluşumun ussal olarak yeniden yapılandırılması için iletişimi ve iletişimsel olanın hakikati konusunda da hakikatin iletişimsel özünü vurgular.

³⁵ Sandra Lee Bartky, “Heidegger and the Modes of World Disclosure”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.40, No.2, 212–236, 1979, s.212-213

³⁶ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992, s.143, s.152

İletişimsel Ussallık Olarak Hakikatin Geçerliliği

Habermas için, Heidegger anlam ve geçerliliğin temelini 'aşkınsal ben'in işleyişinde temellendiren yaklaşımların çok da ötesine gidememiştir. Ona göre, Heidegger, Yeni-Kantçı ve Husserlci 'ben'i Dasein'in dünya-içinde-varlığı olarak yeniden oluşturmuştur. Habermas, bu başarıyı Heidegger felsefesinin geldiği son nokta olarak görür. Çünkü o, bu noktadan, geçerliliğin öznelerarası kavrayışına geçişi başaramamıştır. Habermas'a göre, Heidegger, erken dönem yapıtlarında varlığın anlamı ve Dasein ilişkisini, geç dönemde ise, Dasein'in varoluşsal-varlıkbilimsel açılımından varlığın kendisine geçişi³⁷ tekil-bireysel önermelerde amaçlanan geçerliliğin öznelerarası sürecine incelemiştir. Habermas, bunun en temel nedenini, Heidegger'in 'anlam' (*Sinn*) ve 'geçerlilik' (*Geltung*) arasındaki ayrımı görememiş olması biçiminde açıklar. Heidegger, anlamın bütünlükçü şemasını aşarak karşılıklı anlamaya dayalı öğrenme süreçlerinin olanaklılığı ile ilgilenmemiştir. Sonuç olarak, anlam ufku ya da ufuklarının eleştirel tavırla ele alınmasını olanaksız kıldığı gibi, öğrenme süreçleri ile diğer dünyalara genişleme olanağını da ortadan kaldırmıştır. Habermas, içinde bulunduğumuz çağın, teknik çıkarların dengelenemediği devasa bir genişleme çağı olduğunu savlar. Bu bağlamda, bizi kuşatan dünyanın teknik denetiminin sağlanması, diğerlerini anlama ve kendimizi egemen yapılardan özgürleştirmek için, bilgiyi kurumsallaştıran ortak ilgi alanlarının ya da çıkarların oluşturduğu bir temele sahibizdir. Burada, egemen doğa, diğer insan varlıkları üzerinde egemenliğini kurma biçiminde gerçekleşmektedir. Bizi kuşatan söz konusu bozulmanın hafifletilebilmesi için, 'ussallık'ın nasıl, bizim kılıgısal, özgürleştirici ilgi alanlarımızın ya da çıkarlarımızın doğasında geçerli bir sav olabileceğinin sorgulanmasına gereksinim vardır. Habermas'a göre, bu sorgulama, *yaşam-dünyasının ussallaştırılması ve toplumsal alanın*

³⁷ Heidegger felsefesinde, *Dasein* açılımından varlığın kendisine geçiş, 'dönüş' (*kehre*) olarak açığa çıkar. Dönüş, varlığın kendi olma olayına tüm tarihselliği ve kökenselliği ile dönüşü anlatır. Heidegger'in *ereignis* ile taçlandırdığı bu düşünsel-dilsel dönüş, *Beiträge zur Philosophie* (Felsefeye Katkıları)'de, kaynağını kendisi ile birlikte sürükleyen kendini bir zaman-mekân aralığı açarak açması biçiminde açıklanır [Martin Heidegger *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, (Translated by P. Emad & K. Maly), Bloomington: Indiana University Press, 1999, s.22).

özgürleştirilmesi arasındaki derinlikli ilişkinin geçerliliğinin kanıtlanmasında olanaklıdır.³⁸

Toplumsal yaşamın ussal temeli nasıl başarılabilir? Habermas'a göre, "toplumsal ilişkiler, egemen yapıdan bağımsızlaştığında ve iletişimde ulaşılan uzlaşma dayalı politik sonucun her normu, geçerliliğinin ilkesine göre olduğunda toplumsal yaşamın ussallığı da başarılı olacak." Bu bağlamda, modern yaşamın değişim ya da dönüşüm olanağını öğrenme süreçleri oluşturmaktadır. Habermas, Heidegger'in varlığın yazgısı olarak açılan düşünme anlayışını verimsiz bulur. Çünkü düşünmenin gelişim süreci içerisinde yer alan her düşünce ya da her sav sürekli olarak sınınan ve düzeltilen bir oluşuma sahiptir. Düşünce ya da savları daima dinamik kılacak olan bu oluşumun işleyişi, geçerli kılınabilir ya da kılınamaz olan tekil önermelerin belirlenmesine dayanmaktadır. Habermas'a göre, bu süreç, anlamın bir bütün olarak şematize edilmesini sağlamaktadır.⁴⁰ Ancak bu konuda bilgiyi kurumsallaştıran ilgi alanlarının ya da çıkarların bilgikuramsal çerçevesi ile sınırlı kalınmaz. Stephen K. White'a göre, Habermas'ın merkeze aldığı kavram, doğal dilleri konuşanlar tarafından sürekli-geliştirilmekte olan "iletişimsel yeterlilik"tir. Bu çabanın merkezinde geçerlilik savlarını açığa çıkaran ve özgürleştiren kuralların içkin denetimini açıklamak vardır.⁴¹ Dolayısıyla eylem öznesi için, eylemini düzenleyen ilke ne iktidar ne de onun güdümüdür. Her bir eylem öznesi eylemini *özgürleştirici savlar* temelinde düzenleme sorumluluğunu üstlenmelidir. Bu savların kaynağı, diğerlerinde doğar ve onların söylediklerinin hakikatine ilişkindir. Habermas'a göre, söylenenlerin hakikatini belirleyen, normatif haklılığı ve içtenlikli olup-olmadığıdır.⁴² Bu savlara açıkça karşı çıkıldığında kuramsal söylem ve kılışal söylem ya da onlar arasındaki etkileşime bakılarak savın geçerliliği kurtarılabilir. Burada sorun konuşmacının gerçekten içtenlikli olup-olmadığıdır. Sonuç olarak,

³⁸ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume I Reason and The Communicative Action*, (Translated by Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, 1984, s.74

³⁹ Habermas'tan alıntılan Stephen K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, USA: Cambridge University Press, 1995, s.6

⁴⁰ Habermas, a.g.e. , s.19

⁴¹ Stephen K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, USA: Cambridge University Press, 1995, s.7

⁴² Habermas, a.g.e. , s.21

Habermas'ın yapıtlarındaki *dilsel dönüş, iletişimsel ussallık ve iletişimsel eyleme dönüş*.⁴³

Habermas'ın dilsel dönüşünde, anlamın ufku ve tüm gerekçelendirilmiş arka plan kanı ve edimlerinin ağı olarak açıldığı, *yaşam-dünyasıdır*. Her geçerli edim, yaşam-dünyasının önceliğinde açığa çıkar. Bu anlamda, yaşam-dünyası, dilsel olarak yapılandırılmış kısımların, birimlerin bir bileşkesidir ve gerekçelendirilmiş olan önermelerden oluşur.⁴⁴ Ancak hiçbir durumda bir bütünlük sunmaz. David Kolb'a göre, "Habermas için, yaşam-dünyası parçalı olarak değişir, bir bütün olarak değil. Bu nedenle, onda yaşam-dünyası bir sistemden çok bir koleksiyon gibidir."⁴⁵ Yaşam-dünyası, inançların-eylemlerin bir bütün olarak olanaklı olmasını sağlarken bunu özel bir birlik olarak yapmaz. Onda daha çok belli bir an ya da duruma ait, anlık biçimlendirmeler, farklı parçaların belli bir bağlam içerisinde bir araya gelmesi söz konusudur. Bununla birlikte, Habermas için, yaşam-dünyası, rastlantısal bir alan değildir. Yaşam-dünyasına ulaşmanın en temel biçimi ortak düşünme ya da uzlaşım'dır. Bu uzlaşımın temelinde herhangi bir kanı ya da inanç, yaşam-dünyası içerisinde açığa çıktığında, sınıanabilir olan *geçerlilik savları* bulunmaktadır.

Modern kültür bize, ussallaşan bir yaşam dünyası sunar. Burada eylem özneleri, konuşmada çeşitli geçerlilik savlarının bilişsel olarak ayrımlaşmış olduğu ve farklı yollarla açığa çıkarılabileceği beklentisindedir. Böyle bir yaşam dünyası, sorgulanmamış, gelenekten uzaklaşmış ve bilinçli bir biçimde başarılı katılımın bütünlüklü birliğine açık olan, sayıları gittikçe artış gösteren toplumsal etkileşim alanlarında temellenir. İletişimsel ussallaşmanın bu gelişimi, aynı zamanda, işlevselci ya da sistem perspektifinden belirlenmiş toplumsal ussallığı da geliştirir. İkinci tür ussallaşma, toplumsallığı oluşturan ve bir arada tutan sistemlerin yayılmasını anlatır ve burada eşgüdümlü eylem para medyası (kapitalist ekonomi) ve yönetici iktidar aracılığı ile gerçekleşir. Başlangıçta yararlı bir gelişme olarak açığa çıkan medya,

⁴³ White, a.g.y.

⁴⁴ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume I Reason and The Communicative Action*, (Translated by Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, 1984, s.5

⁴⁵ David Kolb, "Heidegger and Habermas on Criticism and Totality", *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. I, II, No.3, 683–693, 1992, s.687

gittikçe toplumsal yaşamı, anlamın dolayımını ve toplumsal dayanışmayı belirleyen bir şeye dönüşür.⁴⁶

Habermas için, iletişimsel ussallık ya da eylem kuramı, ‘modernliği nasıl anlamalıyız?’ sorusuna *çarpıcı* bir yanıt olur. Us ve eyleme iletişimsel olarak yönelmek, modernliği biçimlerden düşünsel alanın eleştirisi olduğu gibi; aynı zamanda, bu eleştiriler, modernliğin kendini tamamlayamamış bir süreç olduğunun da göstergesidir.⁴⁷ Modernlik, en temel anlamda, anlam ağlarımızın anlaşılması demektir. Bu anlam ağları, değişmeyen-doğal yapılar değil, kültürel değişime açık ağlardır ve modern gerçeklikte sınıranabilir-düzeltilbilir yapılar olarak görülür. Habermas’ın buradaki temel sorunu önermelerin geçerliliğini oluşturma sürecinin, en azından modern toplumlarda, yaşam-dünyasının yeniden üretildiği toplumsallaşma süreçlerinden ayrılmasıdır. Modernliğin bir kısmını bu ayırım oluşturmaktadır. Çünkü toplumsallaşma süreçlerinde yaşam-dünyası aşkınsal bir role sahip değildir. Oysaki Heidegger’de varlığın kendini açması olgusu her durumda, toplumsal süreçleri incelemekteydi. Kolb’a göre, Habermas, Heidegger’in dünya konusundaki görüşlerini okuduğunda, onun bu anlayışının sağlayacağı alternatifleri kullanabileceğinin farkına varmıştır:

Habermas ve Heidegger’in yaşam-dünyasından anladığı birbirine çok yakındır. Yalnızca, Heidegger’in yaklaşımı, Habermas’la karşılaştırıldığında, daha sınırlayıcı ve birleştirici bir yöne sahiptir. Heidegger’de, görevin-işlevin üstünde bir birlik ve anlamların önermelere ve onların doğruluk koşullarına öncel ve gerekçelendirilmemiş bir birleştirilme alanı vardır.⁴⁸

Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda⁴⁹ Heidegger’de Dasein’in kendi ile diyalogunun varlıkbilimsel olarak öncelenmesini eleştirerek önermesel ya da yargısal doğruluğun kavramsal anlamayı belirlemesi gerektiğini savlar.⁵⁰ Çünkü Habermas’ın yaşam-dünyası toplumsal ya da

⁴⁶ Stephen K. White, *The Cambridge Companion to Habermas*, USA: Cambridge University Press, s.8

⁴⁷ White, a.g.y.

⁴⁸ David Kolb, “Heidegger and Habermas on Criticism and Totality”, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. I, II, No.3, 683–693, 1992, s.687-688

⁴⁹ *Theorie des Kommunikativen Handelns*.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume I Reason and The Communicative Action*, (Translated by Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, 1984 s.385-386

ortak edimler ve nedensel süreçler aracılığı ile öğrenilen ve yeniden üretilen bir dünyadır. Öznelerarası kültürel bir sahiplenmedir. Daha önce irdelendiği gibi, Heidegger'in dünyası 'şey'lerle, 'şey'leri o 'şey'ler olarak gösteren anlamlı ilişkilerin dünyasıdır. Verili bir dünyada varlık, bizi çeşitli geçerli ya da gerekçelendirilmiş kanıları kavramaya götürebilir. Ancak bu kanı ya da inançlar dünyanın kendisi değildir. Heidegger'in, *Sanat Yapıtının Kökeni*'nde, şiirin belki önermeler için bir alan açabileceği anlayışı, Kolb'a göre, önermeler dizisini *Yunan Tapınağı*'na ve tapınağa giren insan varlıklarına yüklediği için, öncelikli amacı hiçbir durumda önermeler dizisi değildir.⁵¹ Heidegger'de önermeler her durumda ikincil-türetilmiştir. Çünkü Heidegger'in dünyası nedensel-kültürel süreçlerden çıkarımla ulaşılan bir dünya değildir. Dünya, 'yitimsellik (*Zeitlichkeit*)' olarak kendini açana aittir. Diğer yandan, Kolb'un başka bir yorumunda, "Heidegger için, dünyada hiçbir şey varlığa ilişkin temel anlamaya karşı çıkamaz. Dünyalar arasındaki ayrılıklar, dünya içerisindeki çekişmeler ya da anlaşmazlıklar değildir ve varlığın tarihi, yığılan bilgilerden oluşan bir öğrenme süreci olarak düşünülemez."⁵²

Dolayısıyla, bir önerme (ya da yargı) dünyasının ötesine genişletildiğinde bile bir doğruluk savı taşıyabilir. Ancak onun (savın) geçerli kılınma koşulları sadece dünyasında olanaklıdır. Bu nedenle, Heidegger için, geçerlilik savları varlığın dünya olarak açılmasının bütünlüğünde olanaklıdır ve uzamsal değil niteliksel sınırlara sahiptir. Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta⁵³ belirttiği gibi, "varlığın dünyada sınırlı görünüşü, kılışsal-bilişsel olanın varlığını olanaklı kılandır."⁵⁴ Bu nedenle, Heidegger için, geçerlilik savları dünyayı sınırlayamaz. Çünkü Heidegger'de *hakikat*, yargının doğruluğuna öncelikli olan varlıkbilimsel bir doğruluk sorunudur. Bu anlamda, Heidegger, varlık ve dünya anlayışı ile usun ya da ussal olanın sınırlarını belirlemiştir. Bu sınırlar, bilgikuramsal kanıtların yokluğunu değil, onları önceleyen ne olduğunu açığa çıkarır. Bu, batı metafiziğinin varlıktan

⁵¹ Kolb, a.g.e. , s.688

⁵² David Kolb, "Heidegger and Habermas on Criticism and Totality", *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. I, II, No.3, 683–693, 1992, s.690

⁵³ *Brief Über den "Humanismus"*.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Pathmarks*, (Edited by William Mc Nail), NY: Cambridge University Press,1998, s.253

kopardığı ‘zaman’ın varlığıdır. Metafiziğin en temel yanılgısı, varlığı yitimsel doğasından uzaklaştırarak, onu daima ‘olan(lar)’ [das seiend(es)]⁵⁵ olarak anlamasıdır. Hans G. Gadamer’e göre, Heidegger’in, modern öznellik eleştirisindeki en temel katkı, varlığın *yitimsel* olarak açılanması ve bu bağlamda yeni olanaklar için açık olmasıdır. Varlığı, zamanın ufkunda yorumlamak, onun sonsuz ya da yitimsiz olamayacağı anlamına gelmez. Bu, açıkça, Dasein’in en temel niteliğinin yitimsellik olduğunu gösterir. Gadamer, Heidegger’in, bu yolla, özneliği aşmak ya da bir kenara bırakmak yerine özneliği köktenci varoluşsal bir derinliğe ulaştırdığını savlar.⁵⁶

Modernliğin Felsefi Söylemi’nde “Heidegger’i, kötü toplumsal çözümlemeden kaynaklı aşkınsal postülası ile her şeyi temellendirmekle suçlayan”⁵⁷ Habermas için, biçimlendirme ya da uyumun sınırsız sürecinde, bizim bilişsel-kılgısal yaşamımızın işlevsel olarak edimsel bir sınırı vardır. Ona göre, anlam ve edim arasındaki kesintisiz ve kökensel ilişki kendi-bilinçli bir toplumun kültürel amaçlarına indirgenemez. Habermas’ın temel sorunu genel olarak bilginin (*Erkenntnis*) ve eylemin olanaklılığının koşullarını ortaya koymaktır. Bu anlamda, Dallmayr, Habermas’ı, Kantçı gelenekle aynı amacı paylaşmakla birlikte yolları ve alanı açısından bu gelenekten ayrı olarak değerlendirir. Dallmayr, Kant’ın arı bilincin kategorileriyle çözümlemeye çalıştığı bu sorunun, Habermas’ta dilin yapısında konumlandırıldığını belirtir. Habermas için, edim ve bilginin genel koşulları dilde bulunmaktadır. Dallmayr, Habermas’ın bu yaklaşımının *Yeni-Kantçı* ve *Yeni-Pozitivist* yaklaşımlarda, *ussallığın* biçimsel koşulları açısından daha önce irdelenmiş olduğunu ancak Habermas’ta genişletildiğini ve her tür bilginin ve de edimin koşullarının dilin yapısında bulunan koşullar olarak açıklandığını belirtir. Bu anlamda, Dallmayr, haklı olarak, Habermas’ta

⁵⁵ *das seiend*, tam da şu ya da bu ‘olan’, bir şey olan anlamına gelmektedir. Heidegger burada İngilizce’ye “to be” ya da “Being” olarak çevrilen Almanca *Sein* kavramından dikkatle ayırdığı *das seiend(es)*, [İngilizce çeviride “being(s)”] kavramını kullanır. Türkçe çeviride *Sein* ya da “to be”yi var-olmak, “oluşmakta olmak” kavramları ile karşılamak yerinde görünmektedir. Diğer yandan, *das seiend(es)* ya da “being(s)” tam da belli bir yerde, biçimde, durumda, zamanda ‘olan’ı imlediğinden ‘olan(lar)’ olarak çevrilmesi uygun görülmüştür.

⁵⁶ Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, (Translation revised by J. Weinsheimer & D. G. Marshall), NY: Continuum Press, 2004, s.86

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987, s.140

130 *Heidegger ve Habermas'ı Buluşturan Bir Tartışma:
Dünya-Açıklığı ya da İletişimsel Ussallık Olarak Hakikat Sorunu*

biçimsel ussallık ya da öznelarasılığın dilsel yapısında dolayımlanmış bir ussallık anlayışı bulunduğunu savlar.⁵⁸

Habermas'ın *ussallık* anlayışı yeni bir us anlayışı, bir tür kanıtlaştırma sürecidir. Bu, karşılıklı konuşmada her bir konuşmacının her şeyden önce bir geçerlilik savı öne sürdüğü ve diyalogun karşılıklı düzleminde bu savın, geçerli kılındığı bir süreçtir. Böyle bir düzlemde us en iyi kanıtın gerekçelenmesinde, kanıtlama gücü olarak anlaşılacaktır. Kanıtlaştırma, öznelarası iletişime dayalı bir edimde ortaya çıkar ve us, dilsel olarak karşılıklı bir dolayımında açılır.⁵⁹ Böylece, Habermas, özne-merkezli usun aşılması için, Heidegger'in yaptığı gibi "usu, anlamının varlıkbilimsel önceliğinde yıkmak"⁶⁰ yerine yeni ve dolayımlanmış bir us anlayışı geliştirmiştir. Kompridis, Habermas'ın söz konusu anlayışını, eylemlerimizin ve dilimizin yeniden oluşturulduğu ve eskinin dışında yeni olanı açığa çıkarmanın gerekliliğinin savunusu olan bir anlayış olarak yorumlamaktadır.⁶¹

Dünya Açıklığı mı, İletişimsel Ussallık mı?

Habermas'ın temel tasarısı, daha önce irdelendiği gibi, modern usun oldukça yaygın olan eleştirilerine karşın usun tamamına yönelik bir taslak ortaya koymaktır. Ona göre, bu taslağın ortaya konulmasının tek yolu edime yönlendirilmiş karşılıklı anlamının usun potansiyelinde normatif temelini bulduğu iletişimsel bir ussallık anlayışı geliştirmektir. Ancak Habermas'ın bu anlayışı oldukça geniş bir us kavramına sahiptir. Bu anlamda, iletişimsel ussallık, şeyleştirilen, yalıtılan araçsal usun ötekisi değildir. Araçsal usun yanı sıra var olan bir seçenek olarak

⁵⁸ Fred Dallmayr, *Life-world, Modernity and Critique (Paths Between Heidegger and The Frankfurt School)*, Cambridge: Polity Press, 1991, s.135

⁵⁹ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume I Reason and The Communicative Action*, (Translated by Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, 1984, s.18

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987, s.133

⁶¹ Nikolas Kompridis, "Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory", Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.118

düşünülemez.⁶² Habermas'a göre, iletişimsel ussallık, Heidegger'in dünya-açıklığı anlayışının us-dışı, estetize eden ve olumsuzlayan metafizik doğasına karşı çıkıştır. Diğer yandan Habermas'ın Heidegger'in dünya açıklığı kavramına yönelttiği eleştirilerin ne derece haklı olduğu tartışmaya son derece açık bir konudur ve bu bölümde ele alınacak olan tartışmaların izleğini belirleyecektir.

Heidegger ve Habermas arasındaki olası tartışmayı ve bu tartışmaları gündeme getiren düşünürlerin yorumlarını bir kaç noktada toplayabiliriz: Habermas'ın Heidegger'in dünya-açıklığı anlayışına yönelttiği eleştirinin temelinde, Heidegger'de öznelerarasılığın, Dasein'in bireysel varoluşunda köklendiği savı bulunmaktadır. Habermas'a göre, Heidegger, anlam ve anlaşılabilirliğin önceliğinde usun kendisine tavır alarak, ussal olanın geçerliliğini ikincil-türetilmiş bir düzlemde bırakmıştır. Yine geç dönem yapıtlarında tüm batı metafiziğini varlığın dönemsel olarak açılan yazgısının tarihsel alanı olarak yorumlamakla yaşam-dünyasını ve onun toplumsal süreçlerini, varlığın kendini açmasının bütünselliğinde asimile etmiştir. Tüm bunların sonucunda, Habermas'a göre, Heidegger, kötü bir toplum çözümlemesi yapmıştır. Habermas, bu eleştiriler bağlamında, Heidegger'i, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nin tamamında özne-merkezcilik ve öznelerarasılık arasında yaptığı keskin bir ayrımla bilinç felsefeleri içerisinde değerlendirmektedir.⁶³

Heidegger ve Habermas arasındaki olası tartışmaya varlık kazandıran yorumculardan biri Kompridis'tir. Kompridis'in temel savı, Habermas'ın iletişimsel ussallık anlayışının Heidegger'in dünya-açıklığı anlayışından koparılması durumunda usun ötekisini ya da usa karşıt olanı yaratma tehlikesini barındırdığı düşüncesinde özetlenebilir. Kompridis'e göre, bu durumda ussal olanın dönüştürücü gücü kabul görmemiş olacaktır.⁶⁴ Diğer yandan, daha önce irdelenmiş olan, Gabardi'nin, "Habermas'ta bebek (deneyimsel yaşam-dünyası), banyo suyundan

⁶² Fred Dallmayr, *Life-world, Modernity and Critique (Paths Between Heidegger and The Frankfurt School)*, Cambridge: Polity Press, 1991, s.140

⁶³ Jürgen Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987, s.146

⁶⁴ Nikolas Kompridis, "Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory", Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.122

(Heidegger varlıkbilimi) çıkarılıp, dışarı atılmıştır”⁶⁵ savı da Kompridis’in yaklaşımına benzer görünmektedir. Bu bağlamda, Kompridis, Heidegger’in dünya-açıklığı ile Habermas’ın edime yönlendirilmiş ussallığını birbirine karşıt iki yaklaşım olarak görmez. Ona göre, Heidegger ve Habermas, modern felsefenin özne-merkezli bakış açısının yarattığı sorunları çözmek konusunda aynı amacı paylaşan ancak bu amaca varma ve sorunları çözme noktasında farklı yollar izleyen iki düşündürdür.⁶⁶ Her iki düşünürün savları, tek başına ele alındığında, eleştiriye açıktır. Diğer yandan, Kolb, Heidegger ve Habermas’ın, birbirinden suçlu olduğunu, bu anlamda, ikisinin de aklanamayacağını savlar. Ona göre, her ikisi de klasik resmin yeterince karşısına geçememiş ve soruna köktenci biçimde yaklaşmamıştır.⁶⁷

Kompridis, Habermas’ın Heidegger’in dünya-açıklığı anlayışını öznelerarasılıktan soyutlayarak özne-merkezci bir bağlam içerisinde bırakmasına karşı çıkar. Ona göre, *Varlık ve Zaman*’ın ilk kısmında Dasein’in kökensel ve varoluşsal anlamda diğerleri ile birliktelik olarak çözümlenmesi, gerek kitabın ikinci kısmında Dasein’in yitimselliğine tanınan varlıkbilimsel öncelikte, gerekse geç dönem yapıtlarında vurgunun varlığın kendisine dönüşe kaymasında, geliştirilmeden bırakılmış bir düşüncedir. Ancak bu, hiçbir durumda, Heidegger felsefesinin öznelerarası bir başlangıca sahip olmadığı anlamına gelemez. Kompridis’e göre, Dasein’in diğerleri ile birlikteliğinin, etik bir düzlemde geliştirilmesi, Heidegger felsefesindeki bir eksikliklerdir. Ancak bu eksiklik, onu, özne-merkezci yaklaşım içerisinde değerlendirmek için yeterli değildir: “Habermas’ın öznelerarasılık modeli, öznelerarasılığın tüm olanaklarını tüketemez. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki yaklaşımı ile Habermas’ın tasarısı arasındaki ayrım hiçbir durumda özne-merkezcilik ve öznelerarasılık ayrımına dönüştürülemez. Bu ayrım, olsa olsa

⁶⁵ Wayne Gabardi, “Philosophical Politics of the Modern-Postmodern Debate”, *Philosophical Research Quarterly*, Vol.47, No.3,769-778, 1994, s.776

⁶⁶ Nikolas Kompridis, “Heidegger’s Challenge and the Future of Critical Theory”, Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.126

⁶⁷ David Kolb, “Heidegger and Habermas on Criticism and Totality”, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. I, II, No.3, 683–693, 1992, s.689

öznelerarasılığın farklı modelleri arasında yapılabilecek bir ayrımdır.”⁶⁸ Bu noktada, Heidegger ve Habermas’ın öznelerarasılık modelindeki temel ayrım, Heidegger’in dünyayı ya da dünya-açıklığı öznelerarasılığa öncelemesi, Habermas’ın dünyayı öznelerarası ilişkilerle açılan bir bağlam olarak temellendirmesidir. Ancak Heidegger düşüncesi söz konusu olduğunda ister özne-merkezcilik isterse öznelerarasılık olsun özneye gönderimde bulunan her yorum yanılığa düşmekten kurtulamaz. Bu anlamda, Kompridis’in söz konusu savları her ne kadar Habermas’ın Heidegger eleştirileri konusundaki yanılığa dikkat çekiyor olsa da her iki düşünürü de özneye gönderimde bulunan bir düşüncede birleştirme çabası başarılı görünmemektedir.

Kompridis’in üzerinde durduğu bir başka konu Dasein’in otantikliğinin dünya-açıklığının temeli olarak anlaşılmasıdır. Bu anlamda, Kompridis, Heidegger’in otantik-olma anlayışını tek yönlü ve eksik bulur. Ancak, ona göre, bu Habermas’ın, birinin kendisi ile ilişkisine normatif içerik veren her girişimin öznellikten kurtulamayacağı yolundaki eleştirisini gerekçelendiremez. Kompridis için, Heidegger birinin kendisi ile ilişkisini öznel bir biçimde açıklamaz. Kompridis, Habermas’ın, Heidegger’in dünya-açıklığına yönelik eleştirilerinin temelinde yanlış bir okumanın bulunduğunu savlar. Bu yanlış okuma temelinde, Habermas’ın, dünya-açıklığının alıcılığı ve etkinliğinin bir arada olduğunu anlamamış olması yer almaktadır. Dünya-açıklığında alıcılık-etkinlik biçimleri, Dasein’in istencine bağlı olmadığı gibi, Dasein olmadan bu açılım da olanaklı olamayacaktır. Başka bir deyişle, dünya-açıklığı Dasein’in varlığıyla ilişkilidir, fakat Dasein-merkezli ya da Dasein tarafından yönlendirilen bir süreç değildir. Bu nedenle, dünya-açıklığı yazgıcı bir edilgenlik olmadığı gibi iradi bir etkinlik ya da özerklik de değildir. Kompridis, Habermas’ın dünya-açıklığı konusundaki tüm eleştirilerinin destekleyici hiçbir açık nokta taşımadığını savlamaktadır.⁶⁹

⁶⁸ Nikolas Kompridis, “Heidegger’s Challenge and the Future of Critical Theory”, Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.126

⁶⁹ Nikolas Kompridis, “Heidegger’s Challenge and the Future of Critical Theory”, Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999, s.127-128

134 *Heidegger ve Habermas'ı Buluşturan Bir Tartışma:
Dünya-Açıklığı ya da İletişimsel Ussallık Olarak Hakikat Sorunu*

Sonuç olarak, Habermas'ın dünya-açıklığına yönelttiği eleştirilerin tümü, temelinde, felsefe ve dünya sorunları arasında gördüğü ya da olması gerektiğini düşündüğü derin bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Ona göre, felsefenin dünya-açıklığı olarak anlaşılması dünyayı estetize olmuş, tekil-bireysel ya da varoluşsal bir düzlemde bırakarak onu dünya sorunlarından gittikçe koparmaktadır. Bu nedenle, felsefenin gündelik yaşamın temel yapısına yani eyleme yönlendirilmiş iletişimsel bir ussallığa ve bu ussallığın öğrenme süreçlerine gereksinimi vardır. Bunun için, 'anlam'ın önceliğinin 'geçerlilik'te yıkılması gerektiğini savlayan, Habermas'a göre, herhangi bir şeyin anlaşılmasının tek olanağı bir kabulden ya da gerekçelendirmeden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, bir şeyin öznelarası iletişimde kabul gören geçerliliği onun anlamını oluşturmaktadır. "Anlam" ve "geçerlilik", "dünya-açıklığı" ve "iletişimsel ussallık" arasındaki bu olası tartışma birinin tematiklikten yoksunluğu diğerinse dönüşüm ögesi ve sürecini açıklama konusundaki yetersizliği nedeniyle her durumda birbirine dönmeye yazgılı olduğu sonucuna götürür. Habermas, dünya-açıklığının yaratıcı ve dönüştürücü doğasına karşı çıkmakla kendi düşüncesinin verimli kaynağını da kesmiş gibi görünmektedir. Tek yanlı bir karşı çıkış olduğu için de daha önce irdelendiği gibi karşı çıktığı şeye dönüşme tehlikesini taşımaktadır. Bu nedenle, Habermas'ın Heidegger'in dünya açıklığına yönelttiği keskin eleştiriler daima ve yeniden tartışma konusu olmaya değer görünmektedir.

KAYNAKÇA

- BARTKY, Sandra Lee, “Heidegger and the Modes of World Disclosure”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.40, No.2, 212–236, 1979.
- DALLMAYR, Fred, *Life-world, Modernity and Critique (Paths Between Heidegger and The Frankfurt School)*, Cambridge: Polity Press, 1991.
- GABARDI, Wayne, “Philosophical Politics of the Modern-Postmodern Debate”, *Philosophical Research Quarterly*, Vol.47, No.3, 769-778, 1994.
- GADAMER, Hans G., *Truth and Method*, (Translation revised by J. Weinsheimer & D. G. Marshall), NY: Continuum Press, 2004.
- HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action Volume I Reason and The Communicative Action*, (Translated by Thomas McCarthy), Boston: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, *Philosophical Discourse of Modernity*, (Translated by F. Lawrence), Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1987.
- HABERMAS, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, (Translated by W. M. Hohengarten), Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.
- HEELAN, Paul A. , “The Scope of Hermeneutics in Natural Science”, *Studying History, Philosophy, Science*, Vol. 29, No.2, Printed in Great Britain, 273–298, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, *Discourse on Thinking*, (Translated by John M. Anderson & E. Hans Freund), NY: Harper & Row Publishers, 1966.
- HEIDEGGER, *On the Way to Language*, (Translated by P.Hertz), NY: Harper & Row Publishers, 1971.
- HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, (Translated by Alfred Hofstadter), NY: Harper & Row Publishers, 1971.
- HEIDEGGER, *Pathmarks*, (Edited by William Mc Nail), NY: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, (Translated by P. Emad & K. Maly), Bloomington: Indiana University Press, 1999.

136 *Heidegger ve Habermas'ı Buluşturan Bir Tartışma:
Dünya-Açıklığı ya da İletişimsel Ussallık Olarak Hakikat Sorunu*

HEIDEGGER, *Being and Time*, (Translated by J. Macquarrie & E. Robinson), Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd., 2002.

HEIDEGGER, *Mindfulness*, (Translated by P. Emad & T. Kalary), NY: Continuum Press, 2006.

KOLB, David, "Heidegger and Habermas on Criticism and Totality", *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. I, II, No.3, 683–693, 1992.

KOMPRIDIS, Nikolas, "Heidegger's Challenge and the Future of Critical Theory", Peter Dews (Ed.), *Habermas: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 118 – 152, 1999.

SCHAPIRO, Meyer (1994), *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist and Society*, NY: George Braziller, 1994.

WHITE, Stephen K. (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, USA: Cambridge University Press, 1995.