

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE

Erdal İSBİR*

ÖZ

Frankfurt Okulu'yla özdeşleşen Eleştirel Teori'nin, sosyal bilimlerin gelişimi için yeni ufuklar açtığı kuşku taşımaz. Pozitivizm karşıtı tutumları, topluma yönelik bilgisel bir çabanın bilim olma koşullarına odaklıdır. Ancak Marksist sınırlarla belirlenmiş bu koşullar, önemli bir soruna da işaret eder. Eleştirel bir sosyal bilim, nasıl bir epistemolojiye dayanmalıdır? Eleştirel bir unsur olarak "refleksiyonun" epistemolojik önemine vurgu yapan bu çalışma, ilkin Eleştirel Teori ile ilişkilendirilen düşünürlerin refleksiyonu ele alma biçimini incelemektedir. Refleksiyonu, Marksist sınırların ötesine taşıyarak, eleştirel bir sosyal bilimin epistemolojisini temellendiren Habermas'tır. Çünkü Habermas, "dil", "eylem" ve "bilgi" arasında ilişki kurarak, eleştirinin hermeneutik ve psikanalitik boyutlarını incelemektedir. Bu nedenle, bu çalışma, "bilgi", "ilgi", "özgürleşim", "ideoloji eleştirisi" ve "iletişimsel eylem" gibi kavramlar arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bir sosyal bilimin eleştirel olma koşullarına ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Eleştiri, Sosyal Bilim, Refleksiyon, Frankfurt Okulu, Habermas.

ON THE POSSIBILITY OF CRITICAL SOCIAL SCIENCE

ABSTRACT

There is no doubt that Critical Theory, which is identified with the Frankfurt School, opens up new horizons for the development of social sciences. The attitude of Critical Theory against positivism is focused on the conditions of that how does an epistemological effort towards society become a science. However, these conditions, which were determined by Marxist boundaries, indicate to an important problem. What kind of epistemology does a critical social science has? Emphasizing the epistemological importance of the reflection that is a critical element, this study firstly examines that how thinkers who belongs to Critical Theory handles the reflection. It is Habermas, whose takes the reflection beyond the Marxist boundaries and grounds the epistemology of critical social science in this way. Because, by establishing a relationship between "language", "action" and "knowledge", Habermas founds the hermeneutical and psychoanalytic dimensions of critique. Therefore, this study aims to shed light on the epistemological conditions of critical social science by examining the relationship between concepts such as "knowledge", "interest", "emancipation", "critique of ideology", and "communicative action".

Keywords: Critique, Social Science, Reflection, Frankfurt School, Habermas.

* Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2019 Güz, sayı: 28, ss. 369-386 *Fall 2019, issue: 28, pp.: 369-386*
Makalenin geliş tarihi: 06.08.2019 *Submission Date: 6 August 2019*
Makalenin kabul tarihi: 08.10.2019 *Approval Date: 8 October 2019*
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

Giriş

“Eleştiri” ve “sosyal bilim” denildiğinde Frankfurt Okulu akla gelir. Peki, eleştirel bir sosyal bilim nasıl bir epistemolojiye dayanır? Frankfurt Okulu’nun düşüncelerinden etkilendiği Benjamin, eleştiri konusunda romantizmin epistemolojisine önem verir.¹ Novalis’in “kendilik” (self) zeminini, “bütün bilginin dayanağı” olarak belirlemesi, Benjamin’in vurguladığı bir düşüncedir. Öz-bilinci işaret eden bu Fichteci düşünce, romantik epistemolojisinin bilişsel unsurunu işaret eder.² Bu unsur “düşünmenin kendisini düşünmesidir” ve eleştirinin başlangıç noktasıdır.³ Bilgide özne-nesne ilişkisi epistemolojiyi tanımlıyorsa eğer, refleksiyon “düşünen ben” ile “nesnesi” arasındaki bilgisel ilişkiyi, “kendilik” zemininde kurar. Diğer bir deyişle, “kendilik bilincine” sahip olmayan ben, her hangi bir nesneye dair bir bilgi de ortaya koyamaz. Bu nedenle, düşünmenin refleksif etkinlikle kendi kendini bilmesi, bütün bilgilerin kökenidir.⁴ Kuşkusuz Benjamin, Fichte üzerinden romantizme geçen, bu epistemolojik kabulün Kant kaynaklı olduğunun farkındadır. Ancak Benjamin’i önemli kılan, “kendilik” alanını, bir öz-bilgi olarak kabul edersek eğer, onun da eleştiriyi hak ettiğini düşünmesidir. Frankfurt Okulu’nun eleştiri fikri, bu “öz-bilginin eleştirisi” fikrine dayanır. Bilginin “kendilik” zemini, Kant’ın iddia ettiği gibi saf, katışıksız bir alan değildir. İçinde yaşadığımız tarihsel-toplumsal koşullar, bu zemini etkiler. Bu nedenle “kendilik” zeminine yönelik bir eleştiri, bu koşullara yönelik de bir eleştiridir. Frankfurt Okulu’nun Kantçı epistemolojiye yaptığı bu Marksist katkı, eleştirel bir sosyal bilimin olanağı konusunda bize ipucu verir.

Marksist kökeninden dolayı, toplum analizine ilgi duyan Frankfurt Okulu, topluma yönelik eleştirel bir teorinin olanağı üzerine kurulur. Pozitivizm eleştirisiyle, “topluma eleştirel bakmayan bilim” anlayışına mesafeli duran Horkheimer, eleştirel bir toplum analizini “insani bir yaşamın temelindeki gereksinim ve bilinç durumlarının felsefi bir yorumu” olarak ortaya koyar.⁵ Böylece “eleştirel olmayı”, “bilimin hakiki doğasına” ilişkin bir ölçüt olarak öne çıkaran Horkheimer,⁶ Frankfurt Okulu’nun öncüsü olur. Bu ölçüte sahip olmayan pozitivist bilimin toplumsal bir faydası yoktur. Topluma

¹ Novalis. (2003). *Fichte Studies*. (Jane Kneller, Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne: 2003, ss.38-39; Benjamin, W. *Selected Writings Volume 1 1913-1926*. (Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Ed.). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 2002, s.145.

² Benjamin, 2002, ss.116-118

³ A.g.e., s.121.

⁴ A.g.e., s.144.

⁵ Horkheimer, M. *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*. (Hunter F. Kramer M. S., Torpey J., Çev.). MIT Press, Massachusetts: 1993, s.1.

⁶ Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. Continuum, London, New York: 2004, s.53.

faydası olmayan bir sosyal biliminin epistemolojik tutarlılığı da kuşkuludur. Bu kuşku, Horkheimer'in, "kendi yıkıcı sonuçlarını kavrayamayan" bilime dair dile getirdiği "bunalımı" ifade eder.⁷ Modern bilim, bir eleştiri olarak ortaya çıkmışsa da onun "eleştirel olma görevi", "teorik bir temelden yoksundur". "Bilim kapsamlı bağlantıların bilgisiyle yapılır ama kendi varoluşunun [...] dayandığı şeyle, yani toplumla olan kapsamlı bağı gerçekten kavrayamaz".⁸ İşte bilimin eleştirel olma ölçütünün teorik temeli, onun toplumla olan bağının kavranmasıyla kurulabilir.

Eleştirel bir sosyal bilimin olanağı konusunda Horkheimer'in bize gösterdiği en önemli şey, Kantçı epistemolojinin yaptığı gibi, "bilginin özünden hareketle tarih dışı olarak temellendirildiğinde", teorinin "şeyleşmiş ideolojik bir kategoriye" dönüştüğüdür.⁹ Topluma yönelik oluşturulacak bir teorinin, onun tarihselliğinden yalıtılmayacağını ifade eden bu durum, eleştirel bir sosyal bilimin olanağını, "teori-praksis birlikteliğine" bağlar. Çünkü bir bilim eğer ki, hizmet ettiğini düşündüğü toplumsal pratiklerin oluşumunu, kendi teorik yapısından ayırıyorsa, Horkheimer'in ifadesiyle "insanlıktan vazgeçmiştir".¹⁰ Dayandığı teoriyi, toplumsal pratikten ayıran bir sosyal bilim, toplumsal yaşamdaki irrasyonelliklere karşı kayıtsızdır. Böylesi bir bilimin kaynağı olan akıl, "insani yaşamın hakikatini" kavrayamaz. Eleştirelliğin olanağının, "insani yaşamın hakikatiyle" ilişkisini bize gösteren de Adorno'dur. Adorno için "yaşam hakkındaki hakikat", "onun yabancılaşmış biçimi ve bireysel varoluşu en gizli oyuklarında bile belirleyen nesnel güçler" incelenerek kavranır.¹¹ Ancak böylesi bir inceleme, var olan toplumsal yaşamın, daha iyi bir yaşamla karşılaştırılmasına dayanmaz.¹² Adorno'nun bu düşüncesi, topluma yönelik eleştirel bir incelemenin, toplum dışından değil, bizzat toplumsal yaşamın kendi koşulları içinden hareket etmesi gerektiğini ifade eder.

"Hakikatin doğru praksisin uğrağı" olarak belirlenmesi,¹³ "yaşam hakkındaki hakikatin" her zaman toplumsal bir bağlam içinde, epistemolojik bir değere sahip olduğunu gösterir. Bunun nedeni "kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen" bireysel bilincin, toplumsal bilinç tarafından belirleniyor olmasıdır. Bilim, eğer ki insanın düşünmesinin bir sonucu ve

⁷ Horkheimer, 2004, s.58.

⁸ Horkheimer, M. *Critical Theory Selected Essays*. (Matthew J. O'Connell). The Continuum Publishing, New York: 1989, s.8.

⁹ A.g.e., s.194.

¹⁰ Horkheimer, 2004, s.242.

¹¹ Adorno, T., W. *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. (E. N. F. Jephcott, Çev.). Verso, London, New York: 2005, s.5.

¹² A.g.e., s.39.

¹³ Horkheimer, 1993, s.200.

düşünmek her zaman “insanın düşünmesi” ise¹⁴ bilimsel düşünme biçimi, “önyargılardan, kanılardan, apansız cesaretlenmelerden, kendi kendini düzeltmelerden, ön varsayım ve abartılardan” oluşur.¹⁵ Birey düşünen özne olsa da Adorno’nun “kültür endüstrisi” dediği toplumsal koşullar, bireyin düşüncesini öylesine yönlendirir ki, o artık özne değil tüketici bir nesnedir.¹⁶ Bu nedenle düşüncenin eleştirisi, onu belirleyen toplumsal koşulların eleştirisini gerektirir. Eğer ki bir sosyal bilim, insanın yaşamına dair bir inceleme yapıyorsa, öncelikle bireyin düşünme biçimlerini ve onu belirleyen tarihsel-toplumsal koşulları incelemelidir.

Düşünceden tarihsel-toplumsal koşullara doğru giden bir eleştiri, bireyi toplum karşısında yüceltir. Tüketim nesnesine dönüşmüş bireyin yaşamının koşullarını “olumsuzlayan” eleştiri, “melankolik” görünür. Sık sık “melankolik bir sıkıcılıkla” suçlanan Adorno¹⁷ “bunalım” zamanlarının eleştirisinin her zaman “umut” taşımayacağını bize hatırlatır. Eleştirel olmanın umutsuzluğu gerektirip gerektirmediği sorusu bir yana, Adorno yine de bireye bir kurtuluş yolu gösterir: kültür endüstrisinin eleştirisiyle onun dışına çıkan yaratıcı bir bilinç. Eleştirel bilince, yaratıcı bir bilinç eklendiğinde, “daha iyi bir dünya” kurulacaktır. Bilim konusunda teori-praksis birlikteliğini temel bir ilke olarak kabul eden Frankfurt Okulu’nun, “eleştirel düşünme” ile “dahi iyi bir dünyanın kuruluşu” arasında bağ kurması kaçınılmazdır. Bu bağı Marcuse, apaçık devrimci bir öneriye dönüştürür.¹⁸

“Devrimci bir toplumsal eylem” teorisi olan Marksizm’i insan yaşamını değiştirmek konusunda bilimsel bir teoriye dönüştürmeyi amaçlayan Marcuse,¹⁹ Hegelci bir bakışla Heidegger’in fenomenolojisine yönelir.²⁰ “Diyalektik bir zamansallık (temporality)”, “insan varoluşunun fenomenolojik yapısını” oluşturur. Olumsuzlama gibi temel bir işleve sahip olan diyalektik, bu işlevinden dolayı “olgunun nihai otoritesini” olumlayan pozitivist bir dürtü içermez.²¹ Bu, eleştiri fikrinin Marcuse’nin düşüncesindeki görüntüsüdür. Gerçekliği olumsuzlayarak, onun kökenindeki irrasyonelliği gösteren eleştiri, bu bakımdan sağaltıcı bir özelliğe de sahiptir. Marcuse’yi, bu

¹⁴ Adorno, T., W. “Husserl and the Problem of Idealism”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), (ss. 5-18). The Journal of Philosophy Inc., New York: 1940, ss.10-11.

¹⁵ Adorno, 2005:, s.80.

¹⁶ Adorno, T., W. “The Culture Industry”. *Selected Essays on Mass Culture*. (J.M. Bernstein, Ed.). Routledge, London, New York: 1991, ss.98-99.

¹⁷ How, A. *Critical Theory*. Palgrave Macmillian, New York: 2003, ss.172-175.

¹⁸ Marcuse, H. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. Routledge&Kegan Paul Ltd., USA: 1955, s.28.

¹⁹ Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. (Richard Wolin, John Abromeit, Ed.). University of Nebraska Press, Lincoln, London: 2005, s.1.

²⁰ A.g.e., s.165.

²¹ Marcuse, 1955, s.27.

konuda Adorno'dan farklı kılan, onun, eleştirel felsefenin her zaman bir ideali benimsemesi gerektiğini düşünmesidir. Çünkü eleştiri, ancak bir idealden hareketle mevcut olanı olumsuzlayabilir. "İdeali terk eden" felsefe, "eleştiri görevini de bırakır". "İdeal olanla ilgilenmeyi bırakan felsefe, gerçekliğe karşı durmayı da bırakmıştır. Bu onun felsefe olmaktan vazgeçtiği anlamını taşır".²² Frankfurt Okulu'nun bu üç önemli düşünürünün, eleştirinin koşullarını belirleyen fikirleri, eleştirel bir sosyal bilimin olanağına işaret eder. Buna göre, eğer ki bir sosyal bilim, insanın yaşamına dair bir şeyi inceliyorsa, onun yaşamına bir şey katmalıdır. Bu onun yalnızca teorik değil, pratik de olması gerektiğini ifade eder. Teori ve praksis birlikteliğine koşullu bir eleştiriye, mevcut olanın olumsuzlanmasıdır ve ideal olanı gösterir. Ancak bu ideal, mutlak anlamda bir ideal değildir. Mevcut koşulların kendi sınırları içinden yapılacak bir eleştirinin dayanak noktasını ifade eder ve her durumda bu ideal yeniden belirlenir. Peki, eleştirinin bu koşulları, bir sosyal bilimin eleştirel olması için yeterli midir? Bu soruya evet yanıtı verildiğinde, eleştiri Marksist sınırlara hapsedilmiş olur. Oysaki düşüncenin temel bir karakteri olan eleştiri, bu sınırların da ötesine uzanır. Eleştirel Teori'nin Marksist sınırlarına takılıp kalmayan Habermas,²³ bu sınırların ötesine geçerek eleştirel bir sosyal bilimin epistemolojisini temellendirir.

Eleştirinin temel unsuru olarak refleksiyon

Her bilim bir teoriye dayanır ve teori, bilimin bilgisel zeminini oluşturur. Sosyal bilimler için de bilgi iddiasının temellendirilmesi şarttır. Bu nedenle Habermas'ın sosyal bilimlerin mantığına ilişkin düşüncesi, "bilgi" ve "ilgi" arasında kurduğu ilişkiye dayanır. Bu bağı göstermek için Habermas, "bilgi nasıl olanaklıdır?" sorusuna yanıt verilmesi gerektiğini kabul eder. Ancak bu soru henüz yanıtlandığı ilk anda, bir çıkmaza sürüklenir. Çünkü bilginin ne olduğu sorusu bilginin koşullarının bilinmesini; bilginin koşullarının ne olduğu ise bilginin ne olduğunun bilinmesini gerektirir.²⁴ Bu zorluğundan dolayı, pozitivism, bilim ile epistemoloji arasındaki bağı koparıp, bilimi bir yönteme indirgemıştır ve böylece bu sorunu unutturmuştur. Kant'tan bu yana felsefenin bilimi kavrayamadığını düşünen Habermas, bu soruya yeniden Kant'a dönerek yanıt verileceğini düşünür.²⁵ Bu sorunun zorluğunu, matematik ve doğa bilimi örneklerinden hareketle

²² A.g.e., s.28.

²³ Busacchi, V. *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer, Switzerland: 2016.

²⁴ Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*. (Jeremy J. Shapiro, Çev.). Beacon Press, Boston:1972, s.8.

²⁵ A.g.e., ss.3-5.

aşan Kant, “bilim olma olanağına” vurgu yapar.²⁶ Kant’ın bu vurgusunu önemseyen Habermas, onun “saf bilim” kavramına dayanan ön varsayımın pozitivistizmin kaynağı olduğunu düşünür. Saf bilim, sentetik apriori yargılar sunan ideal bilimdir. Gerçekten de ideal bir bilim örneği ortaya koyarak gelişen pozitivistizmin, bu bakımdan Kant’a dayanması tesadüf değildir. Ancak ideal bir bilimin epistemolojisi, eleştirinin temel unsurunu, yani “refleksiyonu” yitirir. Çünkü ideal bir bilimi ölçüt alan düşünme biçimi, kendi dışında bir bilme biçimini örnek alır ve refleksiyona dayalı bilişsel süreçlerle işleyen bilme biçimlerini bilim olma sınırlarının ötesinde tutar. Bu nedenle Habermas için pozitivistizmin tarihsel gelişimi aslında “refleksiyonun unutulmasının tarihidir”. Bu sorun çerçevesinde pozitivistizmin tarihsel arka planını aydınlatmaya çalışan Habermas’ın düşüncesi dikkate alındığında refleksiyonun, eleştirel bir sosyal bilimin olanağının koşullarından biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece Habermas, Benjamin ve Frankfurt Okulu’nun da önem verdiği Kantçı refleksiyona geri döner.

Bilgi, özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyse eğer, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin bilgisel içerikleri farklı olacaktır. Birincisinde refleksiyon, kendi dışında bir ölçüte dayanırken, ikincisinde ölçüt bizzat “kendiliktir”. Bu nedenle doğa bilimlerinin bilgisinin doğruluğu, düşünmenin kendi dışında bir şeye uygunluğuna bağlıdır. Ancak insanın düşüncesinin nesneleşmiş biçimi olan tarihsel-toplumsal alana ilişkin verilen bir bilginin doğruluğu, yine bu alanı gerektirir. Birincisi bir eleştiriye dayanırken, ikincisi bizzat “eleştirinin kendisidir”. Bu açıdan bakıldığında eleştirel bir sosyal bilimin kuruluşu, klasik epistemolojiden, bilgi eleştirisine giden yoldan geçer. Habermas’ın Kant, Hegel ve Marx çizgisini analiz ederek bu yolun izini sürmesi, pozitivistizmin unuttuğu refleksiyonu yeniden hatırlatma çabasıdır.

Pozitivistizmle birlikte, epistemoloji, eleştiri unsurunu yitirerek yerini bilim felsefesine bırakmıştır. Habermas’ın deyimiyle, “epistemoloji bir kez metodolojiye indirildiğinde, olanaklı deneyimin nesnesinin kuruluşunu gözden geçirir ve aynı şekilde, aşkın refleksiyondan kopartılmış bir biçimsel bilim de simgelerinin birleşimine yönelik kuralların oluşumuna körleşir”.²⁷ Daha açık bir deyişle, biçimsel bilimin körleştiği şey, bilginin oluşma sürecine yönelik eleştiridir. Hegel’in özdeşlik mantığının, Kant’ın “akıl eleştirisini” radikalleştirmesi ve Marx’ın tarihsel materyalizminin, Hegel’in fenomenolojik refleksiyonunu gerçek temellere kavuşturması bile, eleştirinin temel unsuru olan refleksiyonun unutulmasına engel olamamıştır. Öyle ki

²⁶ Kant, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. (Gary Hatfield, Çev., Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York: 2004.

²⁷ Habermas, 1972, s.68.

Habermas için Hegel'in Kant'ın, Marx'ın da Hegel'in kavramlarını "yanlış anlaması", epistemolojinin çöküşünün aşamalarıdır.²⁸ Buna rağmen Habermas, eleştirinin unutulmuş unsuru olan refleksiyonu, Kant, Hegel ve Marx'ın düşünce çizgisinde bulur.

Kant'ın epistemolojisinde, refleksiyon, empirik öğeleri, bilginin olanağının koşulları olarak sunar. Hegel, bu koşulları bir yana bırakıp bizzat refleksiyonun kendisini öne çıkarır. Bu refleksiyon fenomenolojiktir. Çünkü Hegel mantığı, bilgiyi, bilme yetisinin görünür hali olarak kabul eder. Bu nedenle, bilme yetisinin bilgiyi sorgulaması, kendi kendisini görünür kılan bilişsel süreci sorgulamasıdır. Marx'ın bize gösterdiği şeyse, bu bilişsel sürecin bir emek süreci olduğudur. Böylece Marx, Hegel'in özdeşlik mantığının "saf bilgiye" vurgusunu aşar. Doğanın bile bir emek sürecinden geçtikten sonra bilgiye konu olduğunu düşünen Marx, bilinç sahibi bir varlık olarak insanın yaşam ifadelerini ve eylemini vurgular. Marx için olanaklı deneyin nesnelere varlıklarını doğaya borçludurlar ama öbür taraftan üretilmiş nesnellik alanı vardır ki, bu varlığını insana borçludur. Bu, dünyanın kuruluşunun öznesinin, "yaşamı yeniden üreten insan" olduğu anlamına gelir. Bu durumda emek, "doğa ile insan arasındaki ilişkiye yön veren bir güce" dönüşür. Doğa, aklın *uzam* ve *zaman* formlarıyla biçimlendirdiği veya *geist*in nesneleştirdiği öznel doğa değil, insanın emeğiyle yeniden ürettiği "nesnel doğadır". Bu bakımdan Habermas, haklı biçimde insan ile doğayı uzlaştıran "toplumsal emeğin", yalnızca insanın varoluşunun değil aynı zamanda "epistemolojinin de temel bir kategorisi" olduğunu vurgular.²⁹

Toplumsal emeğin maddi koşullarının yarattığı insani yaşam, sosyal bilimlerin nesne alanıdır. Üretim ilişkilerinin toplumsal emek üzerindeki etkisi, bilen öznenin refleksiyona dayalı bilme-düşünme sürecini de belirler. Öznenin kendini tanıması ve içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal dünyanın koşullarını anlamlandırması, tümüyle toplumsal emek ilişkilerinin tarihselliğine bağlıdır. "Bilim" kavramından "toplum" kavramına böylesi bir geçiş, Habermas'ın sosyal bilimlere bakışında dikkate alınması gereken bir noktadır. Zira "eleştirel bir sosyal bilimin" dayandığı teorik temel bizzat burasıdır. Frankfurt Okulu düşünülerinden biri olup olmadığı tartışılır ama bu zeminin, Habermas'ı, Frankfurt Okulu'na yakınlaştırdığı açıktır. Frankfurt Okulu'nun savaş öncesi ruhunu "çok iyi hisseden" Habermas, Eleştirel Teori'nin Marksist köklerinden vaz geçmek niyetinde değildir.³⁰ Çünkü

²⁸ A.g.e., s.5.

²⁹ A.g.e., s.28.

³⁰ White, K., S. "Reason, Modernity and Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). ss.: 3-16. Cambridge University Press, New York: 1995, ss.5-13.

Habermas'ın "bilgi eleştirisine yapılmış önemli bir katkı" olarak kabul ettiği,³¹ Marx'ın insanlık tarihi yorumları, bilgiyi ortaya koyan bilişsel süreçlerin, ideolojik manipülasyonlara maruz kaldığını gösterir. Bu nedenle, "bilgi eleştirisi", her zaman bir "ideoloji ve toplum eleştirisiyle" birlikte dir.

Eleştirel bilginin pratik bir değeri olması gerekir. Bu nedenle eleştireliliğin ilk koşulu, "teori-praksis birlikteliğidir". Frankfurt Okulu'nun bu koşulunu Habermas da kabul eder. Ona göre felsefenin gelişim süreci, *theoria* etkinliğini dönüştürmüştür de onu *praksisten* ayıramamıştır.³² Teori, biçimsel soyut bir bilgisel sistemi değil, bizzat toplumsal eylemle birlikte var olan bir içeriği işaret eder. Sosyal bilimlerin teorisi, toplumsal eyleme dairdir. Habermas'ın bu konudaki katkısı şöyle ifade edilebilir. Sosyal bilimlerin dayandığı teori, tarihsel-toplumsal alanın pratiğine ilişkinse eğer, bu teorinin eleştirel olması, ilişkin olduğu pratiği de çözümler. Bu nedenle bilginin eleştirisinden, bir toplum eleştirisine geçilir. Ancak geçişten önce eleştirel olmanın en temel koşulu olan refleksiyon, bilginin kendi koşullarını aydınlatmalıdır. Diğer bir deyişle, dayandığı bilginin koşullarını aydınlatmış bir sosyal teori, eleştirel olabilir ve bunu başarıyla yerine getirdiği ölçüde bir toplum eleştirisine dönüşebilir. Habermas'ın refleksiyonu eleştirel bir koşul olarak öne çıkarması ve bu koşulu teori-praksis birlikteliğiyle ilişkilendirmesi, Hegel'e dönüş olarak yorumlanmamalıdır. Bu daha ziyade, bilimlerin self-refleksiyonuna yönelik bir adımdır.³³ Pozitivist bir dürtüye sahip olan Marx'ın politik ekonomisi, bir toplum eleştirisi olsa da kendi dayandığı teoriye yönelik bir eleştiri değildir. Bu nedenle Marx'ın toplum eleştirisi, bir sosyal bilim olmak konusunda eksik kalmıştır.³⁴ Bilim kendi bilgisel kökenlerini aydınlatığında, eleştirel olabilir. Bu aynı zamanda pozitivistimin unutturduğu refleksiyonu yeniden hatırlatır. İşte Habermas, bilgi ile insansal ilgiler arasındaki ilişkiyi göstererek bunu başarır ve onun bu başarısı "radikal bir bilgi eleştirisi" ile "toplum eleştirisini" örtüstürür.³⁵

Refleksiyon bir bilme sürecidir ve ilgiler tarafından yönlendirilir. İlginin bilgiyi yönlendirme biçimini aydınlatacak düşünce, eleştirel olabilir. Habermas için "ilgi" kavramı, "insan türünün olanaklı üretiminin ve öz-kuruluşunun belirli temel koşullarına kök salmış yönelimlerdir" ve bu yönelimler *çalışma* ve *etkileşimi* işaret ederler.³⁶ Teknik, pratik ve özgürleşim ilgilerinin belirlediği bilgi, kendi kökenini, kendi ilgisinde bulur. Teorik bir

³¹ Habermas, 1972, s.42.

³² A.g.e., s.301.

³³ Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 1.* (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1984, s.376.

³⁴ Habermas, 1972, ss.46,63.

³⁵ A.g.e., s.vii.

³⁶ A.g.e., s.196.

bilgi dışsal olduğundan teknik bir ilgiyle belirlenir. Empirik bir olguya yönelmenin biçimini ifade eden bu ilgi, bilgi sorununu yöntem sorununa indirgeyen bir körlük yaratmıştır. Teorik bir bilgi pratiğe dönüştüğünde, yani bilgi pratik bir ilgiyle yönlendirildiğinde, “teknik kurallar” unutulur. “Pratik bilgi, teorik bilgi gibi önvarsayımsız elde edilmez”.³⁷ Bu nedenle teorik bilginin temelindeki yöntemi mutlaklaştıran teknik ilginin ve pratik bilginin önyargıya dönüşen, ön varsayımlarını işaret eden pratik ilginin aydınlatılması gerekir. İşte bütün bilginin koşulların aydınlatan bu ilgi, “özgürleşim ilgisidir” ve eleştirel bilginin kurucusudur.³⁸

Bilgi ve ilgi arasındaki ilişkiyi gösterirken, araçsal aklın eleştirisini yapan Habermas, eleştirel toplum teorisini yeniden temellendirmek niyetindedir.³⁹ Bu niyetle onun Eleştirel Teori’ye yaptığı katkı, Frankfurt Okulu’nu aşar. Çünkü Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirel olmayı, teori-praksis birlikteliğine bağlarlar ve pratik olanın ideal olana göre kendi koşulları içinde bir analizini vurgularlar. Habermas, eleştirel olmayı bir analiz sürecinin ötesine taşır. Eleştirel bir unsur olarak refleksiyon, bir bilginin kökenindeki ideolojik yapıyı sadece aydınlatmaz, aynı zamanda ondan da özgürleşir. Bu nedenle eleştirel bir sosyal bilimin olanağı, bilinci manipüle eden toplumsal yapının analizini içerdiği kadar ondan özgürleşmeyi de içerir. Bu, eleştirel olmanın, Marksizm’in sınırlarını aşan koşullarına işaret eder.

Eleştirinin dilsel koşulları

Bilimsel bir bilgi, rasyoneldir. Bilginin rasyonelliğiyle, onun nasıl elde edildiğini ve nasıl kullanıldığını işaret eder. Bilginin elde edilmesi “dil”; kullanımıysa “eylem” ile ilgilidir. Bu nedenle bilginin eleştirisi, bilginin rasyonelliğinin belirlenmesiyle eğer, bu, bilgide “dil ve eylem ilişkisinin” ortaya konulması anlamına gelir. Bilgide dil ve eylem ilişkisi, doğa bilimleri için problem olmayan ama sosyal bilimler söz konusu olduğunda problem olan bir şeye çözüm sunar. “Olguların pozitifliği” sorunu olarak ifade edilen bu sorun, bilginin nesnelliği probleminde işaret eder. Bu sorun, “bilimsel olma” iddiasındaki her açıklamanın çözmesi gereken bir sorundur. Doğa bilimlerinin gelişimi için lokomotif görevi gören bu sorun, sosyal bilimler söz konusu olduğundan bütünüyle kurgusal kalır. Çünkü tarihsel-toplumsal

³⁷ Habermas, J. “A Review of Gadamer’s *Truth and Method*”. (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990, s.232.

³⁸ Habermas, 1972, ss.198, 308.

³⁹ Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. The Continuum, New York: 2010.

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE
Erdal İSBİR

olguların bilgisinin nesnellik düzeyi, doğal olguların bilgisinin nesnellik düzeyiyle aynı değildir. Sosyal bilimler için olguların pozitifliği sorunu gerçek anlamda bir sorundur. Habermas'a göre pozitivismin nesnellik sorununa ve dolayısıyla olguların pozitifliği sorununa çakılıp kalmayan Peirce olmuştur.⁴⁰ Habermas'ın Peirce'nin düşüncesine dair yorumları, bir bilimin eleştirel olmasının dilsel koşullarına ilişkin bir fikir sunar.

Bilimsel bir teorinin mantıksallığını, onu oluşturan önermeler arasındaki dilsel bağlantıların uyumuna bağlayan Peirce, bir teoriyle nasıl iddialar oluşturulduğu sorunu üzerinde durur ve bu sorunu, psikolojik bir sorgulamayla ele alır. Peirce'nin bize gösterdiği şey, bilginin nesnelliği probleminin, bilginin kuruluşuna bağlı ve bunun da dilsel bir problem olduğudur. Teori ile gerçeklik arasındaki ilişki, öznenin dil kullanımıyla ilgilidir. Çünkü olguların toplamı olarak kabul edildiğinde gerçekliğin, dilde bir yansıması vardır. Bir teorinin gerçekliği açıklaması, onu ifade eden dilin çözümlenmesidir. Habermas için, Peirce'nin dilin mantığını çözümlemesi, araçsal eylemin öznel koşullarını ortaya koyar. Araçsal eylem, olgular dünyasına ilişkin bir inancı varsayar. Çünkü var olduğuna inanılan bir gerçekliğin, dilde yansıması olur. Dilin eylemle bağı düşünülürken, Peirce'nin mantığının dili sınırlandırdığı görülür.⁴¹ Çünkü eylem, yaşamın ortaklığını kuran ve sürdüren şeyse eğer, araçsal olmadan önce "iletişimseldir". Bu nedenle, "tasımlarla düşünebiliriz" ama "diyalog yürütemeyiz". "Bir tartışmada kanıtlar sunmak için tasımsal akıl yürütemeyim, fakat bir başkasıyla tasımsal tartışmam". Bu nedenle "araçsal eylem dizgesinde" içerilen "dil kullanımı monolojiktir".⁴² Habermas'a göre, Peirce'nin bu eksikliğini Dilthey, "yaşama deneyimi" kavramıyla gidermiştir.⁴³ Gerçekten de Dilthey'in başarısı, kültür bilimleri açısından önemli görünse de aslında eleştirel sosyal bilimlerin kuruluşuna giden yolu açmıştır. Çünkü "yaşama deneyiminin" dayandığı iletişim, yani diyalogik dil kullanımı, öznel alanın kuruluşunu sağladığı gibi, dil dışı unsurları da yaşam deneyimine konu ederek, onları sosyal bilimlerinin nesnesine dönüştürür. Sosyal bilimlerin, yalnızca rasyonel eylemleri değil irrasyonel eylemleri de konu etmesi, eleştireliliğin koşuludur. "Eylemin rasyonelliği", onu yönlendiren bilginin eleştirel olarak temellendirilmesinde yatar. Rasyonelliğin amacı, iletişimsel anlaşmaysa eğer,⁴⁴ eleştirel bir sosyal bilim, rasyonel bir eylemin kaynağını sorguladığı gibi, irrasyonel bir eylemin kökenindeki ideolojik dil kullanımını da çözer.

⁴⁰ Habermas, 1972, ss.91-112.

⁴¹ A.g.e., ss.113-139.

⁴² A.g.e., s.137.

⁴³ A.g.e., ss.140-146.

⁴⁴ Habermas, 1984, ss.8-10.

Sosyal bilimlerin konusu olan “toplumsal eylem, ilkin, gelenek ve pratik sorunlara yanıtlar arayan olağan dilsel iletişiminin içinde kapsadığı yer dolayımında, ortak bir aktivitedir”.⁴⁵ Dilthey’in olağan gündelik dilin önemine vurgusu, “iletişimsel eylemin” olanağını ortaya koymak niyetindeki Habermas için önemlidir. Bilim ve toplum sorunu arasındaki ilgi konusunda kendisine bulduğu yer, Dilthey’in düşüncesinin izlerini taşır. Bu konuda öncelikle Adorno’nun düşünceleriyle hesaplaşan Habermas, Adorno’nun toplumu, “organik bir sistem” olarak kavramasına karşı çıkar. Habermas, öncelikle “sistem” ile “organik bütünlük” arasında bir ayrım yapmak gerektiğini işaret eder. Sistem kavramı, deneysel bir teorinin kavramıdır ve “sosyal davranışlar” arasındaki biçimsel bağı tanımlar. Oysa “organik bütünlük” bunun ötesinde olan içsel bağı tanımlar.⁴⁶ Bu ayrım, Habermas’ı aynı zamanda iki farklı sosyal bilim analizi için zorlar. Bu bilimlerden ilki nesnesini “sistem” kavramına dayanarak, analitik bir açıdan ele alır. Bu konuda pozitivizm eleştirisi yapan Habermas, diyalektik teorinin bile, toplumsal eylemler arasındaki biçimsel bağa odaklanırken pozitivizmin tuzağına düştüğünü ima eder. Diyalektik temelli olan diğer sosyal bilim, “organik bir bütünlük” olarak kabul ettiği toplumu, bu tuzağa saplanmış biçimde inceler. Yine de diyalektik temelli bir sosyal bilimin, deneysel bir sosyal bilimi aştığı yer, eleştirel bir sosyal bilimin de işaretini verir.

Deneysel bir sosyal bilim, toplumsal ilişkileri yansıttığına inandığı bir teoriyle “sosyal bir davranışın” tarifini yaparken, “teori ile gerçeklik ilişkisi” konusunda peşin hükümlüdür. Diğer bir deyişle, dayandığı teoriye ilişkin bir sosyal olgu arar. Teorinin önceliğini varsayan bu durum, toplumsal gerçekliğe müdahale yolu açar. Bu nedenle teorinin beraberinde getirdiği, “toplumsal yasaların” uygulanabilirliği, deneysel bir sosyal bilimin odağıdır.⁴⁷ Diyalektik bir sosyal bilimse, böylesi bir peşin hükümlülüğe sahip olmadığı gibi, gerçeğin teoriye uydurulmasını değil, teorinin gerçeğe uymasını amaçlar. Bu, teorinin nesnesiyle olan ilişkisini işaret eder. Bu ilişkinin değişimi, teori ile deney arasındaki ilişkiyi de değiştirir.⁴⁸ Bu değişim, bir teorinin deneysel içeriği elde etme biçimine işaret eder. Analitik teori, olayların her an yeniden yakalanabilir koşullarda yeniden oluşturulmasına ve tesadüfen seçilmiş olan öznelerin katılımını olanaklı kılan deneye dayanır. Deneyin böylesi bir biçimini uygun görmeyen diyalektik teori, olayların tekilliğine odaklanır. Olayların tekilliğini, metodolojik kurallara dayalı bir

⁴⁵ Habermas, J. *On the Logic of the Social Sciences*. (Shierry Weber Nicholzen, Jerry A. Stark, Çev.). Polity Press, Cambridge: 1988, s.20.

⁴⁶ Habermas, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. (Mustafa Tüzel, Çev.). Kabcacı Yayınları, İstanbul: 1998, ss.19-30.

⁴⁷ A.g.e., ss.33-49.

⁴⁸ A.g.e., s.23.

deney bağlamında dikkate alan diyalektik teori, bu kuralları öznenin etkin olduğu karşılaştırmalı yönetime göre belirler.⁴⁹ Diyalektik temelli bir teorinin bu bakımdan en güzel örneği, Adorno'nun önsöz olarak uzunca bir değerlendirme yazdığı, *otoriteryan kişilik* araştırmasıdır.

Sosyal bilim söz konusu olduğunda, teorinin gerçekliğe uyması beklenir. Bu nedenle diyalektik temelli bir sosyal bilime yakın duran Habermas, böylesi bir teorinin oluşturulma biçimini, Dilthey'in hermeneutiğini ve Adorno'nun düşüncelerini birleştiren bir yöntem olarak kurgular. Habermas'ın kabul ettiği şey, yaşama deneyiminin, tarihsel-toplumsal gerçekliği kurması gibi, bu gerçekliğe yönelen sosyal bilimlerin teorilerini oluşturma biçimini de ifade ettiği'dir. Yaşam deneyimiye, ortak bir dil kullanımını gerektiren iletişimsel bir eylemdir ve bu dil kullanımı hermeneutik anlamayı içerir.⁵⁰ Bir sosyal bilimin eleştirel olması, öncelikle kendi teorisinin aydınlatılmasıysa eğer, bu aynı zamanda teorinin dayandığı gerçekliğin de eleştirisidir. Her iki durumda bu eleştiri, hem teorinin hem de gerçekliğin kaynağında bulunan "iletişimsel dil kullanımının aydınlatılmasıdır". Çünkü tarihsel-toplumsal gerçeklikteki çarpıklık, iletişimsel dil kullanımının, ideolojik tahribatında kendisini gösterir. Bu konuda Gadamer ve Freud'a önem veren Habermas, böylece Eleştirel Teori'yi, hermeneutik ve psikanaliz ile tam anlamıyla uzlaştırır.⁵¹

Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi, bilinç ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda fenomenolojik varsayımlara sahiptir ve ideoloji eleştirisi de bu varsayımlar altında şekillenir.⁵² Bu varsayımlar, ortak bir anlayışı amaçlayan dil kullanımını da içerir. Yaşam deneyiminin ortak bir dil kullanımını gerektirmesi Dilthey'in; bu dil kullanımının ortak bir anlayışı amaçlaması Gadamer'in düşüncesidir. Bu nedenle, Habermas'ın "iletişimsel eylem teorisi" ve "ideoloji eleştirisi" fikirlerinin hermeneutik bir boyutu vardır. İletişimsel eylemin bağlamı içerisinde, anlama, tarafların ortak bir anlayışa ulaşmasıdır. Habermas'ın "mutabakat" dediği bu ortaklık, tarihsel-toplumsal gerçekliğin kurucusu olan iletişimsel eylemidir ve "tarafları birbirlerinin iddialarının doğru olabileceğini karşılıklı olarak kabul ettiğinde, kesintiye uğramaksızın devam eder".⁵³ İşte Habermas için bu iletişimsel eylemin teorisi, "Eleştirel Teori'nin normatif temellerini aydınlatır". Diğer bir deyişle, eleştirel bir sosyal bilimi olanaklı kılar. Bu bakımdan Habermas için iletişimsel eylem teorisi, sadece mevcut toplumsal düzenin ideolojik

⁴⁹ A.g.e., ss.27-29.

⁵⁰ Habermas, 1972, s.164.

⁵¹ Ricoeur, 1990.

⁵² Habermas, 1972, s.62.

⁵³ Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1979, ss.3-4.

eleştirisini amaçlamaz, aynı zamanda onu kuran dil kullanımının da eleştirisini içerdiğinden, tarihsel materyalizmin alternatifi niteliğinde olduğu gibi, onu aşan bir boyuta da sahiptir.⁵⁴

İletişimsel eylem, yaşama dünyası kavramına dayanır.⁵⁵ Tarihsel-toplumsal gerçekliği işaret eden bu kavram, bireylerin her zaman bir “yaşam dünyası ufku” hareket ettiklerini ve onun dışına çıkamadıklarını ima eder.⁵⁶ Bu ufku dilsel olduğunu düşünen Gadamer, “dilin evrenselliği” ilkesinden hareketle, yaşam dünyasına yönelik bir eleştirinin bile yaşam dünyasının sınırları içinde kalarak yapıldığını düşünür. Hermeneutik bilinç, özneleri dilsel bir ufku sınırları içinde “kaynaştırır” bir bilinçse eğer, bu bilinç öncelikle bir öz-anlamayı gerektirir.⁵⁷ Habermas için Gadamer’in hermeneutik bilinci, öz-bilincin zorluklarıyla ilişkilendirmesi dikkate değer bir başarıdır.⁵⁸ Ancak hermeneutik bilincin kendine yönelik eleştirisi, içinde hareket ettiği dilsel sınırlara ilişkin bir refleksiyonu içermelidir. İşte Habermas için Gadamer’in eksikliğini, bu durum ifade eder. Çünkü eleştiri, “bir özgürleşme ilgisile” gerçekleşir. Dilsel sınırlara yönelik bir eleştiri, o sınırlardan bağımsızlaşarak yapılmadığı ölçüde sınırın kendisini meşrulaştırmaktan öte bir işlevi gerçekleştirmez. Dilin sınırları, “toplumsal emek ve politik iktidarla ilişkisinde” kavrandığında”, bu dilin ideolojik olabileceği görülür.⁵⁹ Bu nedenle Habermas, eleştirinin, dilin sınırlarını sadece aydınlatmasını değil, aynı zamanda özneyi bu sınırlardan özgürleştirilmesi de gerektirdiğini düşünür. Kendi sınırlarından özgürleşmeyi başaran bir eleştiri, gerçek anlamda bir eleştiri olabilir. Hermeneutik bilinç böylesi bir eleştirini koşullarına sahiptir. Çünkü hermeneutik bilincin dil modeli, Habermas’ın ifadesiyle “iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir iletişim aracı olarak varsayar”. Bu bilinçle, taraflar kendi dilsel ufuklarının dışına çıkarak, “eş zamanlı bir şekilde nesnel, toplumsal ve öznel dünyadaki şeylere göndermede bulunurlar”.⁶⁰

Hermeneutik bilincin eleştirisi, kendi sınırlarına dair bir farkındalığı gerektiriyorsa eğer, bu sınırların dışına çıkıp özgürleşebilmelidir. Bunun için

⁵⁴ Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1987, ss.396-398.

⁵⁵ A.g.e., s.19.

⁵⁶ A.g.e., s.126.

⁵⁷ Gadamer, H., G. *Truth and Method*, (Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, Çev.). The Continuum, New York: 1989.

⁵⁸ Habermas, J. “A Review of Gadamer’s *Truth and Method*”. (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990, s.230.

⁵⁹ Habermas, 1988, s.187.

⁶⁰ Habermas, 1984, s.95.

de öncelikle, dilsel sınırların bilinçdışı unsurlar taşıdığı kabul edilmelidir. Bu noktada Freud'u önemseyen Habermas, psikanalizi, bireyin kendisini dilsel sınırlarından özgürleştiren bir eleştiri olarak kabul eder ve iletişimsel eylem teorisinin yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirir.⁶¹ Çünkü Freud'un "benlik yorumu", iletişimsel bir analizdir ve bireyin, self-refleksiyon aracılığıyla, kendi eylemlerinin dilsel sınırlarının ötesine geçerek kendi kendisiyle yüzleşmesini amaçlar.⁶² Freud'un sunduğu yorum prosedürü, ideolojik dil kullanımını, daha açık bir deyişle, bireyin kendi başına yüzleşemediği, bir gerçekliği analiz eden bir modeldir⁶³ ve bu nedenle Habermas için önemlidir.⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında Habermas'ın psikanalize, metodolojik bir ilgi duyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁶⁵ Çünkü psikanaliz, dilsel iletişimi, "toplumsal ilişkiler içinde bir şekilde deforme olmuş, bireyi özgürleştirmek için kullanır".⁶⁶ Birey eylemlerinin arkasındaki bilinçdışı unsurları bilince yükselterek, ideolojik sınırlardan özgürleşebilir. İşte eleştirinin, aynı zamanda bir özgürleşmeyi de beraberinde getirmesi, eleştirinin bir koşulu olarak sosyal bilimlerde taşınmalıdır. Eleştirel bir sosyal bilim, dayandığı teoriyle yüzleşirken, onun yansıttığı gerçeklikle yüzleşmelidir. Böylesi bir yüzleşme, gerçeklikteki ideolojik sınırlardan ya da bozulmalardan bağımsızlaşmayı da ihmal etmemelidir.

Sonuç

Kant'ın düşüncesiyle özdeşleştirilen eleştiri fikri, "bir şeyin farkına varmak", "sınır üzerine düşünmek" biçiminde özetlenir. "Düşünmenin kendi sınırı üzerine düşünmesi" biçiminde ifade edilen Kantçı refleksiyon, eleştirel düşünmenin temelindeki epistemolojinin de kökenidir. Eleştirel bir toplum teorisi ortaya koyarken, Frankfurt Okulu düşünürlerinin, bu kökenden hareket etmeleri boşuna değildir. Kantçı bir bilgi eleştirisini, Marksist bir toplum eleştirisine dönüştüren Frankfurt Okulu düşünürleri, bir sosyal bilimin eleştirel olma koşullarını, klasik epistemolojinin ötesine taşırlar.

⁶¹ Habermas, 1972, ss.214-245.

⁶² Freud, S. *Psikanalize Giriş Dersleri*. (Selçuk Budak, Çev.). Öteki Yayınevi, İstanbul: 2006.

⁶³ Freud, S. *The Interpretation of Dreams*. Trans. (James Strachey, Çev.). Basic Books, New York: 2010.

⁶⁴ Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Critique of Ideology*. (Jonh B. Thompson, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.:298-334. State University of New York Press, Albany: 1990, s.318.

⁶⁵ Held, D. *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. Hutchinson, London: 1980, s.252.

⁶⁶ Çiğdem, A. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Vadi Yayınları, Ankara: 1997, s.90.

Çünkü epistemolojinin temel bir sorunu olan özne-nesne ilişkisi, doğa bilimleri gibi alanlarda sorun olmazken; tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelen sosyal bilimlerde, nesnellik problemi yaratır. Sosyal bilimlerin dayandığı epistemolojide, öznenin nesneye yönelmesi, kendine ve kendi yaptıklarına dönüşüdür. Bu nedenle sosyal bilimlerin bilgisi, öznenin tarihsel varoluş koşullar tarafından belirlenir. Böylesi bir bilginin eleştirisi, öznenin tarihsel koşullarının eleştirisidir. Yine bu nedenle, sosyal bilimler için eleştirinin, özneye bir şey katması beklenir. Özne yalnızca izleyici olmadığında, sosyal bilimlerin dayandığı teorinin eleştirisi, öznenin bilgi kurucu yetisinin eleştirisidir. Bu eleştirinin kökeni Kant olsa da, böylesi bir eleştiriyi gerçekleştirecek bir sosyal bilimin Kant'ı aşması gerekir. Çünkü öznenin bilgi kurucu yetisi, saf bir yeti değil, tarihsel-toplumsal koşullar tarafından belirlenir. Bu nedenle bilgi eleştirisi, toplum eleştirisini beraberinde getirir. Frankfurt Okulu düşünürleri, bu düşünceleriyle, Kant'ın eleştiri fikrini aşmış olsa da, bir sosyal bilimin eleştirel olma olanaklarını Marksist sınırlara hapsedmiştir. Eleştirel olmak konusunda sosyal bilimler için bu sınırları aşan kişi de Habermas'dır.

Eleştiri, düşünmenin kendi üzerine düşünerek, kendi sınırının farkına varmasıysa eğer, bunun, sınırlar içinde mi yoksa dışından mı yapıldığı önemli bir sorundur. Düşünmenin sınırı, toplumsal koşullarla belirleniyorsa eğer, öncelikle bu koşullara yönelik bir eleştiriyi öne çıkaran Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirinin bu sınırların içinde yapılacağını kabul ederler. Oysa Habermas, eleştirinin sadece bir farkındalık yaratan bir analiz olmadığını, aynı zamanda bir özgürleşmeyi gerektirdiğini ve bu nedenle eleştirinin sınırların ötesinde yapılması gerektiğini düşünür. Diyalektik temelli bir sosyal bilime yakında dursa da Habermas, bu düşüncesiyle, bilgi eleştirisinin, bir toplum eleştirisine dönüşmesinin koşullarını bize gösterir. Peirce, Dilthey, Gadamer ve Freud'un düşüncelerini harmanlayan Habermas, toplumsal koşulların bilince etkisinin, dilsel olduğunu kabul eder ve özne ile nesne arasındaki ilişkinin bilgi kurucu ilgiler tarafından yönlendirildiğini bize gösterir.

Bilgi, gerçekliğin dilsel ifadesidir. Bu nedenle bir sosyal bilim, eleştirel olacaksa eğer, toplumsal gerçekliği kuran ve onu ifade eden dilin eleştirisi olmalıdır. Toplumsal gerçekliği kuran dil, iletişimsel bir dildir. Toplumsal yapının çarpıklığı, dilin ideolojik kullanımında ifade bulur ve bu kullanım, öznenin bilme sürecini etkiler. Bu nedenle bilginin eleştirisi, öznenin kendi bilgi sürecinin eleştirisiyse eğer, bu ideoloji eleştirisine ve toplum eleştirisine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin, eleştirel toplum teorisinin devamı olduğunun söylemek hiç yanlış değildir. Eleştirel toplum teorisinin Marksist dürtülerini reddetmeyen Habermas, eleştirinin dilsel ve özgürleştirici koşullarına odaklanarak,

ELEŖTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE
Erdal İSBİR

eleŖtirel bir sosyal bilimin koŖullarını, Marksist sınırların ötesine taŖır. KuŖkusuz Habermas'ın eleŖtiriyi, ideolojik bir dil kullanımıyla ilişkilendirmesi, bazı soruları beraberinde getirmektedir. Belki de en önemli zorluk, toplum sorununu, birey sorununa indirgemiŖ olmasıdır. Bu konudaki katı tutumu, kendisini, Frankfurt Okulu'nun düşünce çizgisinden çıkarır ve kendisi de bunu kabul eder. Ancak eleŖtirel bir sosyal bilimin, dayandığı teorinin epistemolojik koŖullarını ortaya koymasındaki başarısı da yadsınamaz. KuŖkusuz bu başarının en önemli sonucu da sosyal bilimlerin bilgisi için nesnellik sorununun yanıt bulmuŖ olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Adorno, T., W. "Husserl and the Problem of Idealism". *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), (ss. 5-18). The Journal of Philosophy Inc., New York: 1940.
- Adorno, T., W. "The Culture Industry". *Selected Essays on Mass Culture*. (J.M. Bernstein, Ed.). Routledge, London, New York: 1991.
- Adorno, T., W. *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. (E. N. F. Jephcott, Çev.). Verso, London, New York: 2005.
- Benjamin, W. *Selected Writings Volume 1 1913-1926*. (Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Ed.). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 2002.
- Busacchi, V. *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer, Switzerland: 2016.
- Çiğdem, A. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Vadi Yayınları, Ankara: 1997.
- Freud, S. *Psikanalize Giriş Dersleri*. (Selçuk Budak, Çev.). Öteki Yayınevi, İstanbul: 2006.
- Freud, S. *The Interpretation of Dreams*. Trans. (James Strachey, Çev.). Basic Books, New York: 2010.
- Gadamer, H., G. *Truth and Method*, (Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, Çev.). The Continuum, New York: 1989.
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*. (Jeremy J. Shapiro, Çev.). Beacon Press, Boston:1972.
- Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1979.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 1*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1984.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1987.
- Habermas, J. *On the Logic of the Social Sciences*. (Shierry Weber Nicholzen, Jerry A. Stark, Çev.). Polity Press, Cambridge: 1988.
- Habermas, J. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*". (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990.
- Habermas, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. (Mustafa Tüzel, Çev.). Kabalıcı Yayınları, İstanbul: 1998.
- Held, D. *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. Hutchinson, London: 1980.

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE

Erdal İSBİR

Horkheimer, M. *Critical Theory Selected Essays*. (Matthew J. O'Connell). The Continuum Publishing, New York: 1989.

Horkheimer, M. *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*. (Hunter F., Kramer M. S., Torpey J., Çev.). MIT Press, Massachusetts: 1993.

Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. Continuum, London, New York: 2004.

How, A. *Critical Theory*. Palgrave Macmillan, New York: 2003.

Kant, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. (Gary Hatfield, Çev., Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York: 2004.

Marcuse, H. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. Routledge&Kegan Paul Ltd., USA: 1955.

Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. (Richard Wolin, John Abromeit, Ed.). University of Nebraska Press, Lincoln, London: 2005.

Novalis. *Fichte Studies*. (Jane Kneller, Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne: 2003.

Ricoeur, P. *Hermeneutics an the Critique of Ideology*. (Jonh B. Thompson, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.:298-334. State University of New York Press, Albany: 1990.

Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. The Continuum, New York: 2010.

White, K., S. "Reason, Modernity and Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). ss.: 3-16. Cambridge University Press, New York: 1995.