

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ELEŞTİRİ, ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLGI VE DENEYİM: HORKHEIMER,
HABERMAS VE BENJAMİN ÜZERİNDEN FELSEFİ BİR OKUMA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hüseyin Metin TOKER

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

TEMMUZ 2022

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ELEŞTİRİ, ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLĞİ VE DENEYİM: HORKHEIMER,
HABERMAS VE BENJAMİN ÜZERİNDEN FELSEFİ BİR OKUMA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hüseyin Metin TOKER

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

TEMMUZ 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı(Dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Hüseyin Metin TOKER

İmzası

Annem Hamide DOGAN'a ve Babam Mehmet TOKER'in anısına...

ELEŞTİRİ, ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLGI VE DENEYİM: HORKHEIMER, HABERMAS VE BENJAMIN ÜZERİNDEN FELSEFİ BİR OKUMA

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Max Horkheimer, Jürgen Habermas ve Walter Benjamin'in çeşitli eserleri arasındaki teorik sürekliliği ve dönüşümü temalaştırmaktır. Bu doğrultuda, ilk olarak Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı eserindeki eleştiri kavrayışı içkin eleştiri ve düşünümsel epistemoloji aracılığıyla serimlenecektir. Burada, söz konusu eleştiri kavrayışının ideoloji eleştirisi için sunduğu özgürleştirici motiflere odaklanılacaktır. İkinci olarak, ilk bölümde inşa edilen teorik çerçevenin Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri* adlı eserinde merkezi bir boyut kazanan özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasıyla sürekliliği merkeze alınacaktır. Burada aynı zamanda teorinin kapsamında açığa çıkan bir dönüşüm olarak Habermas'ın iletişim ve diyalog önerisi belirginleştirilecektir. Üçüncü olarak, Habermas'ın iletişim teorisinin anlatı eleştirisine uzanan boyutunu Benjamin'in tarih tasarımı ve hikâye anlatımı önerisiyle ilişkili olarak yorumlamaya girişilecektir. Son olarak, üç düşünür arasında tesis edilmeye çalışılan süreklilik ve dönüşüm ilişkisini eleştiri, özgürleştirici ilgi ve deneyim kavramları çerçevesinde açık kılmak hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Özgürleştirici İlgi, Deneyim, Düşünüm, Öz-Düşünüm, İlgi, İdeoloji Eleştirisi.

**CRITIQUE, EMANCIPATORY INTEREST AND EXPERIENCE: A
PHILOSOPHICAL STUDY THROUGH HORKHEIMER, HABERMAS AND
BENJAMIN**

ABSTRACT

The aim of this study is to thematize the theoretical continuity and transformation between the various works of Max Horkheimer, Jürgen Habermas and Walter Benjamin. In this direction, first of all, Horkheimer's conception of critique in his work, "Traditional and Critical Theory", will be revealed through immanent critique and reflective epistemology. Here, we will focus on the emancipatory motives that this conception of critique offers for the critique of ideology. Secondly, the continuity of the theoretical framework constructed in the first chapter will be centered on Habermas' conceptualization of emancipatory interest, which has gained a central dimension in *Knowledge and Human Interests*. Here, at the same time, Habermas' communication and dialogue proposal will be clarified as a transformation that emerges within the scope of the theory. Thirdly, it will be attempted to interpret the extent of Habermas' theory of communication that extends to narrative critique in relation to Benjamin's notion of history and storytelling proposal. Finally, it is aimed to make clear the continuity and transformation relationship between three thinkers within the framework of the concepts of critique, emancipatory interest and experience.

Keywords: Critique, Emancipatory Interest, Experience, Reflection, Self-Reflection, Interest, Critique of Ideology.

TEŞEKKÜR

Bu alıőmanın her aşamasında teővik edici tutumuyla, değerli eleştiri ve önerileriyle yanımda olan ve birikimini her daim benimle paylaşarak zihnimde yeni ufuklar açılmasını sağlayan danıőman hocam Prof. Dr. Kurtul GÜLENCİ'e, jürimde bulunan ve bu çalıőmaya ilişkin yorumlarını sunan Prof. Dr. Güncel ÖNKAL'a ve Dr. Öğretim Üyesi Güçlü ATEŞOĞLU'na, desteklerini ve inançlarını bana her daim hissettiren Hüseyin DOGAN'a, ablam Elif KOCAAYAN'a ve ağabeyim D. Erdem TOKER'e en içten teőekkürlerimle...

Hüseyin Metin TOKER

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	ix
TEŞEKKÜR.....	xi
İÇİNDEKİLER.....	xiii
1. GİRİŞ.....	1
2. HORKHEIMER: İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ OLARAK ELEŞTİREL TEORİ ÖNERİSİ.....	5
2.1. “Geleneksel ve Eleştirel Teori”de Düşünümsel Epistemoloji ve İçkin Eleştiri.....	7
2.1.1. Kantçı Öz-Düşünümün Mirası.....	12
2.1.2. Hegel’in Soyutlama Eleştirisinden Temsilci Epistemoloji Eleştirisine.....	15
2.2. İdeoloji Eleştirisi ve Özgürleştirici İlgiler Olarak İçkin Eleştiri.....	21
2.2.1. İçkin Eleştiriye Yönelik Olası Eleştirilere Bir Yanıt Denemesi.....	26
3. HABERMAS: İLETİŞİMSEL BİR DÜŞÜNÜM TEORİSİ OLARAK ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLĞİ.....	33
3.1. Geleneksel Teori Eleştirisi Olarak Pozitivizm Eleştirisi.....	38
3.2. Teknik İlginin Metodolojisi: Peirce’ün Soruşturma Mantığı.....	42
3.3. Pratik İlgi: Dilthey’in Hermeneutik Teorisi.....	46
3.4. Akıl İlğisi: Kant ve Fichte.....	49
3.4.1. Kant: Antinomiler ve Çatışan İlğiler.....	52
3.4.1.1. Politik Düzlemde İlgi-Evrensellik Gerilimi: Kant ve Habermas Arasında Felsefi Bir Diyalog.....	55
3.4.2. Fichte: Akla Özgü Bir İlge Olarak İlgi.....	64
3.5. İdeoloji Eleştirisi Olarak Özgürleştirici İlgi: Psikanaliz ve Diyaloji.....	68
4. BENJAMİN: DENEYİM TEORİSİNİ İLETİŞİMSEL BİR DÜŞÜNÜM TEORİSİ OLARAK OKUMAK.....	73
4.1. Homojen Olmayan Bir Tarih Tasarımı ve Alternatif Bir Anlatı Modeli.....	75
4.2. Alternatif Tarih Anlatısını <i>İletişim</i> ve <i>Tanınma</i> Düzleminde Okumak.....	79
4.2.1. Egemen Tarih Anlatısını Kesintiye Uğratmak: Epik Tiyatro.....	82
4.3. Hikâye Anlatımı: Öz-Düşünüm ve İletişim.....	86
4.4. Hikâye Anlatımı ve Özgürleştirici İlgi.....	90
5. BİR SÜREKLİLİĞİN TEMALAŞTIRILMASI: ELEŞTİRİ, ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLĞİ VE DENEYİM.....	95
5.1. Epistemolojik Bir Süreklilik: Horkheimer ve Habermas’ta Öznenin Katılımcı Rolü.....	96
5.2. Eleştirel ve İletişimsel Birer Anlatı Modeli Olarak “Tarih Kavramı Üzerine” ve “Hikâye Anlatıcısı”.....	101
5.3. Düşünüm Teorisinin Sürekliliği ve Dönüşümü.....	107
5.3.1. Horkheimer ve Düşünümsel Epistemoloji.....	107

5.3.2. Habermas ve Düşünsel Epistemoloji.....	108
5.3.3. Benjamin’de Deneyim ve Düşünüm.....	108
6. SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA.....	115
ÖZGEÇMİŞ.....	123

1. GİRİŞ

Bu çalışmanın temel amacı Max Horkheimer, Jürgen Habermas ve Walter Benjamin'in belli eserleri arasındaki süreklilik ve dönüşüm ilişkisini eleştirel bir felsefi anlatı çerçevesinde temalaştırmaktır. Çalışma boyunca ilerlenecek çerçeve içinde bu düşünürleri birlikte düşünmeyi sağlayacak hareket noktası, Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin düşünce çizgisinde önemli bir yer tutan ve özgürlük idesi ile pratik olan arasındaki bağın tesis edilmesinde anahtar role sahip olan iki kavramdır: düşünüm (*reflection*) ve öz-düşünüm (*self-reflection*). Bu iki kavram - özellikle özgürlük idesi ile pratik olanın ilişkisini tesis etme noktasında - Aydınlanma düşüncesi ve Alman İdealizmi'nden günümüze kadarki tezahürlerinde hem "eleştiri"nin ana motifini hem de bu eleştirinin nesne edinme tarzının özgül bir formunu belirler. Böylece söz konusu iki kavrama dayanan eleştiri kavrayışı, çeşitli tarihsel uğraklarda geçirdiği dönüşüme rağmen temel olarak insanı kuşatan heteronomi durumunu aşmaya yönelik özgürleştirici çekirdekle karakterize olur. Bu özgürleştirici çekirdeğe tinselliğini veren, heteronomi durumundan otonomi durumuna geçiş noktasında ana motif olan ilgi (*interest*)¹ kavramıdır.

Düşünüm ve öz-düşünüm ile ilişkili olarak ele aldığımız ilgi, özetlediğimiz eksenle heteronomi durumundan özgürleşmeye yönelik bir motifi ifade etmesi bakımından uzun bir tarihe sahiptir.² Nitekim ilginin modern felsefe içindeki gelişim çizgisi takip edildiğinde, kavramın yirminci yüzyılda epistemolojik düzlemde yeniden

¹ Almanca'da *Interesse*, İngilizce'de *interest* olan bu kavram Türkçe'de hem *ilgi* hem de *çıkart* anlamına gelir. Bu kavramı çalışmanın seyrinde bağlama göre her iki anlamına da göndermeyle kullanacağız.

² Heteronomi durumundan özgürleşmeye yönelik ilginin köklerini Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Karl Marx'ın felsefi kavramsallaştırmalarında bulabiliriz. Dolayısıyla bu çalışmanın seyrinde, zikrettiğimiz filozofların ilgi kavramına ilişkin yaklaşımlarını gerekli durumlarda, ele aldığımız temayla ilişkili olarak tartışmaya açacağız. Ancak çalışmanın merkezine oturacak olan kavramlardan biri olarak ilgiyi, ideoloji eleştirisinin özellikle yirminci yüzyıl içinde kazandığı kendine özgü nitelikleriyle ilişkisinde sınırlandıracağız.

canlandırılan ideoloji eleştirisine yönelik teorik girişimlere kadar uzandığını görmek mümkündür. Bu teorik girişimin erken örneklerinden birini temsil eden Horkheimer'in 1937 tarihli "Geleneksel ve Eleştirel Teori"si düşünüm, öz-düşünüm ve ilgi kavramlarını özgül bir çerçevede ideoloji eleştirisi için hareket noktası olarak alır. Bu bakımdan söz konusu eser çalışmanın ilk bölümünün hareket noktasını oluşturacaktır.

Horkheimer "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de, toplumsal araştırma düzleminde, öznenin bilinç biçimini koşullayan toplumsal ve tarihsel öğelerin belirlenimini göz ardı eden birçok teorik yaklaşımı geleneksel teori kategorisi altında toplar. Düşünüre göre bu teorik kavrayışlar epistemolojik öncülleri bakımından, eş deyişle bilen özneyi salt gözlemci olarak konumlandırmak noktasında ortaklaşır. Bu ortaklığı oluşturan temel epistemolojik varsayımların politik düzlemdeki doğalcı içerimlerine dikkat çeken Horkheimer bu tür bir yaklaşımın düşünümsel bir epistemolojiyi esas almaması bakımından ideolojik olanın³ yeniden üretimine hizmet ettiğine ilişkin bir saptamada bulunur. Bunun kaynağında düşünüre göre düşünümsellikten yoksun teorik yaklaşımların kendi çıkış koşullarına ilişkin tarihsel bir farkındalığa sahip olmaması yatar. Bu saptamadan hareketle eleştirel teori önerisini sunan Horkheimer, ideolojik olandan özgürleşmeyi hedefleyen bir epistemolojik yaklaşımı, düşünümselliği ve içkin eleştiriyi esas alan bir teorik model üzerinden yeniden inşa etmeye girişir. Eleştirel teorinin kendine özgü niteliğini belirleyen temel iki unsur olarak düşünümsellik ve içkin eleştiri ve bunlara dayalı teorik açılım Horkheimer tarafından *eleştirel tutum* olarak ifade edilir. Bu doğrultuda çalışmanın ilk bölümünü, eleştirel tutumu belirleyen epistemolojik iddiaların ideolojik olandan özgürleşme noktasında bir ilgi yapısıyla şekillendiğine yönelik kabulden hareketle Horkheimer'in eleştirel teori önerisinin detaylı bir okumasına ayıracağız. Girişeceğimiz bu teorik soruşturma aracılığıyla, aynı zamanda çalışmanın ikinci bölümünde ele alacağımız Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri* adlı eserinin felsefi önerisine, eş deyişle *özgürleştirici ilgi* kavramsallaştırmasına bir zemin hazırlamayı amaçlıyoruz.

³ İdeolojiyle kastettiğimiz, Marksçı anlamıyla, toplumsal olanın yapısını ve koşullarını maskeleyen bir öge olarak "ideoloji" kavramsallaştırmasının özgül ifadesidir. İdeolojiye ilişkin çeşitli kavramsallaştırmaları karşılaştıran iki eser için bkz. Geuss, R. (2018). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. McLellan, D. (2009) *İdeoloji*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

İkinci bölümde çalışmanın merkezine alacağımız Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasıyla, yukarıda Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sine ilişkin sunduğumuz belirlemeleri de göz önünde bulundurarak epistemolojik düzlemde ilgi kavramsallaştırmasının daha belirgin bir ifadesini tartışmayı hedefliyoruz. Bu kapsamda özellikle Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri* adlı eserine yoğunlaşacağız. Habermas söz konusu eserinde Horkheimer tarafından eleştirel tutum olarak ifade edilen yönelimi Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin "akıl ilgisi" kavramsallaştırmasıyla yeniden ele alır. Düşünür bu kavramsallaştırmayı epistemolojik düzlemde daha sistematik bir hale getirir ve çeşitli teorik yaklaşımların her birinin bilme edimindeki yönelim çerçevesini "bilgi kurucu ilgiler" olarak belirler. Eser bu yönüyle hem temel felsefi önerisi olan "özgürleştirici ilgi"yi, düşünüm, öz-düşünüm ve ilgi kavramları çerçevesinde tartışmaya açar ve bu bakımdan Horkheimer'in "eleştirel tutum"uyla bir süreklilik oluşturur hem de bu teorik çerçeveden hareket eden ideoloji eleştirisi önerisine iletişimsel bir unsuru dâhil eder ve bu bakımdan da teorik olanı dönüşüme uğratar. Habermas burada, Sigmund Freud'un psikanalitik konuşma modelini esas alarak önerdiği iletişimsel modelle, ideoloji eleştirisini aynı zamanda diyalojik bir model üzerinden kavramamıza imkân verir. İdeoloji eleştirisinin dil ve iletişim çerçevesinde tartışmaya açılması, anlatı biçimleri ile ideoloji arasındaki ilişkiyi deşifre etmeye yönelik bir çabanın ilk adımlarından birini oluşturur. Bu adımla birlikte bilim teorisi ile anlatı eleştirisi arasında bir ilişki kurmamız mümkün hale gelir.

Çalışmanın üçüncü bölümünü, önerdiği iletişimsel ögeyle bilim teorisinden anlatı eleştirisine kadar geniş bir yelpaze sunan özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını Benjamin'in özellikle "Tarih Kavramı Üzerine", "Hikâye Anlatıcısı" ve epik tiyatro üzerine eserleriyle birlikte okumaya yönelik bir çabayla şekillendireceğiz. Bu alternatif okumayı geliştirmemizi mümkün kılacak unsur, Benjamin'in ilgili eserlerinin temelinde yatan iletişimsel boyut olacaktır. Burada aynı zamanda, söz konusu eserlerde açığa çıkan iletişimsel boyutun hangi bakımdan öz-düşünümsel bir ögeyle karakterize olduğunu merkezileştireceğiz. Böylece bir yandan Benjamin'in eserlerinde gelişen iletişimsel boyutu açığa çıkarmaya yönelirken diğer yandan Benjamin'in hikâye anlatımı önerisinin diyalojik bir model olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını ve bu yönüyle özgürleştirici ilginin bir ön-kavramsallaştırması olarak okunup okunamayacağını soruşturmaya çabalayacağız.

Çalışmanın dördüncü bölümünde, ilk üç bölümde ele alacağımız üç düşünür arasında tesis etmeye çalışacağımız süreklilik ve dönüşüm ilişkisini hangi bakımdan tartışmaya açtığımızı daha belirgin kılmaya yönelik bir girişimde bulunacağız. Burada aynı zamanda Eleştirel Teori'nin düşünce çizgisinde merkezileşen düşünüm teorisi ile Benjamin'de özel bir konum kazanan deneyim teorisi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmayı amaçlıyoruz. Böylece yukarıda ana hatlarıyla sunmuş olduğumuz felsefi içerikten yola çıkarak ele alacağımız düşünürler bağlamında bu çalışmanın ana başlığını oluşturan “eleştiri”, “özgürleştirici ilgi” ve “deneyim” kavramlarını bir arada okumamızı sağlayan temel hareket noktalarını açığa çıkarmayı hedefliyoruz.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise, yöneldiğimiz felsefi temalaştırmanın ve eleştirel anlatının, günümüz eleştiri kavramsallaştırmaları açısından nasıl bir alternatif sunduğuna ilişkin bazı saptamalarda bulunmaya ve bu saptamaları yorumlamaya çalışacağız.

2. HORKHEIMER: İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ OLARAK ELEŞTİREL TEORİ ÖNERİSİ

Eleştirel Teori'nin eleştiriyi yeniden yapılandırma projesi temelde iki motifle şekillenir: Birincisi, eleştiriyi somut tarihsel koşullarla ilişkisinde kavramsallaştırmak; ikincisi, ilkinine bağlı olarak eleştiriyi düşünümsel (*reflective*) ve içkin (*immanent*) olarak karakterize etmek. İki ögeye göndermeyle tanımladığımız bu eleştiri kavrayışının kaynağında, epistemolojik olanla tarihsel olan arasındaki kategorik bağlantı yatar. Böyle bir bağlantıyı çıkış noktası yapmak, belli bir epistemolojik modelden hareketle üretilmiş olan ideleri de tarihsel olarak okumak anlamına gelir ve bu bakımdan ideleri anlamak, aslında onları üreten tarihsel koşulları da anlamaya imkân verir. Benzer şekilde, tarihsel koşullara ilişkin bir bilinç geliştirmek de idelerin çıkış noktasını anlamamanın koşuludur. Eğer ideler tarihselse, o zaman onlar belli bir tarihsel bilinç biçiminin ürünü olarak mevcudiyet kazanır ve bu bakımdan bu ideleri üreten epistemolojik öncüllere tarihsellik kategorisinden hareketle yaklaşmak bilinç biçimlerine de tarihsellik kategorisinden hareketle yaklaşmayı içerir. Söz konusu yaklaşım, bilinç biçimlerinin doğal ya da mutlak olduğu kabulüne yönelik bir eleştiriye de imkân tanır. Eleştirel teori bu bakımdan doğal ya da mutlakmışçasına yansıtılan ideolojiden özgürleşmeye yönelik muhalif bir motif de taşır. Dolayısıyla bilinç biçimlerini üreten koşullara yönelik eleştiri, aynı zamanda bilinç biçimlerinin ürünü olan ideleri üreten koşullara da yönelik bir eleştiri haline gelir. Bu bakımdan özellikle erken Eleştirel Teori'nin eleştiri kavramını somut tarihsel koşullarla ilişkisinde anlaması, ideler ve bilinç biçimleriyle bağlantısında bir ideoloji eleştirisine imkân tanır. Özetlediğimiz kavrayışın epistemolojik sistemleştirmesi Max Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sinde cisimleşir.

"Geleneksel ve Eleştirel Teori" epistemoloji ve politika arasındaki ilişkiden hareket eden ve belli bir dönemselleştirmeyi aşan uzun erimli bir eser olarak çağdaş

epistemoloji ve politika felsefesi tartışmalarında, özellikle de Eleştirel Teori geleneği içinde halen alımlanmaya devam etmektedir. Bu alımlamanın altında yatan temel gerekçe, eserin teori, pratik, bilgi, ilgi, özne, nesne gibi kavramların ilişkilene tarzının politik içerimlerinde yoğunlaşmasıdır. Nitekim eserin bu ilişkilene tarzına dikkat çekmesi, aynı zamanda geleneksel teoriye yönelik eleştirisi için de bir hareket noktası oluşturur. Zira Horkheimer, yukarıda saydığımız öğelerin birbirleriyle ilgisinden ve ilişkisinden hareket etmeyen, aksine onların mevcudiyetlerini birbirlerinden bağımsız tarzda konumlandıran neredeyse tüm teorik kavrayışları geleneksel teori kavramsallaştırması altında toplar ve eleştiri nesnesi olarak ele alır. Epistemolojinin salt yöntemsal kavranışına yönelik bir eleştiri olarak “Geleneksel ve Eleştirel Teori” geleneksel teori ve eleştirel teori karşılaştırmasıyla aynı kapsam içinde eleştirel teorinin epistemolojisini karakterize eden düşünümelliğin bir önerisiyle şekillenir.

Düşünümsel epistemoloji, geleneksel teorinin aksine özne ve nesne arasındaki ilişkiyi, içkin bir kavrayıştan hareketle okur. Bu bağlantıdan hareket eden kavrayış, öznenin nesneye yönelimini, onun nesneden yansıyan belirlenimleri taşımasıyla ifade eder ve buna bağlı olarak nesnenin de öznenin etkinliği aracılığıyla dönüşüme açık olduğunu iddia eder. Nesnesinden aldığı belirenimle yine nesnesine yönelen özne, bu yolla nesnesi üzerinde düşünürken kendi konumuna ilişkin nesnel bir bilinç taşır. Dolayısıyla düşünümsel epistemolojide özne, temsilini nesneye dışsal bir şekilde dayatan bir özne değildir; aksine içeriğini nesnel olandan alan ve bu içerik aracılığıyla yine söz konusu nesne üzerinde düşünen bir öznedir. Öznenin, ya da teorik düzlemde teorisyenin, düşünümsel epistemoloji aracılığıyla kendi düşünme tarzını belirleyen toplumsal ve tarihsel koşullara ilişkin bir bilinç taşıması, aynı zamanda bu koşulların doğal olmadığına ilişkin bir bilinç taşımasını ifade eder. O halde bir toplum teorisi olma iddiası taşıyan eleştirel teori, toplumsal koşulları nesne edindiğinde, söz konusu toplumsal koşullara yönelen teorinin ve teorisyenin perspektifinin, yine belli toplumsal koşullarca şekillendiğinin farkındadır. İdeler ve nesnelere arasındaki kategorik bağlantıdan hareket eden bu yaklaşım, aynı zamanda kendi mevcudiyetinin üzerine dönmesi ve bu yolla mevcudiyetini üreten koşullar üzerine düşünmesi aracılığıyla nesnesini dönüştürme imkânına ilişkin bir farkındalıkla karakterize olur. Bu, aynı zamanda normatif olanın teorinin nesnesine içkin olmasıyla ilgilidir.

Çalışmanın bu bölümünde Horkheimer'in geleneksel teori eleştirisini içkin eleştiri ekseninde açıklamayı deneyeceğiz. Bu doğrultuda ilk olarak yukarıdaki belirlemeler üzerinden Eleştirel Teori'nin düşünümsel epistemolojisini detaylandırmaya ve bu epistemolojinin politik içerimlerini tartışmaya girişeceğiz (2.1.). İkinci olarak Eleştirel Teori'nin içkin eleştirisinin ideolojik olandan özgürleşme noktasında nasıl bir bakış geliştirdiğini merkezileştireceğiz (2.2.) ve içkin eleştirinin ideoloji eleştirisi iddiasına yönelik olası eleştirileri tartışacağız (2.2.1.). Son olarak çalışmanın ikinci bölümünde merkeze alacağımız Jürgen Habermas'ın *özgürleştirici ilgi* kavramsallaştırmasıyla kuracağımız ilişkiye bir zemin hazırlamayı deneyeceğiz.

2.1. “Geleneksel ve Eleştirel Teori”de Düşünümsel Epistemoloji ve İçkin Eleştiri

“Geleneksel ve Eleştirel Teori”nin temel problemlerinden birini özlü bir şekilde ifade eden ve eserin neredeyse bütün savlarına eşlik eden kısa bir formülasyonla başlamak, eserde önerilen düşünümsel epistemolojinin yapısına ve işleyiş tarzına yaklaşmak bakımından elverişli olabilir: Geleneksel teori, nesnesini özneye dışsal bir şey olarak konumlandırırken nasıl olur da bir nesnellik iddiasında bulunabilir? Bu problem, kuşkusuz geleneksel teori ve eleştirel teorinin nesnellüğün içeriğine ilişkin belirlemelerindeki farkta açığa çıkar. Bu fark aynı zamanda epistemolojinin salt yöntemsel olduğuna ilişkin ve epistemolojinin belli politik içerimleri olduğuna ilişkin iki ayrı konumlanışa da işaret eder. Her iki konum da bulunduğu perspektiften hareketle özne-nesne, teori-pratik ve bilgi-ilgi gibi öğelerin ilişkilene biçimini kendine özgü bir tarzda değerlendirir. İlk konuma göre, nesne değer yüklü değildir ve benzer şekilde özne de nesnesine yaklaşırken değer içerikli bir yargı taşımaz. Böyle bir yaklaşımda teori, hem belli bir ilgi taşıdığını iddia etmez hem de bilgi nesnesine içkin bir tarzda yönelmez. İkinci konuma göre, özne ve nesne ilişkisi içkin bir tarzda kavranır ve bu iki öge değer yüklü yapılarıyla birbirini belirler. Böyle bir yaklaşımda ise teori, nesnesine belli bir ilgiyle yönelir ve bu ilgi, niteliğini bilgi nesnesinin içerdiği tarihsel ve toplumsal koşullar üzerinden kazanır. “Geleneksel ve Eleştirel Teori” ikinci konumdan hareketle ilk konumun bir eleştirisini sunar.

Eleştirel Teori'nin geleneksel teoriye yönelik eleştirisinin temel gerekçesi, geleneksel teorinin en belirgin yönü olarak epistemolojik belirlemelerin değer yüklü yapısını göz ardı etmesi ve nesneyi değerlerden yalıtılmış bir olgular toplamı olarak

kavramasıdır. Burada, yukarıda işaret ettiğimiz problem başka bir tarzda bir kez daha belirir: Dünya değerlerden yalıtılmış olgular toplamından ibaretse, değerleri ve toplumu kuşatan anlam dünyasını nesne edindiğimizde, onu hangi gönderimle açıklayabiliriz?

Bu soruya yanıt verebilmek için esere tekrar dönelim. “Geleneksel ve Eleştirel Teori”de geleneksel teorinin bir toplum teorisi olma iddiası taşıdığında epistemolojik öncülleri aracılığıyla, toplumsal olanı oluşturan unsurları doğal birer olgu olarak okumaya eğilimli hale geldiğine ilişkin bir dizi iddia vardır. Bu eğilimin riskli içerimlerini eserin ilk cümlelerindeki saptamalardan hareketle açabiliriz.

“Geleneksel ve Eleştirel Teori”, daha sonra toplumu nesne edinen geleneksel teori olarak kavramsallaştırılacak olan yaygın teori kavrayışına ilişkin kısa bir saptamayla başlar. Bu saptama, yaygın teori kavrayışında deneyim ile teori arasında bir çelişki açığa çıktığında bunlardan birinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine ilişkin kabulün eleştirisiyle şekillenir.⁴ Bu kabulün eleştirisi, söz konusu teorinin yapısına ilişkin bir saptama daha yapmamıza imkân tanır: Eğer yaygın teori kavrayışında deneyim ve nesnesi arasındaki çelişki, bu iki unsurdan birinin yeniden gözden geçirilmesini gerektiriyorsa, o zaman teori ve nesnesi arasındaki ilişki içkin bir tarzda tesis edilmez. Teorinin nesnesine dışsal bir tarzda tesis edilmesi, nesnenin öznesinden bağımsız yapısını ima etmesi bakımından öznenin düşünme ve bilgi edinme tarzını da belirler. O halde özne ile nesnesi arasındaki mesafeyle karakterize olan bu teorik kavrayış aynı zamanda teorisyenin nesnesine müdahale etme imkânına sahip olmadığı anlamına gelir.⁵ Bu argüman, bize söz konusu problemin bir diğer katmanını, eş deyişle yaygın teori kavrayışının bir toplum teorisi olmaya giriştiğinde epistemolojik öncülleri bakımından barındırdığı politik içerimlerine ilişkin katmanı açar.

⁴ Horkheimer, M. (2002). “Traditional and Critical Theory,” *Critical Theory: Selected Essays* (s. 188) içinde. Çev. Matthew J. O’Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). “Geleneksel ve Eleştirel Kuram,” *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s.339) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Bu çalışmada hem İngilizce hem de Türkçe çevirilerinden takip edilen eserlerde İngilizce çeviriler esas alınmıştır ve aynı zamanda söz konusu eserlerin Türkçe çevirileri dipnotlarda ve kaynakçada belirtilmiştir.

⁵ A.g.e., s. 229, Türkçesi: A.g.e., s. 375.

Toplumu nesne edinme iddiası taşıyan yaygın teori kavrayışı Horkheimer tarafından geleneksel teori olarak kavramsallaştırılır ve bu teorik yaklaşım epistemolojik öncüllerinin yapısı bakımından nesnesini, eş deyişle toplumsal olanı, öznenin perspektifinden müdahale edilemez bir olgu olarak okumaya eğilimli hale gelir. Açıktır ki bunun temelinde, yukarıda ifade etmiş olduğumuz problem, eş deyişle teori ile nesnesi arasındaki mesafe yatar. Özne ve nesne arasındaki mesafenin varlığında öznenin nesnesine herhangi bir müdahalesi söz konusu olmadığından, böyle bir tasarımda özne salt gözlemci olarak konumlanır. Dolayısıyla geleneksel teorinin teorisyonu salt gözlemci bir özne olarak toplumu nesne edindiğinde hem toplumsal olana yönelik herhangi bir müdahalede bulunamaz hem de mevcut toplumsal durumu doğal bir olgu gibi okuyabilir. Başka bir deyişle, bu perspektiften hareketle toplumsal olan doğal olana indirgenildiğinde ve onu kuşatan toplumsal ve tarihsel koşullardan yalıtıldığında dönüştürülemez bir nedensellik içinde izah edilebilir. Bunun altında yatan şey, geleneksel teorinin epistemolojik öncüllerinin bir uzantısı olarak doğalcılığa yönelik içerimidir. Doğalcı anlayışa uzanan bu içerim, düşünce-varlık, özne-nesne ve olgu-değer gibi öğeleri doğal ikilikler olarak tasarlar ve bu ikiliği aşmak amacıyla bunlardan birini diğerine indirgemeye yönelir.⁶ Bu indirgemenin teorik formülasyonunu Horkheimer'in ifadeleri üzerinden takip edebiliriz:

“Deneyin, olguları hâlihazırda kabul edilen teoriye uyacak şekilde tesis etme ile ilgili bilimsel rolü vardır. Olgusal madde veya konu dışarıdan sağlanır; bilim, formülasyonunu insanların bilgiyi diledikleri gibi kullanabilmeleri için açık ve kavranabilir terimlerle seçer. Olgusal bilginin alınlanması, dönüştürülmesi ve rasyonelleştirilmesi (...) bilim insanının özel kendiliğindenlik [spontaneity] biçimidir. Düşünce ile varlığın, anlama yetisi ile algılamanın ikiliği bilim insanının ikinci doğasıdır.”⁷

⁶ Gülenç, K. (2016). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim* (s. 24-57). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

⁷ Horkheimer, M. (2002). “Traditional and Critical Theory,” *Critical Theory: Selected Essays* (s. 196-197) içinde. Çev. Matthew J. O’Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). “Geleneksel ve Eleştirel Kuram,” *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s.346-347) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Köşeli parantez, eserin İngilizce çevirisindeki kelimeyi vurgulamak için eklenmiştir). Ayrıca eserin İngilizce çevirisindeki *spontaneity* kelimesinin bir anlamı *kendiliğindenlik* olduğu gibi, diğer bir anlamı da *doğallık*’tır. Bu bakımdan burada *spontaneity*, nesneye olan dışsallığı ifade ederken aynı zamanda doğal olanla dışsal olan arasındaki ilişkiye dair de bir vurguyu içerir.

Horkheimer'in bu ifadeleri deneyim ile teori arasındaki çelişkiyi içeren bir diğer katmana işaret eder. Söz konusu katman, teorinin epistemolojik öncüllerinin nesnesinden bağımsız tarzda türetilmesinin ifadesidir. Bu çıkarsamanın kaynağında, düşünce-varlık, özne-nesne, teori-pratik gibi ikiliklerin doğal olarak tasarlanması yatar. Böyle bir tasarımda teori nesnesinden bağımsız bir mevcudiyet olarak konumlanır. O halde söz konusu teorik tasarımın doğalcı yönelimi bilgi iddialarının nesnel karakterini göz ardı edebileceği gibi, teorinin mutlaklaştırılmasıyla da sonuçlanabilir. Horkheimer "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de bu problemi adım adım açmaya devam eder ve mutlak teori anlayışının aksine tarihsel ve toplumsal olanla koşullanmış bir teori anlayışını önerir. Bu öneri, teorisyen ve nesnesi arasındaki ikiliği mutlak olarak tesis eden teorik kavrayışların bir eleştirisiyle şekillenir. Bu eleştiri üzerinden Horkheimer düşünümsel epistemolojinin dayanaklarını açıklar ve bu dayanakları alternatif bir düşünme modeli olarak sunar. Düşünümsel epistemoloji tarihin belirli bir uğrağında belirmiş olan nesne-fenomen tarafından koşullanan teorisyenin bu koşulluluğa ilişkin farkındalığı üzerinden nesnesini dönüştürebilme potansiyeline sahip olduğuna dair bir içerim taşır.

Eleştirel teori düşünümsel epistemolojisi aracılığıyla, Karl Marx'ın ideoloji anlayışını takip ederek, eş zamanlı olarak hem egemen olanın çıkarlarına hizmet eden girişimlerin bir analizini sunar hem de bu mevcut gerçekliğin bir eleştirisini sunarak alternatif bir düşünme modeli önerir. Bu kavrayış mevcut gerçekliği ideoloji perdesinin eleştirisiyle çözümlerken aynı zamanda mevcut gerçeklikteki çelişkiler üzerinden özgürleşme potansiyelini/dönüşümünü arar. Eleştirel Teori'ye göre bu potansiyel, toplumsal olandaki çelişkilere odaklanan içkin bir eleştiriden hareketle, mevcut edimselden farklı bir tarzda tekrar edimselleştirilebilir. Buna göre toplumsal olana yönelik eleştirel bir iddia, toplumsal olanın iç işleyişinden hareketle tesis edilebilir. Toplumsal olanın iç işleyişinde belirleyici olan ise insan pratikleridir. Bu epistemolojik kavrayışın aksine geleneksel teori toplumsal olanı nesne edindiğinde, onu insan pratiğinden yalıtılmış bir biçimde kavrar. Horkheimer'e göre bunun kaynağında, geleneksel teoride teorinin temellendiriliş tarzının bilginin iç doğasından hareket etmesi ve bu yönüyle mutlak bir nitelik taşıması vardır. Horkheimer'e göre geleneksel teori bu yönüyle ideolojik bir aygıt dönüşmeye eğilimlidir.⁸ Zira teorik

⁸ A.g.e., s. 194. Türkçesi: A.g.e., s. 344.

çerçevede düşündüğümüzde, buradaki anlamıyla mutlak olan koşullu olandan bağımsız olması bakımından, mevcut olanı koşullayan insan pratiklerini göz ardı eder ve bu yönüyle Horkheimer'in işaret ettiği gibi ideolojik olanı üretme riski taşır. Öte yandan düşünümsel epistemoloji kendini, doğalcı bir yönelimle tasarlanan ikiliklerin riskli sonuçlarına ilişkin politik bir bilinç taşıması ve bu ikilikleri aşmanın ideolojik olandan özgürleşmedeki imkânları üzerinde düşünme işlevine sahip olması üzerinden tanımlar. Eleştirel Teori için belirleyici olan bu iki öge, özgürlük idesinin kaynaklarının belli tarzda alımlanmasıyla şekillenir.

Eleştirel Teori'nin temel motifi olarak özgürleşme, özgürlük idesine ilişkin belli bir düşünme çizgisinden hareket eder. Bu düşünme çizgisi, aynı zamanda akla ilişkin belli bir anlama da işaret eder. Söz konusu akıl tasarımı özgürleşme motifini karakterize eder ve bu özgürleşmeci karakter Immanuel Kant'ın otonomi ilkesinden Hegelci-Marksist felsefeye uzanan ve tarihsel bir praksis felsefesi içinde konumlanan bir anlayıştan beslenir.⁹ Bu bakımdan Eleştirel Teori'nin düşünme çizgisi, düşünümün modern felsefe içindeki kavranışıyla şekillendiğinin bir göstergesidir. Seyla Benhabib bu düşünme çizgisinin konumunu Horkheimer'in “aklın kendini sezişi” ifadesinden hareketle yorumlar:

“Aklın kendini sezişi”ne başvurma, ne Platon ve Aristoteles'in paylaştığı mutluluk tasavvuru idealiyle, ne de insanın *nous*'unun kutsal ve ebedi bir akıl düzenine katıldığı iddiasıyla örtüşür. Buna mukabil Horkheimer, Alman idealizminin otonomi idealine başvurur; bu ideale göre aklın kendini sezişi bir özgürlük edimidir ve bu otonomi ideali sayesinde irade kendini akılsal ilkelere uygun olarak belirler. Materyalist, özgür, kendini belirleyen toplum kavrayışı, pratik felsefenin Eski Yunan geleneğinden değil, Kantçı otonomi öğretisinden feyz alır.¹⁰

Yukarıdaki ifadeler “aklın kendini sezişi”nin içeriğindeki köklü dönüşüme işaret eder. Bu dönüşümün kaynağında öz-belirlenim (*self-determination*) vardır. Aklın ve buna bağlı olarak eleştirinin edimselleşme tarzının dönüşümünü beraberinde getiren bu öz-belirlenime göre akıl artık kendini Antik Yunan idealindeki gibi ebedi bir

⁹ Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 23). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

¹⁰ A.g.e., s. 25.

düzenle uyum içinde kavramaz; daha ziyade modern bir tarzda, yasaları kendisi koyarak kendisini edimselleştirir. Buna bağlı olarak bu paradigma dönüşümünde, öznenin kendi yasalarını kendisi koymas ve bu yasaları öz-eleştirel bir şekilde kendine yöneltmesi, öznenin kendisini yargılama edimini de ifade eder. Bu yargı edimi aynı zamanda eleştirinin karakterini belirler. Dolayısıyla söz konusu özne tasarımında eleştiri kavramının içeriği de kaçınılmaz olarak belli bir anlam taşır. Eleştirinin kazandığı bu belli anlamın ilk adımı Kant'ın Kopernikçi evren modelinden hareketle tasarladığı özne fikrinde ve onun ediminde ifadesini bulur.

2.1.1. Kantçı Öz-Düşünümün Mirası

Kant'ın Kopernikçi evren modelini esas almasının temelinde, geleneksel felsefenin daha önce sınanmış varsayımlarına alternatif bir düşünme çizgisi oluşturma çabası yatar. Kant, geleneksel felsefenin, tüm bilişimizin nesnelere uyarlanması varsayımının, eş deyişle nesne perspektifinden hareket etmenin ve bu doğrultuda kavramlar aracılığıyla *a priori* bir şeyler bulma girişiminin, bilgimizi genişletme noktasında sonuç vermediğini iddia eder. O, geleneksel felsefenin söz konusu varsayımına alternatif olarak nesnelere bizim bilişimize uyarlanması yönünde epistemolojik bir hamlede bulunur ve bunu Kopernikçi perspektif değişimine benzetir.¹¹ Gözlemcinin bakış açısındaki değişime dayanan Kopernikçi evren tasarımı, yer merkezli sistemden güneş merkezli sisteme geçişle tanımlanan bir modeldir. Bu evren tasarımının izlediği varsayımına benzer şekilde Kant bir perspektif değişimi önerir ve buradan hareketle nesnelere bilişimize uyarlanması varsayımını sınamaya girişir. Bu doğrultuda Kant ilk olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Estetik" kısmında nesnelere kendinde şeyler olarak değil, ama zihinde belirlediği şekliyle bilinebileceğine ilişkin bir argüman geliştirir. Burada özellikle duyarlılığın (*sensibility*) alıcılığı bağlamında uzay ve zamanın görünümün *a priori* formları olarak belirlenmesini fenomenin özünde belirlediği şekliyle bilinebileceği yönündeki iddia takip eder ve bu iddia Kantçı otonomi ilkesinin tesis edilmesinde ilk adımdır. Bu adımla birlikte fenomen kavramının geleneksel içeriği köklü bir dönüşüme uğrar. Bu dönüşüm, fenomenin görünüş olarak değil, belirli olarak anlaşılmasını beraberinde getirir. Belirli, nesnenin kendinde şey olarak

¹¹ Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason [Bxvi]* (s. 110). Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. Türkçesi: Kant, I. (2020). *Arı Usun Eleştirisi [BXVI]*, (s. 25). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

kavranmasından daha ziyade nesnenin zihinde belirlediği şekliyle, eş deyişle öznedeki temsiliyle anlaşılmasını ifade eder. Dolayısıyla belirli kavramı devreye girdiğinde fenomen kavramının içeriği görünüş-öz ikiliğinden “belirli olarak fenomen”e doğru bir dönüşüm geçirir ve bu dönüşüm geleneksel görünüş-öz ikiliğini ortadan kaldırmaya yönelik bir girişim olarak okunabilir.¹² Görünüş-öz ikiliğinin ortadan kalkması düşünmenin karakterinde de bir dönüşümü beraberinde getirir. Bu, aynı zamanda “bir yanılma olarak görünüş üzerinde düşünmek” veya “bir hakikat olarak öz üzerinde düşünmek” gibi geleneksel ikiliklerin yeniden gözden geçirilmesi anlamına gelir. Buna göre özne artık görünüş üzerinde düşünmez ya da onun hakikatten bağımsız olarak bir yanılma olduğuna ilişkin bir kanaat taşımaz. Zira fenomen, duyarlılık aracılığıyla “belirli olarak fenomen” biçiminde ifade edebileceğimiz üretilmiş temsiller anlamına gelir ve özne, anlama yetisi (*understanding*) aracılığıyla onlar üzerinde düşünür.¹³ Anlama yetisi aracılığıyla düşünme etkinliği bilişin kendiliğindenliğini (*spontaneity*) ifade eder. Kendiliğindenlik aracılığıyla ifadesini bulan *Ben* aynı zamanda deneyimin koşulu olarak var olur. İşte bu iki yetinin (duyarlılık ve anlama yetisi) her birinin kendine özgü sınırları ve birbiriyle ilişkisi Kant’ta öz-düşünümün (*self-reflection*) zeminini oluşturur. Eğer fenomen duyarlılık aracılığıyla zihindeki belirli olarak anlamını kazanıyorsa ve anlama yetisi bunun üzerinde düşünmenin aracısıysa, o halde anlama yetisi kendi temsilleri olan zihin içerikleri hakkında yargı vererek işler. Bu işleyiş, öznenin yine kendi temsilleri üzerinde yargı vermesi anlamına gelir ve bu yargılama edimi öznenin kendisini nesne edinme imkânının varlığını işaret eder. Bu bakımdan Kant’ta öz-düşünüm, kendi bilgisinin koşulları üzerinde eleştirel bir şekilde düşünen öznenin edimi olarak otonomi ilkesinin zeminini ifade eder. Şimdi buradan hareketle Fred Rush’ın iddiasını takip edersek, eleştirel teorinin rasyonalite üzerindeki koşulları açıklamaya yönelik ilgisinin aynı zamanda kendi rasyonel sınırlamalarına ilişkin değerlendirmesini de içerdiğini dikkate aldığımızda, eleştirel teorinin düşünümsel epistemolojisinin söz konusu yönü, Kantçı aklın öz-düşünümsel ve öz-

¹² Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders (s.19-20)*. Çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınları.

¹³ Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason [B30] (s. 135)*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. Türkçesi: Kant, I. (2020). *Arı Usun Eleştirisi [B30] (s. 54)*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

eleştirel niteliğinin bir mirası olarak okunabilir.¹⁴ Bu alımlama otonomi ilkesiyle düşününsel epistemolojinin dayanak noktalarından birini oluşturur.

Ancak Eleştirel Teori başka bakımlardan Kant'a mesafe alır. Özellikle onun temsil olarak fenomen kavrayışı nesneye dışsal bir nitelik taşıması bakımından Hegelci bir alımlamaya dayalı olarak tekrar eleştirilir. Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin Kant'a yönelik iki yön içeren tutumunda, ilk ve olumlu yön, onun otonomi ilkesine dayalı bir eleştirinin koşullarını rasyonel bir tarzda belirlemesinden kaynaklanır. Nitekim Eleştirel Teori bu belirlemeyi otonomi ilkesinin sistematik bir açıklamasını sunmasından ve buna bağlı bir şekilde öz-eleştirel bir nitelik taşıması bakımından çıkış noktası yapar. Bununla birlikte Eleştirel Teori'nin Kantçı eleştiriye ilişkin ikinci ve olumsuz tutumu, bu eleştirinin temsilci bir özne fikrinden hareket etmesine yöneliktir. Dolayısıyla Kant'a yönelik bu eleştiri, onun eleştirel felsefesinde mevcut olan öznelliğin ve nesnelliğin koşullarının yeniden bir değerlendirmesiyle şekillenir. Eleştirel Teori'nin eleştirel bir toplum teorisi için diğer bir dayanak noktası yaptığı bu Hegelci eleştiri, aynı zamanda öz-düşünümün daha radikal bir açıklamasını verir.

Benhabib, öz-düşünümün Hegelci radikal değerlendirmesinin bilginin öznesiyle birlikte, öznelliğin kuruluşunun temel önvarsayımlarını da göz önünde bulundurduğuna dikkat çeker. Zira Kant'la başlayan Kopernikçi perspektif değişimi açısından, bilmenin merkezine bilen öznenin etkinliği oturtulduğu için, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in öznelliğin ve nesnelliğin yeniden bir değerlendirmesini yapmak üzere özneye dönüşü kaçınılmaz hale gelir.¹⁵ Bu dönüş, öznel olanla nesnel olan arasındaki karşılıklı ilişkiyi temellendirmeye yönelir.¹⁶

Kant geleneksel görünüş-öz ikiliğinin yerine beliriş olarak fenomeni koyarken, Hegel görünüş-öz ikiliğini başka bir tarzda, radikal bir ontolojik hamleyle aşar; başka bir deyişle bu ikiliği görünüş ve özü bir arada kavrayarak dönüştürür. Hegel'in ontolojik bir hamleyle Kant'ın Kopernikçi varsayıma dayanan epistemolojik modelinin

¹⁴ Rush, F. (2004). "Conceptual Foundations of Early Critical Theory," *The Cambridge Companion to Critical Theory* (s. 10) içinde, haz. Fred Rush. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁵ Benhabib'in bu yorumuna koşut olarak Otfried Höffe, Kant'ın ontolojiye katkısını "bilme yetisinin kendisinin eleştirel bir analizinden bağımsız olarak bir nesnel teorisi geliştirme fikrini" açıkça reddetmesiyle ilişkili olarak açıklar. Höffe, O. (2010). *Kant's Critique of Pure Reason* (s. 7). Studies in German Idealism Volume 10 Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. DOI 10.1007/978-90-481-2722-1

¹⁶ Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 70-71). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

temsilci karakterine yönelen eleştirisi, aynı zamanda özneliğin ve nesneliliğin kuruluş tarzının dönüşümüyle de sonuçlanır. Bu dönüşüm, başka bir dönüşümü, öz-düşünümün niteliğindeki dönüşümü de beraberinde getirir. Öz-düşünümdeki bu dönüşümün temeli, Hegel'in öz ve görünüş birliğine koşut olarak çelişki ve diyalektik kavrayışında yatar. Zira Kant çelişkiyi yalnızca öznelliğe atfederken, Hegel onu yalnızca öznel olana atfetmez, aynı zamanda bütün bir varlığa içkin olarak kavrar. Dolayısıyla Hegelci spekülasyon yöneliminde çelişki, varlığın diyalektiğinde ifadesini bulur.¹⁷ O halde Hegel'in çelişki olarak diyalektik kavrayışı temelde şu bakımdan Kantçı epistemolojik tasarımdan farklılaşır: Hegel, Kantçı anlamda öznelde bir yanılısma olarak ifadesini bulan diyalektiği dönüştürerek onu bütün bir varlığa atfeder ve varlığın ilkesi olarak kavrar.¹⁸ Bu girişim, ide ve nesne ilişkisini içkin tarzda tesis eder ve tam da bu bakımdan temsilci epistemolojiye yönelik bir eleştiri olarak cisimleşir ve yine aynı bakımdan Eleştirel Teori'nin düşününsel epistemolojisinin bir diğer dayanak noktasını oluşturur. Nitekim Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sindeki Hegelci etki, temel olarak öznel-nesne, teori-pratik, bilgi-ilgi gibi kavramların içkin tarzda birbirleriyle ilişkili olarak belirlenmesinde kendini gösterir. Eleştirel teori, bu öğeleri birbirlerine içkin olarak kavrarken geleneksel teorinin epistemolojik öncüllerinin nesneye dışsal bir karaktere sahip olmasına yönelik bir eleştiri geliştirir. Bu eleştirinin kaynaklarından biri olarak Hegel'in sisteminde mevcut olan tek yanlı soyutlama eleştirisini açabiliriz.

2.1.2. Hegel'in Soyutlama Eleştirisinden Temsilci Epistemoloji Eleştirisine

Hegel'in "Kim Soyut Düşünüyor?"u kısa ama yoğun bir metin olarak temelde tek yanlı soyutlamanın kaynağında yatan düşünme tarzının bir eleştirisidir. Buna göre tek yanlı soyut düşünmeye yönelik eleştiri, nesnenin çeşitli yanlarını hiçleyen niteliğine yönelik bir eleştiri olarak ifadesini bulur. Bu yönüyle Hegel'in yürüttüğü kısa tartışma, yanların öznelde algılanması ve bu yanlar arasındaki ilgi-ilgisizlik problemini de içerir. Bu problem Hegel'in verdiği şu örnekte somutlaşır:

Bir katil idam sehvasına götürülmektedir. Halkın geneli için bu adam bir katilden başka bir şey değildir. Olur a, hanımefendiler belki onun güçlü kuvvetli, yakışıklı, ilgi çekici bir adam

¹⁷ Hyppolite, J. (2013). *Mantık ve Varoluş (s.110)*. Çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

¹⁸ A.g.e., s. 110.

olduğundan söz ediverirler. Oradaki ahâli bu sözü korkunç bulur: Ne? Yakışıklı bir katil mi? İnsan nasıl böylesine çirkin düşünür de bir katile yakışıklı diyebilir; muhakkak siz kendiniz de onunla aynı soydansınız! Belki şeylerin ve kalplerin derununu bilen bir rahip de çıkıp, bunun üst tabakadaki insanlar arasında hâkim olan ahlâk çöküntüsü olduğunu ekleyiverir.¹⁹

Yukarıdaki örneğe göre, bir düşünme nesnesi olarak katil, öznenin tek yanlı soyutlaması aracılığıyla salt bir katil olarak belirlenir. Bu tek yanlı soyutlama, katilin aynı zamanda başka bir yanıyla yakışıklı olmasını eler ve bu bakımdan nesnesini, onun yalnızca bir yanı olan katillîğe indirger. Burada söz konusu olan indirgeme, bir nesnede bulunan tek bir yanı onun bütün bir niteliğine atfeder. Hegel bu türden bir soyutlayıcı düşünmenin uzantısı olarak katili yakışıklı bulan kadınlara yönelik tutumu ve bu tutumun temelindeki düşünme tarzını şu şekilde özetler: “Katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan tüm insanî özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek.”²⁰ Eş deyişle, hiçleyici soyut düşünme, düşünme nesnesinin bir yanını merkezileştirirken nesneyi var eden diğer bütün niteliklerinden soyutlar. Buna göre soyutlayıcı düşünme nesnedeki tek bir yanı seçerek düşünmede bir yasa haline getirir. Şimdi burada söz konusu olan indirgemeci perspektifin eleştirisini daha açık kılmak için Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde yürüttüğü bir tartışmayı yukarıdaki örnekle ilişkisinde okuyalım.

Tinin Fenomenolojisi’nde yürütülen konuya ilişkin tartışmada bu kez tikel bir nesne olarak tuz alınır ve argüman tuzun çok yanlı/çok katmanlı (*manifold*) yapısı üzerinden ilerler. Örnek, tuzun bir bakımdan beyaz, ama başka bakımlardan acı olması, kübik bir şekli olması ve belirli bir ağırlığa sahip olması gibi çeşitli yanlarının ifade edilmesiyle açılır. Buna göre birbirinden bağımsız olan bütün bu yanlar hem *bir* yalın *Burada* içinde yer alırlar hem de *Burada* içinde birbirlerine nüfuz ederler. Ancak nesnenin bütün bu yanları aynı *Burada* içinde var olurlarken ve birbirlerine nüfuz ederlerken birbirlerini etkilemezler. Bu, yanlar arasındaki ilgisizliği ifade eder. Gelgelelim nesnede yanların ilişkilmesini sağlayan bir şey vardır. Bu şey, *Ayrıca/ Aynı Zamanda*’nın aracılığı (*medium*) ya da saf evrenselin

¹⁹ Hegel, G.W.F. (2021). “Kim Soyut Düşünüyor?” *Alman İdealizmi II: Hegel (s. 64)* içinde. Çev. Hakkı Hünler. Ed. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

²⁰ A.g.e., s. 65.

kendisi olan şeydir.²¹ O halde *Ayrıca/Aynı Zamanda*'nın aracılığı, çeşitli yanları birbirleriyle ilişkilleyen ve nesnede tek yanlı soyutlama yapmanın karşısında duran bir şeylik olmasında yatar. Eş deyişle *Ayrıca/Aynı Zamanda*, nesnenin tek tek yanlarının nesnenin bütünlüğü içinde kavranmasını sağlayan şey olarak tikel niteliklerin evrensel olandaki ifadesini de açar. O halde Hegel üzerinden verdiğimiz iki örneğin de iddiası düşünme nesnesinin tikel niteliklerinin, yalnızca onun tikel mevcudiyetine atfedilemeyeceği gibi, evrensel olandan soyutlanmış bir kendinde-şeyliğine göndermeyle de kavranamayacağı yönündedir. Aksine tikel bir nesne, başka bir tikel nesneyle aynı yanlarda ortaklaşabilir. Örneğin, şeker görünüşü bakımından kübik ve beyaz bir nesne olarak tuz sanılabilir ve bu sanı, algıdaki bir yanılısma olarak tek yanlı soyutlayıcı kavrayışlarda açığa çıkma eğilimi taşır.²² Peki, buradan hareketle Eleştirel Teori'nin yöneldiği eleştirel perspektif kapsamında düşündüğümüzde, söz konusu indirgemeci ve tek yanlı soyutlamaya dayalı kavrayışların altında yatan epistemolojik öncüller nelerdir ve bunlar ne bakımdan eleştiri nesnesine dönüştürülür?

İfade ettiğimiz problem, eleştirel teorinin geleneksel teoriye yönelik eleştirisi kapsamında, geleneksel teorinin teori ve nesne ikiliğini esas alan temsilci düşünme tarzına yönelik olarak belirir. Daha önce değindiğimiz bu durumu, şimdi Horkheimer'in verdiği bir örnek üzerinden daha detaylı inceleyelim.

Horkheimer, fenomenolojik yönelimli sosyoloğun temel bir yasayı bir kez saptadığında, ortaya çıkan her tikel örneğin söz konusu yasayı örneklediğine ilişkin kabulünü ifade eder. Bu kabul, bir yanda kavramsal olarak formüle edilmiş bilgi, diğer yanda ise bu bilgiler altında toplanacak olan olgular olduğuna ilişkin kavrayışa dayanır ve söz konusu kavrayışa göre bu ilişki tarzı teorik açıklamanın ifadesidir.²³ Burada Horkheimer bir kavramsal temsilin her bir özel olguya dayatılması yoluyla bir indirgemeye ulaşıldığına dikkat çeker. Buna bağlı olarak, söz konusu indirgeme, yaygın teori kavrayışının bir diğer yönünde kendini gösterir. Bu yön, yaygın teori

²¹ Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit* ¶ 113 (s. 69-70). Çev. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press. Türkçesi: Hegel, G.W.F. (2019). *Tinin Görüngübilimi* ¶ 113 (s.53). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

²² Orman, E. (2018). *Hegel'in Mutlak İdealizmi* (s. 120). İstanbul: Belge Yayınları.

²³ Horkheimer, M. (2002) "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays* (s. 192-193) içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s.343) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

kavrayışının özel bir araştırma alanı için geliştirdiği teorik öncülleri diğer bütün alanlarda uygulamasında açığa çıkar. Bu durumda cansız doğa için geliştirilen kavramsal aygıt, aynı şekilde canlı doğa için de kullanılabilir hale gelir. Üstelik bu kavramsal aygıtın kullanımını, eş deyişle türetme kurallarını bir kez öğrenmiş olan ve bunda ustalaşan teorisyen bu kavramsal aygıtı her durumda kullanıma sokabilir.²⁴ Horkheimer'in bu saptaması, geleneksel teorisyenin toplumsal olana yönelik araştırmasında nesneye yönelme tarzındaki probleme işaret eder. Zira geleneksel teorinin bakışı, yukarıda Hegel bağlamında işaret ettiğimiz anlamda *Ayrıca/Aynı Zamanda*'ya ilişkin bir bakıştan yoksun olarak karakterize olur. Horkheimer'in dikkat çektiği yaygın teorinin araştırma yöntemindeki indirgeme hem olguyu var eden çeşitli koşulları ve yanları tek bir kavramsal araçla açıklamayı dener hem de olguya teorisyen arasındaki bağı göz ardı eder. Bu tür bir yaklaşım Hegelci bir ifadeyle, soyut düşünmenin hiçleyici karakterine sahiptir ve tam da bu bakımdan Horkheimer'in ifadesiyle geleneksel bir teoridir. Bu teorik yaklaşımın öznesi, nesnesini yalnızca zihinsel temsiline uygunluğu üzerinden kavraması bakımından onda mevcut olan çeşitli yanları bir temsil üzerinden kavrama eğilimi taşır. Buna bağlı olarak söz konusu özne, nesnesine dışsal bir kavramsallaştırmayla yaklaşır ve bu bakımdan nesneye ilişkin yalnızca bir yana ulaşır. Üstelik geleneksel teorinin temelini oluşturan bu epistemoloji, teori aracılığıyla saptanan bir yanın bütün bir nesneyi mutlak olarak karakterize ettiği yönünde bir iddiadan hareket eder. Bu yönelim, nesne olarak toplumsal olan alındığında, teorinin çıkış noktasının nesneyi ifade eden olguların çeşitli yanlarını niteleyen toplumsal ve tarihsel koşullardan yalıtılmasında kendini gösterir. Nitekim Horkheimer kendi çıkış noktasına (Horkheimer burada tarihsel ve toplumsal koşullara işaret eder) ilişkin bir farkındalık taşımayan teorik tasarımları, eş deyişle geleneksel teorinin farklı moduslarını açıkça tek yanlı olarak niteler.²⁵ Bu tek yanlılığın sonucu olarak ide-nesne, teori-pratik, bilgi-ilgi gibi öğelerin ilişkisi ya koparılmış olur ya da bu öğeler arasındaki ilişki birbirlerine dışsal olarak tesis edilmiş olur. Dışsal temsillerle işleyen teorik tasarımla, eş deyişle geleneksel teorinin epistemolojik kavrayışıyla Eleştirel Teori arasındaki ayrımı aşağıdaki ifadeler açık kılar:

²⁴ A.g.e., s. 189. Türkçesi: A.g.e., s. 340.

²⁵ A.g.e., s. 199. Türkçesi: A.g.e., 348.

Bilimsel uzmanın ilgilendiği nesne, onun kendi teorisinden hiçbir şekilde etkilenmez. Özne ve nesne katı bir biçimde ayrı tutulur. Sonraki bir zamanda nesnel olayın insan müdahalesinden etkilendiği ortaya çıksa bile, bilim için bu sıradan bir olgudur. Nesnel gerçekleşme teoriden bağımsızdır ve bu bağımsızlık onun zorunluluğunun bir parçasıdır: Gözlemci, bu bakımdan nesnede değişiklik yapamaz. Oysaki bilinçli bir şekilde *eleştirel bir tutum*, toplumun gelişiminin bir parçasıdır: Tarihin akışının ekonomik bir mekanizmanın zorunlu ürünü olarak yorumlanması, eş zamanlı olarak hem bu düzene karşı bu düzenin kendisinin ürettiği bir protestoyu hem de insan ırkının özbelirlenim/kendi kaderini tayin hakkı fikrini, yani insan eylemlerinin artık bir mekanizmadan değil, kendi kararından kaynaklandığı bir durum fikrini içerir.²⁶

Yukarıdaki karşılaştırma, aynı zamanda geleneksel teori ve eleştirel teorinin epistemolojik kavrayışlarının sonuçlarına da ilişkin bir karşılaştırmadır. Zira bu karşılaştırma Eleştirel Teori üzerinden *eleştirel tutum*'u devreye sokar. Eleştirel tutumun devreye sokulması, aynı zamanda belli bir ilginin devreye sokulması anlamına gelir. Bu karşılaştırmada geleneksel teorisyen yalnızca gözlemci bir özneyi ifade ederken, eleştirel teorisyen belli bir ilgiyle – ki bu ilgi *eleştirel tutum* olarak ifadesini bulur – nesnesine yönelir. Gerçi, Horkheimer'e göre geleneksel teori kendi çıkış noktasına ilişkin bir farkındalık taşımaz ama belirli bir ilgiye hizmet etmesi bakımından kaçınılmaz olarak o ilgiyle karakterize olur. Temel felsefi ve politik problem de burada açığa çıkar. Horkheimer'a göre geleneksel teori, yalnızca yöntemsel bir epistemoloji olma iddiasını taşırken, kendi epistemolojik öncüllerini koşullayan ögelere ilişkin bir bilinç taşımaz. Bunun sonucu olarak yaygın teori tasarımı toplumu nesne edindiğinde, Horkheimer'in ifadesiyle geleneksel bir teoriye dönüştüğünde, toplumsal olanı salt gözlemci olarak incelemesiyle karakterize olur. Bu gözlemci özne ya da teorisyen, bir bakıma belli bir ilgisizlik iddiası taşısa da, aslında ideolojik bir ilgi aracılığıyla mevcut olanı yeniden üretme ihtimalini taşır. Bunun kaynağında geleneksel teorinin gözlemci öznesinin, nesnesini yalnızca gözlemlenmekle karakterize olması bakımından, mevcut olanı pozitif dönüştürmeye muktedir olmaması yatar. Buna karşılık eleştirel teorinin kendi teorik kavrayışını üreten tarihsel koşullara ilişkin farkındalığı, aynı zamanda kendi ilgilerinin farkında

²⁶ A.g.e., 229 (Vurgu eklenmiştir), Türkçesi: A.g.e., s. 375.

olmasından kaynaklanır. Bu karşıtlık bizi düşünümsel epistemolojinin bir diğer boyutuna, eş deyişle teorik kavrayışının ilgisine ilişkin tartışmaya yaklaştırır.

Horkheimer, deneyim söz konusu olduğunda geleneksel teori ve eleştirel teori arasındaki sınırı belli bir ilgi üzerinden çizer. Buna göre eleştirel teori, tarihsel analizden türetilen bir bakış açısını benimserken aynı zamanda akılcı bir toplum önerisiyle şekillenir ve bu eğilimlerin algılanması ve ifade edilmesi belli bir ilgiyle mümkündür.²⁷ Horkheimer bu ilginin, Eleştirel Teori'nin gelişim seyrinde, aydınlatmak ve meşrulaştırmakla yükümlü olduğu insan etkinliğinin rasyonel örgütlenmesine yönelik olduğunu dile getirir. Bunun bir sonucu olarak Eleştirel Teori, “yalnızca mevcut yaşam biçimlerinin hâlihazırda dayattığı amaçlarla ilgili değil, ama aynı zamanda tüm insanlarla ve onların potansiyelliklerinin tümüyle ilgilidir.”²⁸ Bu potansiyellik özgürleşmeye işaret eder ve bu yönüyle Alman İdealizmi'nin motifleriyle uzlaşır. Horkheimer bu uzlaşımı kabul etmekle birlikte, Eleştirel Teori'nin özgürleşmeye yönelik ilgisini materyalist bir düzlemde belirler. Zira ona göre Alman İdealizmi'nin irrasyonel olana karşı zaferi zihinsel alanda gerçekleşirken, materyalist bir kavrayışta akılsal müdahaleyle belirli reel yaşam biçimleri arasında bir örtüşme vardır²⁹ ve bu da Marx'ın eleştiri kavrayışında temellenir.³⁰ Dolayısıyla bu eleştiri kavrayışı Marx'ın dolayımından geçmiş olan bir içkin eleştirinin aynı zamanda ideoloji eleştirisine yönelik ilgisiyle şekillenir. İdeoloji

²⁷ Bu göndermede *ilgi* olarak karşıladığımız kavram, eserin İngilizce çevirisinde *concern* olarak ifade edilir. Ama *concern*, içerdiği bazı anlamlar bakımından (örneğin, aidiyet, ilişkisi olmak, kaygı, alaka vb.) *interest* ile kesişir. Bu nedenle, *ilgi*'yi *concern*'in *interest* ile ilişkisi bağlamında genişleterek ifade etmeyi tercih ettik. *A.g.e.*, 213. Türkçesi: *A.g.e.*, s. 361.

²⁸ Horkheimer, M. (2002). “Postscript,” *Critical Theory: Selected Essays* (s. 245) içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). “Ek,” *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s. 391) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁹ *A.g.e.*, 245. Türkçesi: *A.g.e.*, s. 391.

³⁰ Horkheimer'in Alman İdealizmi'ne yönelik bu eleştirisi aynı zamanda Marx tarafından Hegel'e yönelik olarak dile getirilmiştir. Marx'a göre, Hegel yabancılaşma üzerinden insanın nesnelleşmesini kavrar. Ama bu kavrayışta insanın özü yalnızca düşünen öz olarak tasarlanması bakımından soyut bir edimde ifadesini bulur. Bu soyut düzleme bağlı olarak Hegel'in kavramsallaştırmasında, kendine yabancılaşma mutlak olarak insanın kendi özüyle bir olarak belirlenmesi bakımından başkalaşmanın pekiştirilmesi anlamına gelir. Karl Marx, (2018). *1844 El Yazmaları* (s. 176). Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları. Öte yandan Benhabib'in okumasına göre Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda Hegel'e yönelik geliştirdiği eleştiri Hegel'in fenomenolojik yönteminin bir reddi olmaktan daha ziyade, onun materyalist bir devamıdır. Zira Benhabib'in “fetişsizleştirici eleştiri” olarak kavramsallaştırdığı eleştiri tarzı, eş deyişle verili olanın doğal bir olgu değil, tarihsel ve toplumsal tarzda şekillenmiş bir gerçeklik olduğuna işaret eden yöntem Hegel'in fenomenolojik bakışında temellenir. Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 41-42). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

eleştirisinin imkânı, bu eleştirinin tarihsel ve toplumsal koşullar içinde nasıl üretildiğine ilişkin farkındalıkta yatar. Eleştirel teorinin iddiası Marx'ın içkin eleştiri kavrayışının bir ideoloji eleştirisi olarak bu farkındalığa sahip olduğu yönündedir.

Şimdi Marx'ın içkin eleştiri yönteminin epistemolojik düzlemde Eleştirel Teori tarafından nasıl bir geleneksel teori eleştirisine dönüştüğü daha açık hale gelir. Böylece geleneksel teorinin olgulara dışsal konumlanan teorik perspektifinin aynı zamanda nasıl ideolojiye dönüştüğünü ve bu ideolojik çerçevenin eleştirel teori tarafından nasıl eleştiri nesnesine dönüştürüldüğünü tartışmamız mümkün hale gelir.

2.2. İdeoloji Eleştirisi ve Özgürleştirici İlgi Olarak İçkin Eleştiri

Eleştirel Teori geleneğinin son kuşak düşünürlerinden Rahel Jaeggi, “İdeolojiyi Yeniden Düşünmek” adlı makalesinde ideoloji eleştirisinin ne olduğu sorusuna dikkat çeker. Ama o, bu soruyu cevaplamak için ilk olarak ideoloji kavramının içeriğine ilişkin bir tartışma yürütür. Jaeggi, ideolojilerin ideler olduğuna ilişkin anlayışı kabul eder ama bu idelerin birbirinden kopuk ideler olmaktan çok sistematik olarak belirli koşullar altında mevcudiyet kazanan ve gelişen ideler olduğuna işaret eder. Bu yönüyle ideolojiler aslında pratikten kopuk fikirleri ifade etmez; aksine ideolojiler pratik düzlemde somutlaşır. Pratik düzlemde somutlaşan hatalı inanç ya da yanılısma, ideolojinin yapısının bir parçasıdır ama ideoloji bunun da ötesinde bir anlam taşır. Buna göre bir ideolojinin etkisi altındaki kişi, sadece bu yanılısamaya ve yanlış duruma maruz kalmaz ama aynı zamanda bu yanlış durumun *yanlış yorumlanmasına* da maruz kalır. İdeolojinin bu etkisi bir yanıyla da bireyin dünyayla kurduğu ilişki tarzını, eş deyişle içinde bulunduğu koşulları, kendisine ilişkin kavrayışını ve etkinlik tarzını belirler. İdeolojinin içeriğine ilişkin bu saptamalar ideoloji eleştirisinin içeriğine de yaklaşmamızı sağlar. Buradan hareketle ideoloji eleştirisi, söz konusu tahakküm ilişkilerinin sürmesini sağlayan koşulların açığa çıkarılmasını ya da deşifre edilmesini ifade eder.³¹

Jaeggi ideoloji ve eleştirisine yönelik yürüttüğü tartışmada ideolojinin bir yanılısma olduğu fikrini kabul eder ama daha dikkat çekici bir saptamayla söz konusu yanılısmanın yanlış yorumunun da ideolojik olduğuna ilişkin bir iddia geliştirir. Bu

³¹ Jaeggi, R. (2009). “Rethinking Ideology,” *New Waves in Political Philosophy* (s. 64) içinde. Çev. Eva Engels. Ed. Boudewijn de Bruin ve Christopher F. Zurn. Hampshire: Palgrave Macmillan. DOI 10.1057/9780230234994

iddia ideoloji üzerinde düşünmenin kapsamını da genişletir. Jaeggi'nin bu yorumunu takip edersek ve ideolojinin, ona maruz kalan bireylerin ufkunu belirlediğini hesaba katarsak, Horkheimer'in geliştirdiği eleştirel teori kavramsallaştırmasının geleneksel teoriyi hangi bakımdan ideolojik bir çerçeve olarak konumlandığı daha açık hale gelir. Geleneksel teori, bir toplum teorisi olarak, ideolojik olanın yorumunu dışsal ölçütlerden hareketle geliştirmesiyle, Jaeggi'nin ifadesiyle hâlihazırda yanlış olanın yanlış bir yorumunu vermiş olur. Zira geleneksel anlamda teorik girişim somut pratikler üzerinde düşünürken, maddi ve nesnel gerçeklikten soyutlanmış bir ideler toplamından yola çıkar. Bu bakış açısı, bir önceki başlıkta değindiğimiz ide ile nesne arasındaki kategorik bağlantıyı yok sayması bakımından ideyi nesneden soyutlar. Bu girişim, Jaeggi'nin ifade ettiği şekilde, yanlış olanın yanlış yorumuna dönüşür ve tam da bu bakımdan bu yanlış yorumlamanın kendisi geleneksel teoriyi ideolojik bir çerçeveye dönüştürür. Eğer Jaeggi'nin ifade ettiği gibi, ideoloji bireylerin ufkunu belirliorsa, ideoloji eleştirisi de toplumsal ve tarihsel koşullarla belirlenmiş ideolojik ufka ilişkin farkındalıkla gerçekleştirilebilir. Bu farkındalık ideolojik olanın tarihsel olanın belli bir uğrağında, mevcut koşullardan türemiş olduğuna ilişkin bilince sahip olmakla mümkün hale gelir. Dolayısıyla tarihin belirli bir uğrağında ortaya çıkmış olan bir ideyi eleştirmenin koşulu, bu ideyi koşullayan mevcut durumun içinden bir eleştiri geliştirmektir. Bu eleştiri ide ve nesne arasındaki ilişkiyi pratik düzlemde hareketle anlar. Jaeggi'nin ideoloji eleştirisi üzerine yorumu bu anlayışıyla içkin eleştiriye içerir ve bu eleştiri normatif boyutunu bilincin yanlış biçimlerini oluşturan tahakkümün koşullarının bir eleştirisinden alır. Bu yönüyle Jaeggi'nin yorumunun temelinde yatan kavrayışın kökenleri Marx'a kadar geri gider.

Bir idenin ideolojik olup olmadığını saptamak, o idenin iddiasının olumsuz olup olmadığına bakmakla sınırlı değildir; aynı zamanda o ideden gelişen eleştiriye karakterize eden öğelere de bağlıdır. Marx, ideolojinin bu iki bakışı içeren niteliğine çeşitli eleştiri anlayışlarının bir eleştirisini sunarak dikkat çekmiştir. Burada can alıcı olan, Marx'ın, eleştiri başlığı taşıyan eleştirileri de bir eleştiri nesnesine dönüştürmesidir. Nitekim Jaeggi'nin, yanlış olanın yanlış bir yorumunu veren bir dizi iddianın ideolojik bir kategoriye dönüştüğüne ilişkin saptaması Marx'ın mevcut eleştiri anlayışlarına yönelik eleştirilerinde temellenir. Bu eleştirinin en açık ifadelerinden biri *Yahudi Sorunu*'nda cisimleşir. *Yahudi Sorunu* Marx'ın Bruno Bauer'in eleştiri tarzına yönelen bir tartışmayla şekillenir. Eserin temel iddiasını,

Bauer'ın Alman Yahudilerinin özgürleşmesine yönelik iddialarının salt teolojik düzlemde kaldığına yönelik bir eleştiri oluşturur. Oysa Marx'a göre teolojik olan, insani ilişkiler içinde kazandığı pratik anlamı üzerinden yorumlanmalıdır ve bu kapsamda özgürleşme tarihsel bir bakış açısı taşınmalıdır. Zira teolojik olan insani ilişkiler içinde pratik bir anlam kazandığında artık dünyasal olana aşkın bir nitelik taşımaz; aksine dünyasal olanı doğrudan belirleyen bir nitelik taşır. Buna bağlı olarak Marx'a göre bu çerçevede doğru bir tarzda düşünme, özcü bir bakış açısıyla ya da bu dünyaya aşkın bir Yahudi tasavvurundan hareketle değil, aksine pratikteki Yahudi'den hareketle düşünerek mümkün olur. Bu pratik düzlem tarihsel düzlemi, eş deyişle tarihin belirli bir uğrağında somutlaşan Yahudi'yi ifade eder. Marx'ın bu perspektifi için eleştirininin teolojik olanı değerlendirme tarzında ifadesini bulur:

Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşinanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi sorunu* bizim için *politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle ilişkisi sorunu* durumuna gelir. Biz, politik devletin dinsel zayıflığını, politik devleti dinsel zayıflıklarından ayrı olarak *dünyasal* yapısı içinde eleştirerek, eleştiriyoruz. Devletin *belirli bir dinle*, örneğin *yahudilikle* çelişmesine biz, onu, devletin *belirli dünyasal* öğelerle çelişkisi yaparak; devletin *bir bütün olarak* dinle çelişmesini, devletin genel olarak kendi *önvarsayımlarıyla* çelişmesine dönüştürerek, insani bir biçim veriyoruz.³²

Marx'ın yukarıdaki alıntıda billurlaşan için eleştiri kavrayışı, dışsal eleştirinin³³ bir eleştirisi olarak ifadesini bulur. Burada özellikle dünyasal problemlerin teolojik problemlere göndermeyle tanımlanmadığına, aksine teolojik problemlerin dünyasal problemlere dönüştürüldüğüne ilişkin bakış, teolojik olanı dünyasal olanın içinde edimselleşmesi üzerinden okuması bakımından pratik olana göndermeyle işler. O halde Marx'a göre, olması gereken eleştiri soyut bir Yahudilik eleştirisi değil, aksine Yahudiliğin pratikteki ifadesini oluşturan koşullara, eş deyişle söz konusu tarihsel uğrağın koşullarına yönelik bir eleştiridir. Dolayısıyla söz konusu eleştiri nesnesi,

³² Marx, K. (2014). *Yahudi Sorunu (s. 14-15)*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Sorumlu Yönetmen: Muzaffer İlhan Erdost. Ankara: Sol Yayınları.

³³ Soyut evrensellerden hareket eden bir yaklaşım dışsal eleştiriye örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan dışsal eleştiri bunun dışında başka bir eğilimi de kapsar. Örneğin, bir kültürün değerleriyle ve normlarıyla başka bir kültürü yargılamak dışsal eleştirinin başka bir görünümüdür.

nesnel olanı ifade eden toplumsal ve tarihsel süreçlerden soyutlanmış bir ide değil, bu idenin pratikteki anlamıdır. İde ile nesne arasındaki toplumsal ve tarihsel ilişkiler bütününden hareket eden içkin eleştiri, yukarıdaki örnek çerçevesinde “devletin bir bütün olarak dinle çelişmesini devletin genel olarak kendi önvarsayımlarıyla çelişmesine dönüştürmek” olması bakımından “devletin dinle kurduğu ilişki biçimini ‘içeriden’ eleştirmek”³⁴ anlamına gelir. Bu bakımdan Marx’ın bakışına göre içkin eleştiri, somut eleştiriye ifade ederken, nesneye dışsal eleştiri soyut olarak karakterize olur.

Soyut düşünmeyi, bir önceki başlıkta Hegel üzerinden Eleştirel Teori’nin geleneksel teori eleştirisine doğru ilerleyen bir çizgide tartışmıştık. Şimdi Marx’ın eleştirisi üzerinden değerlendirdiğimiz soyut düşünme veya soyut eleştiri, elbette içkinlik düzleminde işlemesi ve buna bağlı olarak yöntemi bakımından Hegelci bir arka plana sahiptir. Öte yandan Hegel’den farklı olarak Marx’ta soyut düşünmeye ya da soyut eleştiriye yönelik eleştiri, temelde tarihsel materyalist bir karaktere sahiptir. Bu bakımdan Marx için soyut düşünmeye dayalı olarak soyut eleştiri, eleştirinin nesnesinden, eş deyişle onun çıkış noktasını oluşturan maddi ve tarihsel düzlemden yalıtılması anlamına gelir. Ama burada Hegel ve Marx arasında kurduğumuz ilişki bir kopuş ilişkisi değil, özellikle belli bakımlardan bir süreklilik ilişkisidir. Zira Marx Hegel’in içkin eleştiri yöntemini materyalist bir yeniden yoruma tabi tutar. Bu materyalist yeniden yorum, Hegelci içkin eleştiri motifini kaybetmediği gibi onu tarihsel ve toplumsal öğeler üzerinden geliştirir. Bu gelişimin bir örneğini yukarıda *Yahudi Sorunu*’ndan bir örnekle açık kılmaya çalışmıştık. Vermiş olduğumuz örneğe koşturarak, içkin eleştirinin başka bir ifadesini *1844 El Yazmaları*’nda, politik iktisadın dışsal eleştiri tarzına yönelik eleştirilerde bulabiliriz:

Politik iktisat özel mülkiyet olgusundan yola çıkar, ama bunu bize açıklamaz. Özel mülkiyetin gerçekten içinde geçtiği *maddî* süreci genel, soyut formüllerle dile getirir, sonra da bu formülleri yasa olarak benimser. Bu yasaları *kavrayamaz* – yani, özel mülkiyetin kendi yapısından nasıl doğduklarını gösteremez. Politik iktisat emekle sermaye ve sermaye ile toprak arasındaki ayrılığın kaynağını açıklamaz. Sözgelisi, ücretlerle kârın ilişkisi tanımlarken, kapitalistleri çıkarını en önemli neden sayar; yani geliştirip açıklaması gereken şeyi olduğu gibi kabullenir. Rekabet karşısındaki tutumu da aynıdır. Rekabeti dışsal koşullarla açıklar. Bu dışsal

³⁴ Gülenç, K. (2016). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim* (s. 71). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ve görünüşte raslantısal koşulların ne dereceye kadar, gerekli bir gelişmenin dışavurumu olduğu konusunda bir şey söylemez bize. Politik iktisada göre değişimin de raslantısal bir olgu olduğunu gördük. Politik iktisadın harekete geçirdiği tek çark *para hırsı ve para tutkunları* arasındaki savaştır – yani *rekabet*.³⁵

Hem şimdi verdiğimiz örnek hem de bundan bir önceki örnek, kendisini kavramayan bir eleştirinin nasıl dogmatikleştiğini gösterir. Bu eleştiri tarzının dogmatik bir karaktere bürünmesinin temelinde, kendi çıkış noktasının bir açıklamasını vermemesi ya da eleştirisini nesnesine yöneltmeden önce kendi çıkış noktasını yasaya uygun bir tarzda kabul etmesi yatar. Böyle bir eleştiri kavrayışı kendisini nesnesine uyguladığı ölçütlerden bağımsız olarak konumlandırır. Bu konumlanış aynı zamanda öz-düşünümün yokluğuna işaret eder. Öte yandan eleştirinin Marksçı kavramında sorgulamanın önvarsayımları nesneyi yargılama tarzından farklılaşmaz.³⁶ Zira Marksçı eleştiri, kendi eleştirel bakışının da tarihsel bir uğrağın belirli bir ögesi olduğuna ilişkin bir farkındalık taşır. Dolayısıyla bu farkındalık, eleştirinin nesnesi olarak verili olanın doğal olmadığına ilişkin bir bilinç taşırken aynı zamanda kendi çıkış noktasını da tarihsel bir şekilde pratikleşmiş insan ilişkilerinden soyutlamaz.

Marx öz-düşünümsel karaktere sahip içkin eleştiri üzerinden, insan pratiklerince belirlenmiş olan mevcut gerçeklikte akılsal ögenin içerildiğini ama bunun akılsal formda var olmadığını göstermeyi iddia eder³⁷ ve bu iddia toplumsal bir dönüşümü hedefleyen ideoloji eleştirisi biçiminde ortaya çıkar. Nitekim Marksçı eleştiri kavrayışının normatif karakteri toplumsal dönüşümü hedeflemesiyle karakterize olur ama bu eleştiri içkin olması bakımından, bu dönüşümün çıkış noktasını mevcut gerçeklikte bulur. Bu girişimi seyreden bir şekilde eleştirel teori de mevcut teorik kavrayışların mevcut gerçekliğin yanlış bir yorumunu vererek onu nasıl yeniden ürettiğine odaklanır ve bu teorik kavrayışların epistemolojik öncüllerinin varsayımlarını içkin bir yöntemle eleştiri nesnesine dönüştürür. Teori ve pratik arasındaki katı ayrılığın doğal olmadığına, tarihsel ve toplumsal olduğuna ilişkin iddia, geleneksel teorinin önvarsayımlarını da tarihsel ve toplumsal bir uğrağa göndermeyle açıklaması bakımından, aslında mevcut koşulların bir eleştirisi olarak

³⁵ Marx, K. (2018). *1844 El Yazmaları* (s. 73-74). Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları.

³⁶ Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 56). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

³⁷ A.g.e., s. 57.

açığa çıkar. Dolayısıyla eleştirel teorinin geleneksel teori eleştirisi bu bakımdan içkin eleştiri olarak edimselleşir. Zira Horkheimer'e göre ikilikler üzerinden tesis edilen kategorik formülasyonların temelini bilimin kendisinde değil ama ona içkin rasyonel öğelerle çatışan toplumsal koşullar oluşturur.³⁸ Buna bağlı olarak geleneksel teorinin eleştirisi, bu teoriyi üreten koşulların bir eleştirisine dönüşür. O halde bu eleştirinin çıkış noktası eleştiriyle mevcut durum arasındaki ilişkidir.

Şimdiye kadar içkin eleştirinin perspektifinden dışsal eleştiriye yönelik gelişen bir dizi eleştirel iddiayı takip ettik. Ama bir süreliğine dışsal eleştirinin perspektifine yerleşerek bu perspektiften hareketle içkin eleştiriye, özellikle onun mevcut durumla normatif olan arasında kurduğu ilişkiyi tartışmalı hale getirerek bir dizi soru yöneltelim.

Eğer teori, onu üreten tarihsel ve toplumsal koşullarla karakterize oluyorsa ve mevcut durum ideolojikse, eleştirel teori de bu bakımdan ideolojik olanı içermez mi? O halde buna bağlı olarak eleştirel teorinin içkin eleştiri iddiası da ideolojik bir nitelik taşımaz mı? Ve ideolojiye maruz kalmak bir heteronomi durumunu ifade ediyorsa, tam da bu bakımdan eleştirel teorinin otonomi iddiası geçerliliğini kaybetmiş olmaz mı? Son olarak, eleştirel teori normatif karakterini yine mevcut durumdan alıyorsa, bu yönüyle mevcut olanın sürekliliğini sağlayacak biçimde bir muhafazakâr yönelime sahip olma riski içermez mi?

2.2.1. İçkin Eleştiriye Yönelik Olası Eleştirilere Bir Yanıt Denemesi

İçkin eleştiriye yönelik olası eleştiriler olarak formüle ettiğimiz yukarıdaki sorular, içkin eleştirinin yöntemi bakımından eleştirel olma iddiasını kaybetme riskine işaret eder. Bu eleştiriler, içkin eleştirinin normatif boyutunu mevcut olandan türetmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla yukarıdaki soruları, dışsal eleştirinin perspektifinden yöneltilebilecek olası eleştiriler olarak okuyabiliriz. Bu alt bölümde dışsal eleştirinin perspektifinden içkin eleştiriye yöneltilebilecek eleştirilere, yine içkin eleştirinin sisteminin içinden hareketle cevap vermeyi deneyeceğiz. O halde ilk olarak, bir bakıma içkin eleştiriye benzer tarzda işleyen, ama tutumu ve sonuçları

³⁸ Horkheimer, M. (2002). "Notes on Science and the Crisis," *Critical Theory: Selected Essays* (s.6) içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s. 12) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

bakımından içkin eleştiriden oldukça farklı olan içsel eleştiri (internal criticism) Jaeggi'nin saptamalarını çıkış noktası yaparak detaylandırmayı deneyelim.

Jaeggi, içsel eleştirinin birçok düşünür tarafından benimsendiğini³⁹ ama aynı zamanda “yaygın bir günlük eleştiri anlayışı”⁴⁰ olarak da ifade edilebileceğini iddia eder. Bu eleştiri tarzı, eleştirdiği şeyin kendi içindeki bir çelişkiyi çıkış noktası olarak alır. Bunu, yine Jaeggi'nin verdiği bir örnekten hareketle somutlaştıralım.

Örneğin, yardım bekleyen mülteci kadınları düşünelim. Kendisini Hıristiyan hayırsever ideallerine sahip olmakla tanımlayan ve buna inanan bir Hıristiyan cemaati tarafından bir ayrımcılığa maruz kaldığında, bu kadınlar ya da onları savunanlar söz konusu cemaatin benimsediğini iddia ettiği Hıristiyan hayırsever idealleriyle onun fiili uygulaması arasındaki çelişkiye dikkat çekebilir.⁴¹ İçsel eleştirinin bir örneği olarak söz konusu durumda, iddia edilen ile olgu arasında bir çelişki mevcut olduğuna ilişkin saptama elbette geçerlidir ama bu eleştirel etkinlik, tutumu ve anlayışı bakımından politik olarak riskli içerimlere sahiptir. Zira bu ve benzeri durumlarda gerçekliğe ilişkin değerlendirme, eleştirilen şeyin kabul ettiği bir ölçüde, eş deyişle verili bir değerle kıyaslamayla yapılır. Bunun sonucu olarak içsel eleştiri arzu ettiği dönüşümü, yine eleştirdiği durumların “kendilerini gerçekleştirmelerine”⁴² aracı olarak işletir. Eş deyişle, eleştirilen husus mevcut normun kendini doğru gerçekleştirmediğine ilişkindir. Dolayısıyla burada problem teşkil eden şey yalnızca bir ideyle, normla ya da iddiayla, onun gerçekleşme tarzı arasındaki tutarsızlıktır. O halde çelişkinin çözümü pratiğin mevcut iddiaya uygun hale getirilmesine bağlıdır. Bu nedenle içsel eleştiri, eleştirdiği durumun iddiasını zaten baştan geçerli olarak kabul etmiş olur. Buna bağlı olarak da bu tür bir eleştiri yalnızca söz konusu iddianın pratik görünümünü yine onun kendi iddiasıyla çelişmesi bakımından eleştirir. Bu içerimleri bakımından içsel eleştiri, belirli bir düzeni dönüştürmeye ya da yeni bir düzen kurmaya yönelmez.⁴³ Aksine bu eleştiri arzu edilenin zaten mevcut olanda mevcut haliyle bir iddia olarak içerilmiş olduğunu varsayar. Böyle bir eleştiride can alıcı olan nokta, çelişkiden hareketle arzu edilen

³⁹ Jaeggi içsel eleştiriye özellikle Michael Walzer'in temsil ettiğini çeşitli göndermelerle ifade eder.

⁴⁰ Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life* (s. 179). Çev. Ciaran Cronin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

⁴¹ A.g.e., s. 179.

⁴² A.g.e., s. 180.

⁴³ A.g.e., s. 181.

dönüşümün pratiğın normla uyumlu hale getirilmesiyle gerçekleşeceğine ilişkin inançtır. Bu saptamanın imalarını Jaeggi'nin ifadeleri üzerinden takip edebiliriz:

İçsel eleştirinin aktif kısmı, bu tür bağlantıların arka planına karşı normlar ve pratikler arasındaki çelişkileri göstermeye ve onların düzeltilmiş olmasını talep etmeye dayanır. Bunda, dayanak noktaları olarak hizmet eden normlar önceden varsayılır ve başlangıçta, bu itibarla tesis edilmeleri veya sorgulanmaları gerekmez. Buna bağlı olarak eleştirmenin görevi normların (yeni) bir gerekçelendirmesini sağlamak ya da onları dönüştürmek değil, *onları uygulamaktır*.⁴⁴

İçsel eleştiriyi benimseyen bir eleştirmen, eleştiriyi dönüştürücü bir motifle gerçekleştirmekten daha çok, zaten önceden varsayılmış olan normları/değerleri/idealleri gerçekleştirmeye yönelir ve bu bakımdan aslında onun eleştirel olma iddiası tartışmaya açılabilir. Burada eleştirmen mevcut durumdaki çelişkilere işaret etmesiyle bir şekilde mevcut durumun tartışmalı yapısını saptar, ama bu çelişkileri mevcut olanı dönüştürmek için çıkış noktası yapmaz. Aksine o, eleştiri yöntemi bakımından mevcut olanın sürekliliğini sağlayacak bir yaklaşım getirir. Bu durumda, içsel eleştirinin dayandığı “normatif uzlaşıcılığın [*conventionalism*] muadili *yapısal bir muhafazakârlıktır*.”⁴⁵ O halde içsel eleştiri, eleştiri yönteminin yapısı bakımından mevcut gerçekliği sürdürmeye yönelik bir nitelik taşır. İçsel eleştiri, mevcut olanın çelişkili yapısından hareket ederken bu çelişkiyi mevcut olan içinde kalarak çözüme kavuşturur. Böyle bir eleştiri, yanlış olanın yanlış bir yorumunu vererek ideolojik olana dönüşebilir ve yanlış olanı sürdürebilir. Zira içsel eleştiri eleştirdiği şeyi üreten koşulları dönüştürmekten daha çok eleştirdiği şeyde bir iç uyum sağlamaya girişir ve bu bakımdan belirli bir bağlamla sınırlı kalır. Bu sınırlılık hem onun “cılız normatif” karakterine işaret eder hem de onu “tikelci”⁴⁶ yapar. Dolayısıyla yukarıda dışsal eleştirinin perspektifinden içkin eleştiriye yönelttiğimiz olası eleştiriler aslında içsel eleştirinin niteliğine yönelik eleştiriler olarak okunabilir. Buna karşılık içkin eleştirinin *eleştirel tutum*'u ise mevcut olanı dönüştürmeye yönelik güçlü bir motif taşır. Bu eleştirel tutum, Jaeggi tarafından, içkin eleştirinin yeniden yapılandırılmasına kadar uzanır. İçkin

⁴⁴ A.g.e., s. 182.

⁴⁵ A.g.e., s. 187 (Köşeli parantez, eserin İngilizce çevirisindeki kelimeyi vurgulamak için eklenmiştir).

⁴⁶ A.g.e., s. 188.

eleştiriye yönelik sunmuş olduğumuz olası eleştirilere cevap verme girişiminin ikinci adımını, Jaeggi'nin içkin eleştiriye ilişkin belirlemelerini açarak tamamlayabiliriz.

İçkin eleştiriyle içsel eleştiriye ortaklaştıran şey, her ikisinin de eleştiri ediminde nesnesinde mevcut olan ölçütlerden hareket etmesidir. Buna rağmen bu iki eleştiri tarzı işleyişi ve sonuçları bakımından köklü farklar taşır. Bu farkın belirgin bir ifadesini Jaeggi'nin içkin eleştiriye ilişkin yorumu üzerinden takip edebiliriz:

Bu bağlamda içkin eleştirinin prosedürü kısa ve öz bir şekilde şöylece tanımlanabilir: Konusunun içindeki mevcut bağlamlardan ve ölçütlerden başlar, ama bunu yaparken normların toplumsal pratiklerde etkisini nasıl ortaya koyduğuna dair, başka bir deyişle değer yönelimleri ve idealler olarak normlarla ilgili kavrayışı bakımından içsel eleştiriden farklı bir anlayışa dayanır. İçkin eleştiri, toplumsal pratiklerin normatifliğini, bu pratiklerin kendilerinin performans koşullarına yerleştirir. Dahası içkin eleştiri, ölçütlerini türettiği içeriklerin aynı zamanda kendileri içinde çelişkili olduklarını varsayar.⁴⁷

Şimdi içsel eleştiriyle içkin eleştiri arasındaki ayrım daha açık hale gelir. Her iki eleştiri tarzı da eleştiri için nesnesinin içindeki ölçütlerden ve bağlamlardan hareket etmesine rağmen nesnelere ilişkin içeriklerine bakışı hakkında farklı noktalara doğru seyrederler. İçkin eleştiri nesnesinin içindeki öğeleri birbirleriyle uyumlu hale getirmeye değil, nesnesinin içindeki kümelenmeyi (*constellation*) sorgulamaya, onu mevcut kılan koşullara ve yapısal problemlere işaret etmeye yönelir.⁴⁸ Bunun sonucu olarak içsel eleştiri belirli bir bağlamla sınırlı kalırken ve o bağlamı sürdürmeye yönelirken, içkin eleştiri söz konusu bağlamı dönüştürmeyi amaçlar. Bu fark, ilkinin yapısal olarak muhafazakâr olmasında, ikincisinin belirli bir bağlamı aşan bir yapıya sahip olmasında kendini gösterir. İçkin eleştirinin mevcut bağlamı aşan yapısı, Horkheimer'in eleştirel teoriyi karakterize ettiği gibi, onun eş zamanlı olarak hem mevcut durumun bir analizi hem de mevcut durumun bir eleştirisi olmasıyla ilişkilidir.⁴⁹ Dolayısıyla içkin eleştiride analiz ve eleştirinin eş zamanlı olması, onu mevcut duruma ilişkin yalnızca betimleyici olan yaklaşımlardan ayırır ve ona eleştirel niteliğini verir.

⁴⁷ A.g.e., s. 190.

⁴⁸ A.g.e., s. 202.

⁴⁹ Bu bakımdan Jaeggi'nin içkin eleştiri (*immanent criticism*) hakkındaki belirlemeleri, Horkheimer'in eleştirel teori kavramsallaştırmasındaki özgürleştirici çekirdekle güçlü bir bağa sahiptir.

İçsel eleştiri ve içkin eleştiri arasındaki ayrımları belirginleştirmek, bizi bir önceki alt bölümde yönelttiğimiz soruların cevabına yaklaştırır. Bu soruları, dışsal eleştirinin perspektifinden içkin eleştiriye yönelik olası sorular olarak içsel eleştirinin bir eleştirel analiziyle cevaplamayı denedik. Şimdi bu sorulara yönelik cevapları belirginleştirip değerlendirelim.

1) İçkin eleştirinin, içsel eleştirinin aksine, mevcut durumu olduğu haliyle esas almaması, mevcut durumu oluşturan yapıların çelişkili yapısından hareket etmesi, aynı zamanda eleştirinin dinamik karakterine işaret eder. İçkin eleştiri, mevcut durumun çelişkili yapısından hareket etmesi bakımından normatif olanı mevcut iddialar üzerinden sabitlemez ve bu yönüyle muhafazakârlığa düşmez. Aksine içkin eleştiri, mevcut olanı dönüştürmeye yönelik normatif iddialarını mevcut durumun zaten çelişkili olması üzerinden kurması bakımından yenilikçi ve özgürleşmeci bir karaktere sahiptir.

2) Mevcut durumun çelişkili yapısından hareket eden ve normatif karakterini buradan kazanan içkin eleştiri, bu bakımdan mevcut durumun toplumsal kurumlarda ideolojik olarak görünür kılındığına ilişkin bir kavrayışa sahiptir. Eğer ideolojik olan çelişkili yapılarla ilişkiliyse ve içkin eleştiri bunu aşmaya yönelik bir ilgi taşıyorsa, o zaman bu eleştiri ideolojik olanı fark eder ama onunla bütünleşmez. Zira içkin eleştiri çelişkili olanın ideal olarak sunulduğu bir ideolojik yaklaşımı deşifre etmeye girişir ve bu nedenle ideolojiyi sürdürmeye yönelmez.

3) İkinci maddeye bağlı olarak, içkin eleştiri ideolojiyi sürdürmeye yönelmemesi bakımından, aksine onu deşifre edecek bir strateji geliştirmesi bakımından heteronom değildir. Buna bağlı olarak içkin eleştiri, söz konusu stratejiler aracılığıyla özgürleşmenin imkânının koşullarını arar. Dolayısıyla öz-belirlenimi özgürleşmenin ön koşulu olarak alan içkin eleştiri, bu yönüyle otonom bir karaktere sahiptir.

4) O halde nesnesinden hareket eden bir kurucu etkinlik zorunlu olarak ideolojik bir karakter taşımamaktadır. Burada, içsel eleştiri ve içkin eleştiri ayrımında gösterdiğimiz gibi, eleştirinin mevcut duruma ilişkin önvarsayımları, onun mevcut durumdan hareketle nasıl bir noktaya doğru seyredeceğini belirler. Nitekim eleştirinin seyri içsel eleştiri ve içkin eleştiri farkında ve dışsal eleştirinin içkin

eleştiriye yönelik olası eleştirilerine karşı içkin eleştirinin çerçevesini daha belirgin kılma girişimimizle daha açık hale gelir.

Bütün bunlardan hareketle bir önceki alt bölümün sonunda yöneltmiş olduğumuz soruların temel iddiasına karşı şunları ifade edebiliriz: Mevcut durumdan hareket eden bir eleştiri iddiası elbette (içsel eleştiri örneğinde olduğu gibi) mevcut durumu korumaya eğilimli olabilir. Ancak burada, mevcut duruma ilişkin bir kavrayış geliştirirken temel önvarsayımların ne olduğu belirleyicidir. Nitekim mevcut durumdan hareket eden ama onu olduğu gibi esas almayan, tam da onun çelişkili yapısının bir potansiyel barındırdığını iddia eden bir eleştiri (içkin eleştiri) mevcut olanın sunduğu normları sorgulamaya tabi tutar. Dolayısıyla dışsal eleştirinin perspektifinden yönelttiğimiz sorular mevcut durumun içinden hareket eden bir eleştiriye zorunlu olarak muhafazakâr, heteronom ve ideolojik yapmaz; hatta onu tutumu bakımından -bu tutumu Horkheimer üzerinden eleştirel tutum olarak ifade etmiştik – tam aksi bir konuma yöneltir. Bu konum, içkin eleştirinin içsel eleştiriden ayrıldığı noktada, eş deyişle onun ideolojik olandan özgürleşmeye yönelik ilgisinde açığa çıkar.

Peki, tarihsel ve toplumsal koşullarca belirlendiğini iddia eden bir teori olarak Eleştirel Teori ve onun içkin eleştiri yöntemi, politik açıdan evrensel olma iddiasını nasıl temellendirir? Bu teorik yaklaşım, ideallerin çelişkili yapısını hangi normatif temellere dayanarak gösterir? Bunlar, Eleştirel Teori'nin tarihinde belirleyici olan problemler olarak bu geleneğin içinde farklı biçimlerde yeniden değerlendirilmiştir. Bu gerilime çözüm getirmeye yönelik özgün bir girişim Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinde bulunabilir.⁵⁰

İletişimsel eylem teorisi Habermas tarafından yürütülen uzun tartışmalarla ve detaylandırmalarla geliştirilmiş bir yaklaşımdır ve bu yaklaşımın ortaya çıktığı ilk aşamalardan biri *Bilgi ve İnsan İlgileri*'dir. Habermas bu eserinde bilgi ve ilgi ilişkisini merkezileştirirken aynı zamanda ilgileri yarı-transendental (*quasi-*

⁵⁰ Çıdam, V., Gülenç, K., Gürel, Ö. E. ve Savaşçın, Z. (2020). “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori,” *Cogito 100: Eleştiri Zamanı* (s. 16). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Bu tartışma, dile getirdiğimiz gerilimleri merkezileştirerek detaylandırır. Ayrıca burada Volkan Çıdam, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine gerçekleştirdiği şeyin “toplumsal pratik ve kurumlara içkin değerlere de temel olan bir meta-etik rasyonalitenin ışığında bu değerlerin gelişimini incelemek” olduğunu ifade eder.

transcendental) bir zeminde kavrar. Bu kavrayış, Habermas'ın içkin çelişkileri değerlendirirken esas aldığı dayanak noktasına ilişkin de ipucu verir. O, bu değerlendirmede bir yandan tarihsel materyalist bir kavrayışı takip ederken, diğer yandan ilgilere antropolojik-türsel bir nitelik atfeder ve bu bakımdan Kantçı bir çizgiden de beslenir. Çalışmanın bir sonraki bölümünü, Habermas'ın birçok eleştirinin konusu olmuş olan bu sentezinin detaylı bir okumasına ayıracağız.

3. HABERMAS: İLETİŞİMSEL BİR DÜŞÜNÜM TEORİSİ OLARAK ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLGI

“Habermas, eleştirel ve pozitif felsefeyi başarıyla birleştirir. Bu birleşim, eleştirel teorinin negatif diyalektik olmaktan çıktığı ve pozitif felsefenin pozitivizm olmaktan çıktığı anlamına gelir.”⁵¹

Habermas 1965’te Frankfurt’taki açılış dersinde, “teori” kelimesinin dinsel kökenlerine gönderimde bulunur ve Grek şehirleri tarafından kamusal törenlere temsilci kategorisinde gönderilen *Theoros*’un *theoria* aracılığıyla kutsal olana kendisini seyirci olarak bıraktığını ifade eder. Düşünür, bu teori anlayışının felsefi dile nakledilmesiyle, teorinin anlamının kozmosun temaşasına (*contemplation*) doğru dönüştüğünü saptar.⁵² Bilimler ise teoriye ilişkin bu klasik anlayıştan hem teorik yaklaşımın metodolojik anlamını hem de bilenden bağımsız bir dünyanın mevcudiyetini iddia eden ontolojik varsayımı devralır. Bununla birlikte bilimler, klasik teori anlayışının birtakım niteliklerini, özellikle de *theoria* ile *kozmos* ve *mimesis* ile *bios theoretikos* arasındaki bağı terk eder. Dolayısıyla klasik teori

⁵¹ Heller, A. (1982). “Habermas and Marxism,” *Habermas: Critical Debates* (s. 22) içinde. Ed. John B. Thompson ve David Held. London: The Macmillan Press.

⁵² Habermas, J. (1972). “Appendix: Knowledge and Human Interests: A General Perspective,” *Knowledge and Human Interests* (s.301-302) içinde. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). “Ek: Bilgi ve İnsansal İlgiler: Bir Genel Çevren” *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 365-366) içinde. Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

anlayışının bilimler tarafından alımlanma biçimi, teorinin pratiğe olan etkisini içeren mevcut bağı da zayıflatarak onu salt metodolojik sınırlamalar içine hapseder.⁵³

Habermas'ın bilimlerin teori alımlamasına yönelik saptamasını seyreden eleştirel analizi, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sinin felsefi niyetine benzer şekilde teorik olanı salt metodolojik sınırlamalardan kurtarıp, onun değer içerikli ve pratik yüklü yapısını teslim etmeye yönelik bir girişim olarak okunabilir. Zira Habermas, bilimlerin sahiplendiği, ontolojik bir yanılsamadan hareketle her şeyi kendisinden türeten bağımsız bir saf teori kavrayışının ideolojik hale geldiğine dikkat çektiğinde⁵⁴ ve felsefi anlamda teorik olana atfedilen geleneksel anlamın bir eleştirisini sunduğunda Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel teori ayrımını takip eder. Habermas, birkaç sene sonra, 1968'de, bu ayrımı bilimler özelinde ilgi kavramı üzerinden *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde daha detaylı olarak tartışır.

Bilgi ve İnsan İlgileri'nde erken Eleştirel Teori'nin teorik çabasını takip eden Habermas, temelde felsefe tarihindeki çeşitli filozofların ve teorisyenlerin akıl ile ilgi arasındaki ilişkiyi kurma tarzına yönelik bir analiz üzerinden "eleştiri"nin yeniden yapılandırmasına girişir. O, "eleştiri" kavramsallaştırmasını yapılandırma sürecinde yürüttüğü felsefi tartışmalar üzerinden çeşitli eylem biçimlerinin çıkış noktalarını ve yönelim çerçevelerini oluşturan ilgileri (teknik, pratik ve özgürleştirici) belirler. Buradaki eylem biçimlerinin her birine karşılık gelen epistemolojik sistemleştirmeler aynı zamanda çeşitli politik sonuçlara sahiptir. Bu bakımdan eserin dikkat çeken ilk niteliği, epistemolojiyle politika arasındaki bağlantıyı yeniden tesis etme girişimiyle "Geleneksel ve Eleştirel Teori"nin felsefi çabasını izlemesidir. Üstelik bu politik sonuçlardan hareketle eser özgürleştirici ilgiyi "eleştiri"nin koşulu haline getirmesi ve ideoloji eleştirisi için bir imkân olarak okuması bakımından yine "Geleneksel ve Eleştirel Teori"nin Marksçı motifini takip eder. Bununla birlikte "Geleneksel ve

⁵³ A.g.e., s. 304. Türkçesi: A.g.e., s. 368. Habermas başka bir yerde, teori-pratik ilişkisine ilişkin problemi öz-düşünüm bağlamında Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel teori ayrımına gönderimde bulunarak ifade eder. O, burada "eleştiri"nin kendi kökenleri üzerinde düşünümde bulunmasıyla "kendi uygulama bağlamını" öngörerek geleneksel teoriden farklılaştığını ifade eder. Habermas, J. (1974). "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis," *Theory and Practice* (s. 2) içinde. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.

⁵⁴ Habermas, J. (1972). "Appendix: Knowledge and Human Interests: A General Perspective," *Knowledge and Human Interests* (s. 314) içinde. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). "Ek: Bilgi ve İnsansal İlgiler: Bir Genel Çevren" *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 381) içinde. Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

Eleştirel Teori” ideolojiden özgürleşmeye yönelik eleştirel içeriği Marksçı politik iktisat eleştirisinden hareketle epistemolojik düzlemde içkin eleştirinin yeniden bir yorumu aracılığıyla önerirken, *Bilgi ve İnsan İlgileri* aynı içeriği, emek kategorisinden ve politik iktisat eleştirisinden iletişimi ve konuşma edimini esas alan bir modele doğru genişleterek sunar.⁵⁵ Buna bağlı olarak Habermas bir yandan ideolojik olanın mevcut olumsuz anlamını takip ederken, diğer yandan onun olumsuz anlamına çarpıtılmış iletişim biçimlerini de dâhil eder ve hem ideoloji kavramının hem de teorik olanın kapsamını genişletir. Habermas bu felsefi müdahalesini, eş deyişle çarpıtılmış iletişim biçimlerinin eleştirisi olarak ideoloji eleştirisi önerisini, Sigmund Freud’un psikanaliz modelinden hareketle yeniden tesis eder. Buradaki temel amaç, “çarpıtılmış hakikat imgesi olarak ideoloji”yi, “çarpıtılmış iletişim biçimleri”nin bir eleştirisi aracılığıyla yeniden değerlendirmektir. Bu değerlendirme, Freud’un psikanaliz teorisinde aslı öneme sahip olan hasta-hekim diyalogunda iletişimin aleni karakter kazanması ve buna bağlı olarak dilde çarpıtılmış olanın dışsallaşması aracılığıyla eleştirel öz-düşünümün canlandırılmasında ifadesini bulur.

Habermas, psikanalitik konuşmanın öz-düşünsel karakteri itibarıyla “iletişim aracılığıyla özgürleşme” noktasında işlevsel olduğuna ilişkin iddiasını Aydınlanma ve Alman İdealizmi’nin teorik çerçevelerini esas alarak geliştirir. Bu noktada özellikle Johann Gottlieb Fichte’den beslenen Habermas, Fichte’de aklın öz-

⁵⁵ Horkheimer, Marx’ın düşünce çizgisini takip ederek epistemolojik düzlemde teori-pratik ilişkisini yeniden yorumlamayı ve tesis etmeyi dener. O, Marx’ın proletaryaya yüklediği özgürleştirici rolü epistemolojik olana yükler. Habermas da Horkheimer’e benzer şekilde teorik etkinliğin pratik yönünü esas alarak epistemolojik olanı yeniden değerlendirmeye yönelik girişimde bulunur. Bu doğrultuda Habermas, teori-pratik bağının kapsamına aynı zamanda iletişimi ve konuşma edimini de dâhil eder. Buna bağlı olarak Horkheimer ile Habermas arasında, teorik olanın kapsamının genişlemesine dayalı bir fark vardır. Ancak biz bu farklılığı basitçe bir kopuş olmaktan daha çok epistemolojik ve politik bakımdan benzer niyetleri taşıyan ve aynı teorik çabaya dayanan bir genişleme aracılığıyla süreklilik oluşturan iki yorum olarak değerlendirmekteyiz. Bunun nedeni, her iki filozofta da ideolojiden özgürleşmeye yönelik çekirdeğin, birinde *eleştirel tutum*, diğerinde *özgürleştirici ilgi* olmak üzere güçlü ortaklıklar taşıyan iki kavramsallaştırmada birbirini takip ettiğine ilişkin bakış açımızdır. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde tartışacağımız temayı, bir önceki bölümde merkezileştirdiğimiz temanın öz-düşünüm çerçevesinde yeniden bir değerlendirmesi olarak görmekteyiz. Bu bakımdan Axel Honneth’in yorumunu takip ederek, Horkheimer’de eleştirel tutum olarak ifadesini bulan asırlık fikrin, Habermas’ın *Bilgi ve İnsan İlgileri*’nde yeniden hayat bulduğunu iddia edeceğiz. Honneth, A. (2017). “Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory’s most fundamental question,” *European Journal of Philosophy* (s.908). Vol. 24, Issue 4. <https://doi.org/10.1111/ejop.12321>. Ayrıca bkz. Honneth, A. (1991). “Habermas’ Anthropology of Knowledge: The Theory of Knowledge-Constitutive Interests,” *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (s. 203) içinde. Çev. Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press.

düşünümsel yapısının teorik aklın pratik akla tabi olmasıyla gerçekleştiğini ve buna bağlı olarak bu türden bir aklın işleyişi bakımından doğrudan pratik olduğunu iddia eder. Özgürleşmeye yönelik ilgiyle karakterize olan bu tasarım, öz-düşünümsel yapıyla aklın kendine saydam hale gelmesini mümkün kılması bakımından aynı zamanda öz-eleştirel bir nitelik de taşır. Habermas, Fichte'nin teorisinde bulunduğu bu öz-düşünümsel ve öz-eleştirel öğeyi akla içkin olan özgürleştirici ilgi olarak okur ve bu ilgiyi iletişimsel düzlemde Freud'un hasta-hekim diyaloguyla sentezlemeye girişir.

Akla içkin ilginin özgürleştirici motifle karakterize olduğuna ilişkin belirlemeyi dikkate alırsak ve bu ilgiyi psikanalitik düzlemde değerlendirirsek, o zaman özgürleştirici ilginin hasta-hekim diyalogundaki konuşma edimi aracılığıyla tezahür ettiğini düşünmek mümkün hale gelir. Zira hasta-hekim diyalogu, dilsel iletim aracılığıyla hastanın patolojilerinin dışsallaşması ve nesne olarak alınması için bir gerek-koşuldur. Dolayısıyla burada akıl, bireyi kuşatan patolojilerin öz-eleştirel değerlendirmesine yönelik bir işlev taşır. Ancak bu çerçevede hastanın öz-düşünümünün kaçınılmaz bir parçası olan öz-eleştiri, ideolojik olarak biçimlenmiş yapı ve kurumlardan bağımsız bir *Ben* belirlemesine yönelik değildir. Aksine bu ideolojik yapı ve kurumlar, bireyde hâlihazırda çarpıtılmış ve bastırılmış dil süreçleri olarak cisimleşir. Habermas'ın bu açıklama modeli onun yorumunun psikolojizmden sıyrıldığı ve psikolojik patolojilerle yapısal çarpıklıklar arasındaki bağı tesis etme noktasında, soyut birey anlayışının aksine yapılar ve kurumlarla ilişkisinde ifadesini bulan birey anlayışını esas aldığı bir göstergesidir. Bu yönüyle Habermas, erken Eleştirel Teori'nin eleştiri kavrayışının temel dinamiğini korur ve bu eleştiri kavrayışını Freud'un kültür analizlerini de içerir biçimde, bireyin patolojilerini belirleyen koşulların varoluş tarzına yönelik bir eleştiri olarak yeniden okur. Bu okuma biçimi "teori"nin kapsamını genişleterek, "diyaloga dayalı iletişim"e bir imkân olarak yer açar. Benzer şekilde, Eleştirel Teori geleneğinin bir temsilcisi olan Jaeggi de psikanalitik konuşmanın eleştirel boyutuna dikkat çeker:

Son olarak, psikanalitik konuşma içkin eleştirinin bir versiyonu olarak anlaşılabilir. Analist, aynı zamanda teşhisinin analiz edilene dışarıdan uygulanmaması, ama bir maya gibi semptomda kendini gösteren çatışmanın ifade bulmasına ve nihayetinde onu dönüştürmeye yardım etmesi koşuluyla içkin bir eleştirmendir (...) Buradaki diyalektik sürece tekabül eden,

psikanalitik çözüm işlemi sürecidir. Burada ayrıca eleştiri ya da teşhis ölçütü nihai olarak içkindir.⁵⁶

Jaeggi'nin bu yorumu yalnızca eleştirinin ölçütünü içkin olarak belirlemekle kalmaz, aynı zamanda söz konusu eleştirel boyutun konuşma edimiyle ilişkisine de vurgu yapar. Burada can alıcı olan, söz konusu modelin *söz* ile *akıl* arasındaki bağa özgü anlamıyla *logos*'u takip eden anlayışın modern bir versiyonunu oluşturmasıdır. Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nin sunduğu çok katmanlı yapının en belirleyici bileşenlerinden biri ise söz konusu *logos* kavrayışıyla ilişkili olan bir ideoloji eleştirisi ve buna bağlı bir özgürleşme fikridir. Dolayısıyla Habermas'ın rasyonaliteyi yeniden yapılandırmaya ve eleştirel kurumlara hayat vermeye yönelik projesinde diyalog/iletişim merkezi bir yer tutar.

Yukarıda sunduğumuz genel çerçeveden hareketle, çalışmamızın bu bölümünde temel amacımız Habermas'ın konuşma/diyalog ile ideoloji eleştirisi arasında kurduğu ilişkiyi özgürleştirici ilgi çerçevesinde detaylandırmaktır. Bunu yaparken hem Horkheimer ile Habermas arasındaki süreklilik ilişkisini korumayı hem de Habermas'ın diyaloga dayalı iletişimi bir eleştiri modeli olarak yorumlarken özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasına nasıl ulaştığını açık kılmayı amaçlamaktayız. Bu doğrultuda ilk olarak, Habermas'ın, Horkheimer'i takip eder biçimde ortaya koyduğu pozitivizm eleştirisini sunacağız (3.1.) ve ardından bilimlere yönlendiren ilgi yapılarını ve tekabül eden eylem biçimlerinin nasıl çerçeveselendirildiğini detaylandıracağız (3.2., 3.3.). İkinci olarak, Habermas'ın akıl ilgisi kavramını temellendirmek ve ondaki özgürleştirici öğeyi yeniden canlandırmak adına dönüş yaptığı Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin teorik çerçevelerini özellikle Kant ve Fichte üzerinden belirginleştireceğiz (3.4.). Son olarak, Aydınlanma ve Alman İdealizmi düşüncesinde içerilen dogmatizmden özgürleşmeye yönelik güçlü içerikten hareketle, Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını nasıl tesis ettiğini ve bu kavramsallaştırmanın Freud'un psikanaliz modelinde merkezi bir yer tutan konuşma edimiyle ilişkisini açıklayacağız (3.5.).

⁵⁶ Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life (s.197)*. Çev. Ciaran Cronin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

3.1. Geleneksel Teori Eleştirisi Olarak Pozitivizm Eleştirisi

Bir önceki bölümde Horkheimer üzerinden açtığımız geleneksel teoriye yönelik eleştiri, teorik kavrayışların kendi çıkış noktalarına ilişkin farkındalıktan yoksun olmalarında temellenir. Buna bağlı olarak söz konusu eleştiri aynı zamanda, bir toplum bilimi olma iddiasındaki teorik sistemleştirmelerin epistemolojik öncüllerinin düşünce- varlık, özne-nesne, olgu-değer gibi ikilikler arasında mutlak ve doğal bir ayırım çizmesine yönelir. Bu ayrımlar temelde teorik faaliyetin gözlemci öznesinin metodolojisinde cisimleşir. Gözlemci özne nesnesine yönelirken, önvarsayımları itibarıyla kendini nesnesinin dışında konumlandırır ve nesnesinin mevcudiyet koşulları üzerine düşünümde bulunmaz. Bunu seyrederek biçimde, olgular artık değerlerle biçimlenmiş toplumsal etkinlik tarzları olarak kavranmaz; aksine örneğin, anlam dünyasını kuşatan ideoloji, din vb. öğeler değer yüklü yapısını gözlemci öznenin metodolojik çerçevesinde yitirir. Dolayısıyla bu modelde teorik çerçeve köklü biçimde değişir ve toplumu kuşatan anlam dünyasını anlama ve yeniden anlamlandırma noktasında nesnenin kuruluş koşullarına ilişkin soruşturma bir yana bırakılır. Horkheimer'in birbirine yaslanan bu eleştirel iddialarında açıklık kazanan şey, geleneksel teorinin nesnenin kuruluş koşullarına ilişkin soruşturmayı terk etmesiyle özne soruşturmasına yönelik öz-düşünsel ögeyi de bir yana bıraktığıdır. Bilimci kavrayışın bu hamlesi, eş zamanlı olarak bilgi teorisinin özne soruşturmasında işlevsel olan temel kavramlarını teorinin çerçevesinden koparmaya yönelir. Bu epistemolojik çerçevenin terk edilmesine ilişkin problem Habermas'ın da odağına yerleşir.

Pozitivizm konusunda Habermas için tartışmalı hale gelen unsur, bu bilimsel açıklama modelinin tarafsızlık iddiasının bilginin kuruluşunda öznelerin katılımını göz ardı etmesine ilişkindir. Bu tartışma bir yönüyle Horkheimer üzerinden ifade ettiğimiz temsilci özne eleştirisiyle de örtüşür. Zira Habermas pozitivist yaklaşımın bilginin kuruluşu noktasında özne soruşturmasını kestiğine ilişkin saptamayı öz-düşünüm ögesi üzerinden açar ve bu öge pozitivist varsayımların temel öncüllerine yönelik bir eleştiri haline gelir. Habermas bu eleştiriye ilk olarak pozitivizmin transendental mantığa dayalı yürütülen mümkün bilginin koşullarına ilişkin eleştirel soruşturmayı – bu soruşturma aynı zamanda bilginin anlamını da izah etmeyi amaçlar – terk etmesiyle ilişkili olarak inşa eder. Nitekim bu soruşturmanın terk

edilmesi bilen öznenin koşullarına ilişkin soruşturmanın terk edilmesiyle eş zamanlı olarak bilmenin koşullarına ilişkin soruşturmanın da askıya alınması anlamına gelir. Bu perspektiften bakıldığında teori, kendi bilgi iddialarının koşullarına yönelik soruşturmayı bir yana bırakması bakımından kendine ilişkin inancını dogmatik bir tarzda sağlar. Böyle bir kavrayış aynı zamanda eleştirel öz-düşünümle de ilişkisini keser.⁵⁷

Habermas'ın yorumunu takip ederek, transendental soruşturmanın aynı zamanda bilen özneye yönelik bir soruşturma olduğunu dikkate alırsak, pozitivistin öz-düşünümü terk etmesine ve özne soruşturmasından kaçınmasına yönelik saptama daha açık ve anlamlı hale gelir. Bu durumda teorik soruşturma özneye bağlantısı kesilmiş, metodolojiyle sınırlı bir epistemolojiye dönüşür:

Epistemolojinin yerinin bilim felsefesi tarafından alınması, bilen öznenin artık gönderim sistemi olmamasında görülebilir. Kant'tan Marx'a kadar biliş öznesi bilinç, ben, zihin/tin ve tür olarak kavranmıştı. (...) Ancak bilim felsefesi, bilen özneye yönelik soruşturmadan vazgeçer. Kendisini doğrudan önermelerin ve prosedürlerin sistemleri olarak, eş deyişle teorilerin kurulduğu ve onaylandığı bir kurallar kompleksi olarak verili bilimlere yöneltir. Metodolojiyle sınırlı bir epistemoloji için bu kurallara göre hareket eden özneler önemini yitirir.⁵⁸

Habermas, bilen öznenin gönderim sistemi içinde yer almayışını, bilme etkinliğinin koşullarına ilişkin bir soruşturmanın yokluğu olarak görür. Nitekim o, bu tür bir anlayışın, Kant'tan Marx'a kadar süregelen biliş öznesine ilişkin soruşturmanın temel kavramlarını terk etmesiyle birlikte yalnızca teorinin kuruluşu ve onaylanışını içeren bir verili bilime yöneldiğini iddia eder. Bu durum aynı zamanda Kant'tan Marx'a kadarki süreçte gelişen eleştiri kavramsallaştırmasının dayanak noktalarının

⁵⁷ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 67). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 87). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları. Ayrıca Thomas McCarthy Habermas'ın yorumunu berraklaştırmak adına söz konusu problemi Kant üzerinden yeniden dile getirir. Buna göre Kant'ın eleştirel felsefesinde bilim mümkün bilginin bir kategorisi olarak kavranır ve akıl idesi yalnızca teorik akla gönderimle değil, aynı zamanda pratik akla, düşünümsel yargıya ve eleştirinin kendisine de gönderimle anlaşılır. Pozitivizm tarafından bu felsefi içeriğin terk edilmesi, Kant'ta merkezileşen bir boyutun, eş deyişle "bilen öznenin temalaştırılması"nın teorik çerçeveden silinmesi anlamına gelir. McCarthy, T. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (s. 41). Cambridge: MIT Press.

⁵⁸ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 68). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 88). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

terk edilmesini de içerir. Zira Kant'tan Marx'a kadar gelişen ve bir dizi dönüşüm geçiren eleştiri kavramsallaştırmasını ortaklaştıran öge, özne ile nesne arasındaki ilişkide bilme etkinliğinin aynı zamanda yargı edimi olarak anlaşılmasıdır. Bu anlayışın eleştiriye çizdiği sınır hem nesneye ilişkin hem de yargıda bulunanın koşullarına yönelik eleştirel bir soruşturmayı içerir. O halde yargının kapsamı, yalnızca nesneye ilişkin bir soruşturmaya sınırlı değildir; bu kapsama aynı zamanda öznenin kuruluş koşullarına ilişkin bir soruşturma da dâhildir. Öznenin kuruluş koşulları Kant'ta transendental bir çerçeve içinde gelişirken, Marx'ta tarihsel koşullarla şekillenen bir içkin eleştiri biçimini alır. Farklı kategorilere dayansa da, her iki durumda da öznenin bilme ediminin koşulları üzerindeki eleştirel soruşturma öz-düşünüm ögesi üzerinden canlılığını korur.

Bununla birlikte Habermas'a göre, pozitivist tutum, özne soruşturmasını terk ederek "dünyanın kuruluş problemlerini"⁵⁹ perdeler. Oldukça geniş kapsamlı bu ifadenin temel düzeyde imlediği şey, özneye ilişkin eleştirel soruşturmanın öz-düşünümsel boyutunun terk edilmesidir. Bu durum aynı zamanda teorinin kendi mevcudiyet ve geçerlilik koşullarına yönelik eleştirel soruşturmayı da terk etmesi anlamına gelir. Bunun sonucu olarak söz konusu teori, kendi çıkış koşullarına yönelik herhangi bir eleştirel bilinç taşımamakla, eş deyişle özne soruşturmasını bir kenara bırakmakla nesnenin kuruluş koşullarını da perdeler. Habermas bu perdelemeyi odağına alırken, Horkheimer'in söz konusu anlayışa dayanan bir teorinin ideolojik bir aygıt dönüşme riskine ilişkin belirlemesini takip eder ve pozitivist bu temel çerçeveden hareketle eleştirel bir yorum geliştirir. Bu yorum özellikle tarih felsefesini pozitivist yöntem için bir uygulama alanı olarak tasarlayan Auguste Comte'a yönelik olarak şekillenir.

Pozitivizmin ilk olarak bir tarih felsefesi biçiminde belirlediğini ifade eden Habermas, Comte'un bilimsel yaklaşımını tartışmaya açar ve Comte'la gelişen tarih felsefesinin üç aşama yasasının bağlandığı temel önvarsayımların epistemolojiden kopuk karakterini Marx'ın tarih felsefesiyle karşılaştırarak sunar:

Marx da insan türünün öz-kuruluşunda [self-constitution] bilimsel-teknik ilerlemenin rolünü analiz eder. Ama o, idealist bilgi kavramını benimser ve onu, doğa ve sosyokültürel evrim üzerindeki teknik kontrolü kesin olarak epistemolojik bir perspektiften temellendirerek

⁵⁹A.g.e., s. 68. Türkçesi: A.g.e., s. 89.

toplumsal emek yoluyla senteze indirger. Aksine Comte'un bilimsel ilerlemenin olumsal durumuna epistemolojiden bağımsız ve pozitivism aracılığıyla körleştirilmiş bir bilim kavramını aydınlatabilecek bir tarih felsefesini dâhil etmesi gerekir.⁶⁰

Habermas'ın ifadesine göre Comte, bilimsel ilerleme fikrini geliştirebilmek adına kendi teorik varsayımlarını uygulayabileceği bir alan olarak tarih felsefesine ihtiyaç duyar. Burada ifade edilen, tarih felsefesinin işleyiş biçiminin özne soruşturmasını bünyesinde barındıran epistemolojik bir temellendirmeye dayanmadığı yönündedir. Marx'a ilişkin yukarıdaki ifadeyi takip ettiğimizde ise, epistemolojik olanın tarihsellik ögesiyle birlikli ilişkisine yönelik saptama, teorinin açıkça idealist bilgi kavramının alımlanmasıyla şekillendiğini gösterir. İdealist bilgi teorisinin düşünümsel ögesinden beslenen Marx, bu teorinin öncüllerini türün tarihine yönlendirir ve emek aracılığıyla bir açıklama modeli sunar. O halde iki teorisyen arasındaki temel fark içkin epistemoloji ile dışsal epistemoloji arasındaki ayrım da belirginleşir. Buna göre Comte, bilimsel ilerleme fikrini temellendirme noktasında tarih felsefesine başvururken, teorik varsayımlarını uygulama alanı olarak tasarladığı tarihe dışarıdan dayatır. Bu durumda o, tarihi bilimsel ilerleme fikrinin vücut bulduğu bir deney alanı olarak tasarlar. Buna karşılık Marx, idealist bilgi kavramını devralırken, epistemolojik dayanak noktaları itibarıyla hem özne soruşturmasına yoğunlaşır hem de ilkinin bağı olarak türün tarihini içkin eleştiriye dayalı bir modeli izleyerek sürdürür.

O halde Comte ve Marx karşılaştırması aracılığıyla ifade ettiğimiz iki farklı modeli, aynı zamanda bir önceki bölümde merkeze aldığımız temsilci epistemoloji ve düşünümsel epistemoloji arasındaki fark üzerinden de belirginleştirebiliriz. Bu çerçeveden hareketle, Comte'un tarihi bir uygulama alanı olarak belirlerken, ilgili öznenin temsilci bir teoride temellenen ilerlemeci bilimin yasalar sistemini tarih alanına dayattığını ve bu yolla bir sına prosedürü geliştirdiğini iddia edebiliriz. Buna bağlı olarak Comte'un tarih tasarımında, tarih içinde düşünen, üreten ve eyleyen öznenin/katılımcının bilme etkinliğine zemin oluşturan ilgilerin, eş deyişle deneyimin koşulu olan ve bilimsel etkinliğe önce gelen yönelim çerçevesinin terk edildiğini dile getirebiliriz. Habermas'a göre pozitivism bu çerçeveyi terk etmesi

⁶⁰A.g.e., s. 72, Türkçesi: A.g.e., s. 93 (Köşeli parantez, eserin İngilizce çevirisindeki kelimeyi vurgulamak için eklenmiştir).

onun eleştirel işlevini kaybetmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla bilgi için kurucu olan ve ilgi olarak ifadesini bulan yönelim çerçevesinin kaybı, eş zamanlı olarak teorinin pratik akılla bağlantısını ve buna bağlı olarak eleştirel tutumunu kaybetmesiyle sonuçlanır.

Bununla birlikte Habermas bilimsel-teorik etkinliğin tümünü pozitivism içinde kalarak sınırlandırmaz. Nitekim o, öz-düşünüme dayanan bir bilim felsefesi tesis etme girişimiyle Charles Sanders Peirce'ün soruşturma mantığını, ilgi ve eylem tipleri sınıflandırmasının ilk aşamasında tartışmaya açar ve onun, erken pozitivism nesnelci (*objectivist*) tutumundan belli ölçüde sıyrıldığını ifade eder.⁶¹

3.2. Teknik İlginin Metodolojisi: Peirce'ün Soruşturma Mantığı

Peirce'ün erken ve çağdaş pozitivismden ayrıldığı temel nokta, onun soruşturma mantığının işleyiş biçiminde açığa çıkar. Soruşturma mantığı, bilimsel teorilerin mantıksal yapılarına yoğunlaşmaktan çok, aracılığıyla bilimsel teorilere ulaşılan prosedür mantığını açıklığa kavuşturmayı dener ve bu girişimi metodolojik bir soruşturma olarak tasarlar.⁶² Bilginin kuruluş problemlerine uzanan ilgili metodolojik soruşturma bu yönüyle transendental mantığa benzer şekilde işler.⁶³ Ancak söz konusu mantıksal yapıyı empirik koşullar altında cisimleştiren soruşturma mantığının soruşturma sürecinde “sembollerin mantıksal bağlantıları ve eylemin empirik koşulları bir ‘yaşam kipi’ içine”⁶⁴ katılır. Başka bir deyişle Peirce, soruşturma mantığını tesis ederken transendental çerçeveyi esas alsa da, söz konusu çerçeveyi özgül bir ilgi modeli içinde işleyişe sokar. Dolayısıyla sembollerin işleyişinin ve eylemin empirik koşullarının bir yaşam kipi içinde birleşmesi, bilme edimini önceleyen bir yönelim çerçevesi oluşturmak anlamına gelir. Peirce bu yönelim çerçevesini kurarken modern bilimin bilişsel ilerleme olgusunu merkeze alarak bilim felsefesi için özgün bir soruşturma modeli sunar:

Peirce, çıkış noktası olarak yalnızca, daha önce hiç kimse tarafından ciddi biçimde tartışmaya açılmamış olan modern bilimin bilişsel ilerlemesi olgusunu alır. O, yalnızca zorlanmamış

⁶¹ A.g.e., s. 91. Türkçesi: A.g.e., s. 115.

⁶² A.g.e., s. 91. Türkçesi: A.g.e., s. 116.

⁶³ Nitekim Habermas Peirce'ün, transendental mantığa benzer şekilde, soruşturma sürecini “dünya kurucu bir yaşam etkinliği” olarak kavradığında açıkça soruşturmanın zemini olan bir ilgi yapısını da ortaya koyduğunu ifade eder. A.g.e., s. 95. Türkçesi: A.g.e., s. 120.

⁶⁴ A.g.e., s. 94. Türkçesi: A.g.e., s. 119.

olduğundan ve öznelerarası kabul gördüğünden bizim bilişler olarak adlandırdığımız inançlarımıza ulaşmak amacıyla izlememiz gereken yolu, ilk ve son kez soruşturma sürecinin kurumsallaştırılmasının tanımlamış olduğu sonucuna vararak bu olguyu bir ilkeye dönüştürür.⁶⁵

O halde Peirce soruşturma mantığıyla modern bilimin bilişsel ilerleme olgusunu merkeze aldığı ve ilkeleştirdiğinde, onun mantıksal işleyişini de açıklığa kavuşturmaya girişir. Bu girişimi pozitivistin göz ardı ettiği özne soruşturmasını içeren epistemolojik kapsama geri dönüş olarak anlayabiliriz. Buna bağlı olarak Peirce bilişler olarak adlandırdığımız inançlarımıza ulaşmak adına bir prosedür soruşturması geliştirdiğinde aynı zamanda inançlarımızı yönlendiren belirli bir ilgi kavramsallaştırmasına da yaklaşmış olur. Böylece Peirce, bilimsel ilerlemeye ilişkin bir öz-farkındalık zemini oluşturmaya yönelik girişimiyle, teorisyenin mevcut teorik varsayımları üzerine düşünümünü mümkün kılan bir öznelerarasılık çerçevesi sağlar. Bununla birlikte Habermas, Peirce'ün projesinin iç işleyişi bakımından öznelerarası bir çerçeve kurduğunu iddia etse de bu çerçevenin belli bir sorgulayıcılar topluluğuyla sınırlandırıldığını ifade eder. Zira Peirce, soruşturma mantığını temel olarak üç çıkarım kipi üzerinden (dedüksiyon, indüksiyon, abdüksiyon) tesis ederken açıklama modelini tasımdan tasıma devinen bir mantığın iç işleyişi aracılığıyla tasarlar. Bu dil mantığı, belirli bir sorgulayıcılar topluluğunun açıklama dili olması bakımından monolojik bir çerçeveye sınırlı kalır:

Dedüksiyon, indüksiyon ve abdüksiyon ilke olarak monolojik olan ifadeler arasında ilişkiler kurar. Tasımlar içinde düşünmek mümkündür ama onlar içinde bir diyalog yürütmek mümkün değildir. Bir tartışma için savlar sağlamak adına tasımsal akıl yürütmeyi kullanabilirim ama bir başkasıyla tasımsal bir biçimde tartışmam. Sembollerin kullanımı araçsal eylemin davranışsal sistemi için kurucu olduğu sürece, ilgili dilin kullanımı monolojiktir. Ne var ki sorgulayıcıların iletişimi nesneleştirilmiş doğal süreçler üzerindeki teknik kontrolün sınırlarına hapsedilmediği bir dil kullanımı gerektirir.⁶⁶

Araçsal eylem için çıkış noktası olan Peirce'ün soruşturma mantığı, düşünmeyi tasımdan tasıma devinim içinde bir tasarım olarak inşa ederken genişleyen bir

⁶⁵ A.g.e., s. 92. Türkçesi: A.g.e., s. 117.

⁶⁶ A.g.e., s. 137. Türkçesi: A.g.e., s. 171.

öznelarası çerçeve sunmaktan çok belirli bir topluluğun düşünme etkinliğini kapsayan mantıksal bir model sunar. Söz konusu model bu yönüyle öznel hatalı inançlarını ve tutumlarını dönüştürmelerine yönelik olarak katılımcıları kapsayan, tartışmacı ve buna bağlı olarak da eleştirel-özgürleştirici bir içerik taşımaz. Söz konusu inşa, yalnızca belli bir sorgulayıcılar topluluğu için öznelarası bir boyut taşır ve bu boyut tasımsal akıl yürütme içinde kurulmasına bağlı olarak yeterli bir öznelarasılık çerçevesi sağlamakta zayıf kalır ve bu bakımından monolojik bir niteliğe bürünür.

Monolojik dil mantığına dayanan araçsal eylem modeli içinde işlerlik kazanan empirik-analitik bilimler koşulların tekrarına ve sonuçların yeniden üretilebilirliğine odaklı bir teorik perspektiftir. Dayandığı çıkarım kiplerinin işlevleri çerçevesinde kendini gerekçelendiren bu modelde koşullar ve sonuçlar üzerindeki teknik denetim öndeyiye (*prediction*) imkân tanır. Öndeyiye dayalı bilgi, sistematik bir şekilde yürütülen gözlem, deney ve ölçüme bağlı gelişirken aynı zamanda belirli bir eylem modeliyle de (araçsal eylem) ilişkilendirilir. Bu eylem modelinde gözlemlenebilir nesnelere nedensel yasalara tabi olması bakımından söz konusu dil mantığına dayalı olarak manipüle edilebilir. Zira bu çerçevede nedensel yasalar salt olguların bir temsili olmaktan çok mevcut teorik işlemlerin başarısının veya başarısızlığının göstergesi olarak anlaşılabilir. Buna bağlı olarak da olgular belirli deneyim ve eylem koşulları altında şekillendirilir. Dolayısıyla teknik bilişsel ilgiye tekabül eden bu teorik modelde bilgi iddiasıyla bilginin kullanımı arasında sistematik bir bağlantı mevcuttur.⁶⁷

Habermas'ın Peirce üzerinden sınırlarını belirlediği teknik ilginin teorik çerçevesi, bilgi iddiası ile bilginin kullanımı arasındaki sistematik bağlantıyı açığa çıkarmasıyla özellikle erken pozitivistlerden ayrılır. Nitekim teknik denetime dayalı araçsal eylem modelinin bu bağlantıyı açığa çıkarması onun teorik motifine ilişkin bir farkındalığa sahip olduğuna işaret eder. Tüm bunlara rağmen Habermas'a göre bu teorik modelin esas aldığı deneyim tarzı sınırlı bir kavrayışa dayanır. Zira empirik-analitik bilimler bilgi iddiası ile bilginin uygulanması arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmasına rağmen pratik problemleri olgular alanının dışında tutar. Dolayısıyla Habermas'a göre Peirce'ün soruşturma mantığı her ne kadar öz-düşünüme dayanan bir teorik kapsam

⁶⁷ Held, D. (2004). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (s.305). Oxford: Polity Press.

aracılığıyla pozitivistin teorik çerçevesini aşsa da olgularla pratik problemler arasındaki ilişkiyi koparması bakımından sınırlı bir öz-farkındalığa sahiptir:

Mümkün teknik kontrolün transendental bakış açısından, iletişimleri yoluyla bilimsel ilerlemenin gerçekleştirildiği sorgulayıcılar topluluğu üzerinde düşünüm zorunlu olarak pragmatist çerçeveyi patlatacaktır. Elbette bu öz-düşünüm, soruşturma sürecinin öznesinin kendisini, bu bakımdan araçsal eylemin transendental çerçevesinin ötesine uzanan bir öznelerarasılık temelinde biçimlendirdiğini göstermek zorunda kalacaktı. Meta-teorik problemlerin diyalojik tarzda açıklığa kavuşturulmasında sorgulayıcıların iletişimi sembolik etkileşim çerçevesine bağlı bir bilgi kipinden yararlanır. Bu bilişsel kip teknik olarak işletebilir bilginin (Wissen) ediniminde varsayılır; ama kendisi, ikincisinin kategorilerinin terimleri içinde gerekçelendirilemez.⁶⁸

Habermas'ın ifadelerinin işaret ettiği nokta, bizim yukarıda dile getirdiğimiz problemi daha da detaylandırır. Buna göre teknik ilgi, araçsal eylem modelinin teorik çerçevesini açıklamaya girişse de meta-teorik problemleri açıklama noktasında sembolik etkileşim çerçevesine ihtiyaç duyar. Bu sembolik etkileşim çerçevesi için ise iletişimsel bir model zorunludur. Ne var ki Habermas'a göre Peirce, metodolojik yaklaşımının ve teorik varsayımlarının tartışıldığı ve deneysel olarak onaylandığı ya da reddedildiği sembolik etkileşim çerçevesini araçsal eylem düzeyinden açık bir şekilde ayırmaz.⁶⁹ Tam da bu nedenle, mevcut teorinin kendini gerekçelendirmesi için ihtiyaç duyduğu ilgiye ilişkin farkındalık zayıf bir karaktere bürünür. Habermas buna dikkat çeker biçimde pratik problemleri içeren bir sembolik etkileşim çerçevesine ilişkin kapsamlı bir teorinin ilk adımını oluşturan ve pratik ilgiye tekabül eden hermeneutik anlama modelini merkeze alır. O, bu modeli detaylandırmak ve onun felsefi sonuçlarını değerlendirmek üzere Wilhelm Dilthey'in anlama teorisine başvurur.

⁶⁸ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 139). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 173). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

⁶⁹ *A.g.e.*, s. 140. Türkçesi: *A.g.e.*, s. 175.

3.3. Pratik İlgî: Dilthey'in Hermeneutik Teorisi

Habermas, dayandığı ve beslendiği dil bakımından araçsal eylem için yönlendirici olan teknik ilginin yapısından farklı bir karaktere sahip olan hermeneutiği ve onun çıkış noktası olan ilgi yapısını (pratik ilgi) detaylandırmak üzere Dilthey'a başvurur. O, bu tartışma kapsamında, Dilthey'in hermeneutik teorisinin temel öğelerini adım adım açıklığa kavuştururken eş zamanlı olarak ilgili teoriye yönelik bir dizi eleştiri geliştirir. Biz bu başlık altında Habermas'ın Dilthey'a yönelik olarak geliştirdiği eleştirel savların ana öğelerini takip ederek söz konusu hermeneutik teoriyi iki düzeyde incelemeyi deneyeceğiz: 1) yaşam ve bilim çatışması; 2) anlama teorisi için belirleyici olan empati/duygudaşlık. Eleştirel Teori perspektifinden, her iki düzey de öznelerarası niteliğe sahip olan iletişimsel bir teorinin eleştirel boyutunun kaybını ima eder. Ancak bu saptamayı daha berrak kılmak adına, ilk olarak Dilthey'in hermeneutik yaklaşımının ilgiler çerçevesinde ifade ettiği bağlamı Habermas'ın yorumları üzerinden açımlayalım.

Hermeneutik teori, nedensel yasalara tabi olan nesnelere üzerinde bir kontrol mantığı geliştiren teknik ilgiden farklı biçimde sembolik etkileşim boyutunun kaynağında yatan öznelerarasılığı bir hareket noktası olarak alır ve buna bağlı şekilde bir anlama modeli geliştirir. Bu modelin beslendiği dil yapısı teknik işlemlerin deneysel sonuçlarının başarısına veya başarısızlığına odaklanarak bir "açıklama" modeli geliştirmez; daha ziyade öznelerarası düzeyde paylaşılan deneyimin ortaklığını esas alarak "anlama"ya odaklanır. Buna bağlı olarak söz konusu teorik yaklaşım monolojik bir dil mantığından farklı olarak gündelik dilin (*ordinary language*)⁷⁰ ifadelerine ve bireyler tarafından paylaşılan ortak deneyime gönderimle işler. Burada esas alınan dil yapısı, bireye özel kılınan bir dil yapısını ifade etmez. Aksine ilgili dil yapısı toplumdaki her bir bireye ortak olan kamusal bir nitelik taşır. Dilin bu niteliği, ortak deneyimle dil mantığı arasındaki bağlantıyı açık kılar. Dille deneyim arasındaki bağlantıyı sağlayan bu nitelik, aynı zamanda öznelerarasılığın zemini için de bir koşul olarak ifadesini bulur:

Bizzat bir otobiyografik yorumlar yığını olarak birikimsel anlama aracılığıyla yaşam tarihinin sürekliliğini doğuran düşünümsel yaşam deneyimi, her zaman hâlihazırda öteki öznelerle

⁷⁰ Eserin Türkçe çevirisinde "olağan dil" olarak karşılanmış olan kavramı, eserin İngilizce çevirisinde yer alan "ordinary language" ifadesine dayanarak "gündelik dil" olarak karşılamayı tercih ettik.

karşılıklı anlama ortamında deviniyor olmalıdır. Ben kendimi yalnızca “ortak olanın alanı” içinde anlarım ki, ötekini de eş zamanlı olarak onun nesnelleştirmeleri içinde anlarım. Zira bizim iki yaşam ifademiz, bizim için öznelerarası olarak bağlayıcı geçerliliğe sahip olan aynı dil içinde eklemelenmiştir. Hatta bu bakış açısından bireysel yaşam tarihi, öznelerarasılık düzeyinde meydana gelen süreçlerin bir ürünü olarak düşünülebilir. Belli bir tarzda yaşam deneyimleri olan birey ilk olarak kendi öz-oluşum sürecinin sonucu olarak varlığa gelir. Dolayısıyla kendisini ilk olarak tin bilimlerindeki analiz için bir gönderim çerçevesi olarak sunan bireysel yaşam tarihi, şimdi örtüşen yapısal bağlantıların ve toplumsal sistemlerin bir işlevi olarak düşünülebilir.⁷¹

O halde ilgili dil yapısının mantığı semboller kullanımının dolayısıyla öznelerarası geçerliliğe sahip olur. Bu öznelerarasılık zemini kamusalılık düzlemini içermesiyle bireyle yaşam arasındaki sıkı bağlantıya işaret eder. Ne var ki Dilthey bu bağlantıyı tesis etmesine rağmen Habermas’a göre “yaşam” ve “bilim” eğilimlerini birbiriyle çatışmalı olarak tasarlaması bakımından “örtük bir pozitivistizm”⁷² yakalanır. Bu noktada Habermas’ın mevcut çerçevedeki bakış açısı bir kez daha Horkheimer’in eleştirel teori kavramsallaştırmasıyla örtüşür. Zira biliyoruz ki Horkheimer geleneksel teorinin deneyim ve bilim arasındaki ayrımı mutlak olarak tasarladığını iddia eder ve bu tasarımı eleştiri nesnesi olarak alır. Şimdi Habermas Horkheimer’e benzer bir düşünce çizgisini seyrederek Dilthey’in hermeneutik teorisinin yaşam ve bilim arasında çatışmalı bir ilişki çizmesine yönelik eleştirel bir bakış geliştirir. Buna göre Dilthey da Peirce gibi pozitivistizmin etkisini üzerinde taşır. Tam da bu nedenle o, tin bilimlerinin pratik ilgisinin sahip olduğu öz-düşünüm çerçevesini kaybeder ve nesnelciliğe geriler.⁷³

Öz-düşünümsel karakterini kaybeden teorik yaklaşım, kendi hareket noktasını koşullayan öğelere ilişkin farkındalığını kaybetme riskiyle birlikte ilgi yapısını da kaybetme riski taşır. Bu tür bir teorik yaklaşım, tarafsızlık iddiasıyla hareket ederken nesnesini koşullayan tarihsel koşulların değer yüklü yapısını göz ardı eder ve buna bağlı olarak nesnesine ilişkin yorumunu değerlerden yalıtılmış bir çerçeveden yola çıkarak geliştirir. Nitekim Habermas’a göre yorumcu/teorisyen “kendini soyut bir

⁷¹ A.g.e., s. 156. Türkçesi: A.g.e., s. 194-195.

⁷² A.g.e., s. 178-179. Türkçesi: A.g.e., s. 219-220.

⁷³ A.g.e., s. 179. Türkçesi: A.g.e., s. 220.

şekilde hermeneutik hareket noktasından” muaf tutamayacağı gibi, “kendi yaşam etkinliğinin açık ufkunu”⁷⁴ da kolay bir şekilde aşamaz. Bununla birlikte Dilthey, yaşam ve bilim eğilimleri arasındaki çatışmayı “empatinin özverili evrenselliği yararına”⁷⁵ pratik biliş ilgisini ortadan kaldırarak çözmeye yönelir. Dolayısıyla burada, yaşam ile bilim arasında belirlenen çatışmalı ilişkinin empati/duygudaşlık üzerinden çözüme kavuşturulmasıyla teoriye ilişkin bir problem daha karşımıza çıkar. Bu problem empatinin/duygudaşlığın ideolojik olanı yeniden üretme riski olarak açığa çıkar:

Dilthey’in hermeneutik yaklaşımında ideal özne-nesne tasarımının en önemli ayağı duygudaşlıktır. Eğer tarihsel/toplumsal alanın saf bir alan olmadığı iddiasını kabul edersek, başka bir ifadeyle bu alanda çoğu zaman toplumsal gruplar ya da sınıflar arasındaki güç ve iktidar ilişkilerinin belirleyici olduğu iddiası çerçevesinde hareket edersek; yani tarih aynı zamanda güç ve çıkar ilişkilerinin olumsal değişimini taşıyan bir alansa; hermeneutik döngüde, kimin, hangi ilgi ve çıkar doğrultusunda, hangi güç ilişkilerinin yanında yer alarak ya da hangi güç ilişkilerine eklenilerek, hangi etik ve politik perspektifle ve son olarak kiminle duygudaşlık kuracağı veya kurması gerektiği sorularıyla karşılaşırız.⁷⁶

Anlama ediminde öznenin nesnesiyle empati/duygudaşlık düzeyinde bütünleşmesi ilk bakışta özne ile nesne arasındaki mesafenin yokluğu gibi görünebilir. Zira öznelarası bir iletişimsel modelde ben ve öteki arasındaki etkileşim, ben’in ötekini ve öteki’nin ben’i karşılıklı anlamasına dayalı olarak geliştiğinde öznelarası mesafe kapanmış olur. Öte yandan bu mesafeyi kapatan ölçütlerin ne olduğu can alıcı öneme sahiptir. Empati/duygudaşlık temelinde ilerleyen bir anlama modeli, yukarıdaki ifadelerde de açık kılındığı gibi, öznenin hangi politik perspektifle anlama ilişkisine gireceğinin prosedürünü vermez. Başka bir deyişle burada, öznenin hangi politik yaklaşımla hangi noktalarda uzlaştığına ve özdeşleştiğine ilişkin problem açık kalır. Buna bağlı olarak söz konusu teorik yaklaşım ideolojik bir çerçeveye özdeşleşme riski taşır. Bu özdeşleşmeyi oluşturan öncüller politik bir probleme uzanır. Nitekim özdeşleşme yoluyla anlama, özneyi kuşatan ideolojik yapılara yönelik eleştirel

⁷⁴ A.g.e., s. 181. Türkçesi: A.g.e., s. 223.

⁷⁵ A.g.e., s. 182. Türkçesi: A.g.e.,s. 223.

⁷⁶ Gülenç, K. (2017). “Wilhelm Dilthey’da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları,” *Cogito* 89: *Hermeneutik* (s. 141). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

mesafenin kaybını da beraberinde getirir. Böyle bir yaklaşımda özdeşleşme yoluyla anlama merkezi bir motif haline gelirken, eleştiri yoluyla dönüştürme motifi ve bu motifin uzantısı olan eleştirel mesafe kaybolur.

Habermas, bu probleme dikkat çekerek Dilthey'in sunmuş olduğu tin bilimlerinin ilgi yapısının riskli politik içerimlerini aşmaya yönelik olarak başka bir ilgi yapısına adım atar. Onun temel motifi, çalışmamızın başından itibaren sunmaya çalıştığımız düşünce çizgisinin (Horkheimer), özgürleştirici-eleştirel bir yeniden yorumunu vermektir. Habermas bu yorumlama etkinliğine giriştiğinde, son olarak işleyişi ve içeriği bakımından yukarıda sunduğumuz iki ilgi yapısından (teknik ve pratik) farklı bir ilgi yapısını açıklığa kavuşturmayı dener. Teknik ve pratik ilgiden farklı olarak bu ilgi yapısının temel içeriği ideolojik olandan özgürleşmeye yönelik bir motifle şekillenir. Özgürleştirici ilgi olarak kavramsallaştırılan bu yönelim çerçevesi, temelde Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin akıl kavrayışlarından beslenir. Nitekim Habermas, *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde özgürleştirici ilgi ile iletişimsel eylem arasındaki ilişkiyi tesis etmeden önce Kant ve Fichte'de mevcut olan akıl ilgisi kavramına dönüş yapar. Biz de bu çizgiyi takip ederek, özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasının Habermas tarafından geliştirilen iletişimsel boyutunu belirginleştirmeden önce, onun Kant ve Fichte aracılığıyla akıl ilgisi üzerine yaptığı eleştirel okumasını problematik bir tarzda detaylandırmaya çalışacağız.

3.4. Akıl İlgisi: Kant ve Fichte

Habermas, 18. yüzyıldan bu yana teorinin pratiğe yöneldiğini, hatta ona bağımlı hale geldiğini ve buna bağlı olarak da praksisin özgürleşmenin aşamalarını kapsar biçimde genişlediğini ifade eder.⁷⁷ O, böyle bir aklın, “eleştiri ve dogmatizm arasındaki ihtilafta tarafgir bir konum”⁷⁸ kazandığını iddia ettiğinde ise Aydınlanma'nın akıl belirlemesinin dogmatizme karşı mücadele ekseninde şekillendiğine dikkat çeker. Aydınlanma çerçevesinde bu tarafgirlik, dogmatizme karşı bireyin otonomisini kurmaya yönelik ilkede kendini gösterir. Otonomi ilkesi, heteronomiye karşı konumlanırken belli bir tarafgiriğe sahip olması bakımından

⁷⁷ Habermas, J. (1974). “Dogmatism, Reason and Decision: On Theory and Praxis in Our Scientific Civilization,” *Theory and Practice* (s. 253) içinde. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.

⁷⁸ A.g.e., s. 254. Ayrıca bkz. McCarthy, T. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (s. 76). Cambridge: MIT Press.

kaçınılmaz olarak belli bir ilgi yapısı da taşır. Bu tarafgirliğin getirdiği ilgi yapısı, bir tür olarak insanı kuşatan bağımlılıkları aşmaya yöneliktir. Bu nedenle söz konusu çerçevede akıl ilgisi kavramı, yapısı bakımından özgürleştirici bir karaktere sahiptir ve bu karakter Aydınlanmacı ilkelerde cisimleşir. O halde tüm ilgilerden bağımsız bir şekilde salt temaşacı olarak kavranan akıl ile belirli bir ilgi yapısıyla nesnesine yönelen akıl arasındaki fark, bir paradigma değişiminde, klasik paradigmadan Aydınlanma'ya geçişteki bir dizi dönüşümde açığa çıkar. Bu paradigma değişimi Habermas'ın ilgiyi merkeze alırken neden Aydınlanmacı felsefi modele ve Alman İdealizmi'ne dönüş yaptığı, hatta neden özellikle Kant ve Fichte'nin teorik çerçevelerini merkezileştirdiği konusunda açıklayıcı bir nitelik taşır. Nitekim Habermas'ın felsefi odağını belirleyen Aydınlanma geleneğiyle Eleştirel Teori arasındaki bağı yeniden yapılandırmaya yönelik çaba, onun ilgi kavramına başvurması konusunda açıklayıcı bir etkidir. Dolayısıyla bir önceki bölümde değerlendirdiğimiz Kantçı otonomi ilkesinin Eleştirel Teori tarafından eleştirel alınma biçimi, burada başka bir çerçevede, ilgi kavramına ilişkin daha belirgin bir epistemolojik yorum sunan Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri*'yle ilişkisinde bir kez daha karşımıza çıkar.

Habermas'ın Kant'a dönüş yapmasının temel felsefi gerekçelerinden biri, Kant'ın aklın dogmatik iddialarına karşı, Aydınlanma'nın temelini oluşturan otonomi ilkesini felsefi projesi içinde sistemleştirmesi bakımından özgürleştirici bir motiften hareket etmesidir. Onun Kant'a yönelik bu ilgisinin temelindeki diğer bir felsefi gerekçe, Kant'ın akıl ilgisi kavramını açıkça felsefi sisteminin pratik ayağına yerleştirmesi ve ona özgürleşme noktasında bir rol atfetmesidir. Nitekim özelde Kantçı, genelde ise Aydınlanmacı aklın dogmatizme ve heteronomiye karşı otonominin tarafında konumlanması, aynı zamanda onun teori ile pratik arasındaki bağı tesis etmeye yönelik bir niyet taşıdığını da gösterir. Dolayısıyla bu aklın, teoriyi salt temaşacı niteliğinden sıyrıp, onu eyleme yönelik ilgi taşıyan bir sistemleştirme aracılığıyla önermesi, Aydınlanmacı çizginin özgürlük idesine olan bağlılığını göz önünde bulundurursak rastlantısal değildir.

Aklın, bireyin otonomisini tesis etmede sistematik bir ilkeler bütünü haline gelmesi, Aydınlanmacı gelenekten Marksçı ideoloji eleştirisi anlayışına kadar uzanır. Özellikle 1940 öncesi Eleştirel Teori'nin Aydınlanmacı çekirdeği koruyup

geliştirmesinin kaynağında, otonomi ilkesini Marksçı bir proje içinde yeniden yorumlamaya, eş deyişle otonomi ilkesini somut tarihsel koşullarla ilişkisinde yeniden tesis etmeye yönelik çaba yatar. Böylece teori-pratik ilişkisi düzleminde Horkheimer'in geleneksel ve eleştirel teori ayrımını takip eden Habermas'ın Kant ve Fichte'ye dönüşünün nedeni daha açık hale gelir.

Ne var ki Habermas'a göre Kant, felsefesinin Aydınlanmacı karakteri aracılığıyla aklın ilgisini açıkça sistemleştirse de, teorik akıl ile pratik akıl arasındaki bağı kurma noktasında ilgiyi ilkesel olarak akla içkin kılmaz. Gerçi Habermas, Kant'ın transendental felsefesinde akıl ilgisi kavramının mevcut olduğunu teslim eder; ancak o, teorik aklı pratik akla tabi kıldıktan sonra eyleyen akla özgü bir özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını kuran ilk düşünürün Fichte olduğunu iddia eder.⁷⁹ Bu saptamayla birlikte Habermas *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde ilgi kavramını tesis etme tarzı açısından Kant'a eleştirel bir mesafe alır ve akıl ilgisi kavramsallaştırmasında Fichte'nin akıl tasarımına daha yakın bir konumda yer alır. Habermas bu felsefi tercihini *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde kısa ama yoğun bir karşılaştırma aracılığıyla sunarak akıl ilgisi kavramının Kant'tan Fichte'ye geçirdiği dönüşümü karşılaştırmalı bir analizle şekillendirir ve bu analizden hareketle özgürleştirici ilgiyi aklın öz-düşünümsel yapısına özgü bir eylem alanı olarak değerlendirir:

Kant'tan Fichte'ye dek akıl ilgisi kavramının gelişimi, *pratik akıl tarafından dayatılan özgür iradenin eylemlerine yönelik bir ilgi* kavramından, *aklın kendisinde işleyen benin bağımsızlığına yönelik bir ilgi* kavramına götürür. Fichte'nin teorik ve pratik akılla yaptığı özdeşleştirme, bu ilgi üzerinden açık hale getirilebilir.⁸⁰

Habermas akıl ilgisinin geçirdiği dönüşümü bu kısa karşılaştırma aracılığıyla sunarken Kant ve Fichte'de akıl ilgisi kavramının kendine özgü nitelikleri arasındaki farka işaret eder ve *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nin ilgili bölümünü bu nitelikler arasındaki farkın analizine ayırır. Bu karşılaştırmada, akıl ilgisi kavramı açısından iki filozofu ayıran temel unsur, Kant'ta ilginin pratik akıl çerçevesinde özgür iradenin bir edimi olarak anlaşılmasıyken, Fichte'de aynı kavramın, akla içkin olarak bulunması, eş

⁷⁹ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 198). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 242). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

⁸⁰ A.g.e., s. 209 (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 254

deyişle teorik aklın pratik akla tabi olmasıyla onun işleyişine özgü kılınmasıdır. Bu fark, Habermas'ın Kant'ın ilgi kavramına aldığı eleştirel mesafenin nedenlerinden birini oluşturur ve o, bu gerekçeye dayanarak Fichte'nin akıl ilgisi kavrayışını önerir.

Bu başlığı takip eden iki alt başlığı (3.4.1. ve 3.4.2.) Habermas'ın Kant-Fichte karşılaştırmasına ilişkin sunduğumuz çerçeveyi detaylandırmaya ayıracağız. Buradaki temel amacımız hem Habermas'ın akıl ilgisi kavramsallaştırmasına ulaşırken kaynak olarak aldığı Fichte'nin akıl tasarımını hangi gerekçelerle sahiplendiğini sunmak hem de Habermas'ın Fichte'ye yönelik bu geri dönüşü aracılığıyla, çalışmamızın devamında tartışacağımız Freud'un psikanalitik konuşma ediminin özgürleştirici ilgisine bir zemin hazırlamaktır. Ayrıca bu tartışma ekseninde bir alt başlığı (3.4.1.1.) tarafgirlik problemi çerçevesinde ilgi-evrensellik gerilimine ayıracağız. Bu başlık altında Kant ve Habermas arasında felsefi bir diyalog oluşturarak söz konusu gerilimi çözüme kavuşturmayı deneyeceğiz.

3.4.1. Kant: Antinomiler ve Çatışan İlgiler

Habermas'ın, Kant'ın akıl ilgisi kavramına yönelik eleştirel analizinin temel savlarından biri, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde antinomileri içeren tartışmada Kant'ın ilgi konusunda vardığı sonuçlar üzerinedir. Habermas'a göre Kant bu belirlemede dogmatiklerin ve deneycilerin her birine, onlara rehberlik eden ilgileri de aktarır. Bununla birlikte Kant, söz konusu geleneklerin dogmatik eğilimlere dönüşme riski taşıdığına ilişkin problemi, birbirine zıt olan iki metafizik konunun ilgilerinin terk edilmesi aracılığıyla çözüme kavuşturur. Bu durumda o, kendi üzerinde düşünümde bulunan aklın, dogmatik eğilimlerden sıyrılmak adına kendini tarafgirlikten/yanlılıktan yoksun bırakması gerektiği sonucuna varır. Habermas'a göre bu durum, spekülative aklın pratik akla ve onun saf ilgisine dışsal bir şekilde konumlanmasıyla sonuçlanır.⁸¹ Habermas'ın perspektifinden hareket edersek buradan çıkan felsefi sonuç, aklın kendini tüm tarafgirlikten soyutlamasıyla, ilginin de akla içkin yapısını kaybettiği yönündedir. Başka bir deyişle, Kantçı eleştirel akıl, özgürleştirici bir motif barındırır da, ona yön veren ilgilere mesafe alması bakımından bu motifi akla içkin bir ilgi olarak tasarlamamaktadır.

⁸¹ A.g.e., s. 206. Türkçesi: A.g.e., s. 251.

Habermas için Kant'a ilişkin temel problem burada açığa çıkar; çünkü Habermas dogmatizmden özgürleşmenin koşulunu akla içkin bir ilgi çerçevesinde anlar - gelgelelim böyle bir akıl, nesnesine bir ilgi yapısıyla yöneldiğinde, aslında ona *bilgiyi önceleyen bir konumlanış*'la yönelmiş olmaktadır. Bu yönüyle akla içkin ilgi, iki farklı içerim taşır. İlk içerim, öznenin bilgiyi önceleyen ilgiyle nesnesine yaklaşması aracılığıyla, bilginin pozitivizmin iddia ettiği tarzda saf olgular olduğuna ilişkin kavrayışa eleştirel mesafe kazanma imkânında yatar. Bu bakış açısı, Horkheimer'in belirginleştirdiği düşünümsel epistemolojiye benzer bir çizgiyi, eş deyişle nesnesine değer yüklü bir şekilde yönelen öznenin nesnesini pozitif yönde dönüştürmeye muktedir olmasını imler. "Özgürleştirici ilgi" tam da bu yönüyle nesnenin pozitif dönüşümü için pratik yüklü bir teoriden gelişen bir temel sağlar.

Akla içkin ilginin ikinci içerimi ise, "ilgi"nin, bilgiyi öncelemesiyle hâlihazırda belli bir konumlanışı ve tarafgirliği önceden varsaymasıyla ilişkilidir. Zira bu konum, ilginin özgürleşme konusundaki evreselleştirilebilirlik iddiasını temellendirme noktasında bir gerilimi de beraberinde getirir. Genelde erken Eleştirel Teori, özelden Habermas, epistemolojik kabulleri itibarıyla, eş deyişle bilgiyi önceleyen ilgiyi esas almasıyla, politik açıdan bu gerilimin ortasına yerleşir.

Ancak felsefe tarihi içinde mevcut "fenomen"i kavramsallaştırma tarzlarının dönüşümünü takip ettiğimizde, bir kavramın zorunlu olarak eğilimli olduğu yöne kesintisiz bir şekilde seyretmediğini saptayabiliriz. Kavramın içerimlerinin seyrini belirleyen şey, söz konusu kavramın hangi öğelerle ilişkilendirildiği ve nasıl içeriklendirildiğidir. Bu çerçevede ilgileri çıkış noktası yapan bir teorik yaklaşım da kendine özgü evrensellik modelleri geliştirebilir. Zira yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Kant'ta akıl ilgisinin mevcudiyeti dogmatizme karşı Aydınlanma'dan taraf olan bir ilgi üzerinden gelişir ve Kant bu ilgiyi transendental bir çerçeve içinde evrenselleştirir. Bununla birlikte Habermas özellikle dogmatizme karşı otonomi ilkesine yönelik ilgi konusunda Kant'ı belirli ölçüde takip etmesine rağmen, ilgiyi akla doğrudan içkin kılmadığını iddia ederek Kant'a mesafe alır. O, Kant'ın antinomiler aracılığıyla vardığı felsefi sonucu bu bakımdan eleştirir ve kendi ilgi kavramsallaştırmasına özgü bir evrensellik modeli tesis eder. Bu evrensellik modeli bir yönüyle Kant'ın transendental çerçevesinden beslenir ama aynı zamanda bu çerçeveye tarihsellik kategorisini dâhil eder. Dolayısıyla Habermas'ın kategorileri

birbiriyle ilişkilendirmesiyle sunduğu özgün yorum, Kant'tan beslenirken aynı zamanda ona eleştirel yaklaşır. Kant'a yönelik bu eleştiri, *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde özlü bir şekilde antinomiler tartışması üzerinden sunulur.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ilgi-evrensellik gerilimine antinomiler üzerinden işaret ettiğinde söz konusu gerilimin metafizik geleneklerin konumunu oluşturan ilgilerden kaynaklandığına ilişkin bir sonuca varır. Ancak *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde Habermas'ın ilgi kavramını politik uzantılarıyla bir okumaya tabi tuttuğunu dikkate alırsak ve onun, Kant'ın antinomiler üzerinden vardığı politik sonuçlara yönelik eleştirisini göz önünde bulundurursak, o zaman söz konusu metafizik iddiaların altında yatan ilgilerin yalnızca metafizik düzlemle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda politik bir boyut taşıdığını da iddia edebiliriz. Bu çerçevede Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde eleştiri nesnesi olarak aldığı epistemolojik iddialara ve metafizik çatışmalara yönelik çözüm önerisini, bu iddia ve çatışmaların politik uzantılarına da bir çözüm önerisi olarak okuyabiliriz.⁸² Böyle bir bakış açısını benimsediğimizde, Kant'ın eleştirel tarzda nesne edindiği antinomileri ve bunun kaynağında yatan epistemolojik gelenekleri, aynı zamanda karşıt politik ilgilerin/çıkarların çatışması olarak da okumamız mümkün hale gelir. Uçlara doğru seyreden ilgilerin terk edilmesi, Kantçı otonomi ilkesinin evrensellik iddiasının mevcudiyet koşullarıyla doğrudan ilişkilidir ve buna bağlı olarak Kantçı yönelim bu çerçevede, öz-İlgilerin politik düzlemdeki çatışmalarına dikkat çekme ve bu çatışmaları önleme girişimi olarak okunabilir. O halde Kant'ın eleştiri projesini sistematik bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizde, metafizik çatışmaların kaynağında yatan ilgilerin terk edilmesinin, politik amaçlara hizmet eden makul gerekçelerini görebiliriz.

Yukarıda ilgi-evrensellik gerilimine ilişkin sunduğumuz çerçeveden hareketle bir sonraki başlık kapsamında (3.4.1.1), ilk olarak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde değerlendirdiği antinomilerin çıkış noktasına yönelik eleştirel yorumunu ve buradan hareketle önerdiği alternatif felsefi amaçları bakımından ele alacağız. Bunu yaparken antinomilerin her birini bir yakın okumaya tabi tutmaktan daha ziyade onların çıkış noktası olan felsefi konulara yönelik Kantçı eleştirinin politik

⁸² Çörekçioğlu, H. (2015). "The Problem of Contemporary Democracy and The Political Dimension of Kant's First Critique," *SOBİDER* (s. 275). Sayı: 5, Aralık. <http://dx.doi.org/10.16990/SOBİDER.145> Ayrıca Kantçı projenin politik boyutunu merkeze alan geniş kapsamlı bir eser için bkz. Çörekçioğlu, H. (2004). *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*. (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

boyutundan hareketle taşıdığı niyetlere odaklanmaya çalışacağız. İkinci olarak, Kant'ın söz konusu metafizik çatışmalara yönelik eleştirisini politik düzlemde ilgi/çıkar kavramı çerçevesinde tartışmaya açacağız. Bu tartışma aynı zamanda hem Habermas'ın Kant'ın antinomiler üzerine yürüttüğü tartışmanın sonucunda ilgileri terk etmesine yönelik eleştirel saptamasını hem de Kant'ın ilgileri terk etmesinin altında yatan politik gerekçelerini daha detaylı inceleyebilmemizi mümkün kılar. Son olarak, Habermas'ın ilgiyi evrensel kılmaya yönelik zorluğu nasıl bir yöntemle aştığını ve nasıl bir evrensellik prosedürü sağladığını, onun dönüş yaptığı felsefi kaynakları da merkezileştirerek tartışacağız.

3.4.1.1. Politik Düzlemde İlgi-Evrensellik Gerilimi: Kant ve Habermas Arasında Felsefi Bir Diyalog

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, metafizik soruşturmaya yönelik *kayıtsızlığı* anlamsız bulduğunda⁸³ aslında aklın ilgisini onaylar. Nitekim yukarıda Habermas'ın Aydınlanma'ya gönderimle ifade ettiği gibi aklın özgürleşme adına tarafgirliği ve ilgisi, Kant'ın eleştirel akıl kavramsallaştırmasında da mevcuttur. Öte yandan Habermas *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde, Kant'ın antinomileri eleştirel tarzda merkeze alıp iki geleneksel metafizik çatışmayı çözüme kavuşturmak adına ilgileri terk ettiğini iddia ettiğinde, düşünürü ilgiyi aklın işleyişine ilkesel olarak içkin kılmadığı noktasında eleştirir. Peki, Kant'ın ilgiyi akla doğrudan içkin/özgü kılmayışının temel gerekçeleri neydi? Bu başlık altında, Kant'ın felsefi sistemleştirmesinden hareketle bu gerekçelendirmeyi sunmayı denerken, eş zamanlı olarak Habermas'ın bu gerekçelendirmeye karşı aklın ilgisini nasıl tesis ettiğini açmaya çalışacağız.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde önerdiği eleştiri kavramsallaştırması, eserin bütününe yayılmış olan, düşünmede yeni bir zemin oluşturma yoluyla akla sınır getirme çabasında ifadesini bulur. Eserin sunduğu sistematik yapı içinde antinomiler üzerine yürütülen tartışma, bu çabanın en belirgin hale geldiği bölümlerden biri olarak karşımıza çıkar.

Antinomiler, temelde biri sav, diğeri karşı sav olmak üzere iki geleneğin (dogmatik rasyonalizm ve şüpheci empirizm) çatışmalarını ifade eder. Kant bu çatışmaları

⁸³ Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason [AXI]* (s. 100). Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. Türkçesi: Kant, I. (2020). *Arı Usun Eleştirisi [AXI]* (s. 16). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

mümkün deneyimin sınırlarının ötesinde, eş deyişle mevcut zeminin problematik yapısından türeyen bir metafizik çaba olarak görmesi bakımından, onların felsefi iddialarına alternatif olarak yeni bir zeminde gelişen *eleştirel* bir akıl kavramsallaştırması önerir.⁸⁴ Bu eleştirel akıl aynı zamanda uçlara doğru seyreden metafizik iddiaların her birinin çıkış noktasında belli ilgilerin yattığını iddia eder. Dolayısıyla bu iki geleneğin iddiaları arasındaki çatışma aynı zamanda onların ilgileri arasındaki çatışmayı ifade eder. Bu çatışma, diğer bir yönüyle, ilgi ile tarafgirlik arasındaki içsel bağlantıya dikkat çeker:

Şimdilik bu temel soruşturmayı biraz daha erteleyeceğiz ve ilk olarak, *taraf tutmak* zorunda kalsaydık hangi tarafta savaşmayı tercih edeceğimizi göz önünde bulunduracağız. Bu durumda mantıksal hakikat ölçütüne değil, yalnızca *ilgilerimize* başvuracağımız için, mevcut araştırmamız her iki tarafın ihtilaflı haklarına/hakikatlerine ilişkin hiçbir şeyi bir karara bağlamayacak olsa da (...) bu ihtilaftaki tarafların neden diğerindense bu tarafta yer aldığını kavranabilir kılmaya yardımcı olacaktır.⁸⁵

Kant'ın yukarıdaki ifadeleri, yalnızca ilgi ile tarafgirlik arasındaki ilişkiye dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda ilgilerden hareket etmenin söz konusu çatışmalar arasında bir çözüm sağlamayacağına ilişkin bir iddia da sunar. Bu iddia, uçlara doğru seyreden metafizik ilgileri çözüme kavuşturmaya yönelik bir eleştirel rasyonalite kavrayışı olarak ifadesini bulur. Eleştirel rasyonalite, geleneksel metafiziğin ilgilerinin hareket noktası olarak alınmasını eleştiri nesnesi haline getirir ve bu geleneklerin ilgilerinin çatışmalı yapısını çözüme kavuşturmak için yeni bir hareket noktası oluşturmaya yönelir. Dolayısıyla geleneksel metafiziğe yönelik eleştiri, aynı zamanda *tarafların iddialarının hareket noktalarının* da bir eleştirisi haline gelir. Bu metafizik çatışmanın hareket noktası olan ilgilere yönelik Kantçı eleştirel bakış, iki metafizik konumlanışın ötesinde tarafsızlık konumunu esas alan bir alternatif önerir:

Tarafsız hakemler olarak savaşçıların iyi mi yoksa kötü bir dava için mi savaştığını tamamen bir kenara bırakmalı ve sorunu kendilerinin çözmesine izin vermeliyiz. Onlar birbirlerini

⁸⁴ Bunun temelinde, bir önceki bölümde tartıştığımız Kopernikçi özne modeli yatar.

⁸⁵ A.g.e., [B 494] s. 497 (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., [B 494] s. 312.

zedelemekten daha ziyade bitkin düşürdükten sonra, belki kendi kendilerine ihtilaflarının boş olduğunu görecekler ve *iyi arkadaşlar olarak* ayrılacaklardır.⁸⁶

Yukarıdaki kısa alıntıda Kant, “tarafsız hakem” ifadesiyle eleştiri nesnesi olarak aldığı iki metafizik konuma ilişkin alternatif bakışını ortaya koyar. Üstelik o burada, söz konusu tarafların ihtilaflarının temelinde yatan amaçların soruşturmasını bir kenara bırakır ve esas problemin bu tarafların tartıştığı metafizik zeminden kaynaklandığını ima eder. Kant bu problemin zeminini “yeni bir kesinlik kuran eleştirel bir epistemik yargıç” konumunu önererek tanır ve epistemik yargıcın kurduğu kesinlik aynı zamanda “bir barış koşulu”⁸⁷ için imkân sağlar.

Yukarıdaki alıntıya dönüş yaparak “yeni bir kesinlik kuran epistemik yargıç” ifadesini Kant’ın “*tarafsız hakemler*” ifadesiyle bir arada düşünürsek ve epistemik yargıçta temellenen “barış koşulu”nu Kant’ın çatışmalı iki metafizik konumun “*iyi arkadaşlar olarak*” ayrılmasına yaptığı gönderimle koşut olarak okursak, o zaman Kantçı eleştirel aklın çatışan ilgileri uzlaştırıcı işleviyle⁸⁸ bir kez daha karşılaşmış oluruz. Dolayısıyla burada “eleştirel bir epistemik yargıç” ifadesi ve bu yargıç konumunun “bir barış koşulu” için imkân olarak tasarlanması, yalnızca metafizik bir boyutu içermez, aynı zamanda politik bir boyuta da işaret eder.

Metafizik çatışmaların politik boyutu, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ni bir mahkeme olarak tasarlamasıyla ilişkilidir. Mahkeme metaforu, söz konusu metafizik çatışmaların eleştirel biçimde çözüme kavuşturulması için işlevsel olduğu gibi politik çözümler için de belli içerimler taşır. Nitekim Kant, aklın çatışmalarına sunduğu çözüm önerisinde, aklın kendini hem *yargılayan* hem de *yargılanan* olarak mahkemeye çıkarmasının gerekliliğini ifade ederken, çatışan metafizik konumların tartışmasına gönderimde bulunduğu gibi, bu metafizik konumlardan türeyen etik ve

⁸⁶ A.g.e., [B 451] s. 468 (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., [B 451] s. 291.

⁸⁷ Höffe, O. (2010). *Kant’s Critique of Pure Reason* (s. 284). Studies in German Idealism Volume 10 Dordrecht: Springer. DOI 10.1007/978-90-481-2722-1

⁸⁸ Kant metafizik çatışmaları *aklın doğasına içkin* olarak kavraması bakımından onların çıkış noktalarına, eş deyişle onların ilgilerine karşı eleştirel akıl kavramsallaştırmasını önerirken *mutlak bir uzlaşımı* amaçlamaz. Zira Kant’a göre bu çatışma tam da aklın doğasına içkin olduğundan geçmişte olduğu gibi gelecekte de ortaya çıkabilir. Bu nedenle Kantçı eleştirel akıl “bu çatışmaları özgür tartışma düzlemine taşımayı ve problemleri kamusal alanda” çözüme kavuşturmayı amaçlar. Çörekçioğlu, H. (2015). “The Problem of Contemporary Democracy and The Political Dimension of Kant’s First Critique,” *SOBİDER* (s. 274). Sayı: 5, Aralık. <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.145>

politik bakış açılarının tartışmasına da gönderimde bulunur.⁸⁹ Aklın hem yargılayan hem de yargılanan olarak tasarlandığı mahkeme, aklın kendi sınırlarını kavramasının, eş deyişle öz-eleştirisinin koşulunu sağlar⁹⁰ ve bu öz-eleştirisinin politik boyutu, çatışan ilgilerin/çıkarların ve buna bağlı olarak da *tarafkların* kamusal iletişimi ve tartışması aracılığıyla çözüme kavuşturulmasında açığa çıkar.⁹¹

Epistemolojik ya da metafizik ilgilerin çatışması, politik düzlemde öz-çıkarların bir çatışmasına dönüşme ihtimalini barındırması bakımından evrensellik zeminini zedeleme riski taşır. Buradan hareketle konumuz çerçevesinde düşündüğümüzde, aslında Kant'ın eleştirel akıl önerisinin politik amaçlarının, aynı zamanda öz-ilegilerin/öz-çıkarların çatışmasını da çözüme kavuşturmaya yönelik bir proje olarak da okunabileceğini iddia edebiliriz. O halde Habermas'ın Kant'ın ilgileri terk etmesine yönelik eleştirisine karşı Kantçı bir gerekçelendirme sunmaya girişirsek, bu gerekçelendirme, tarafgir bir aklın evrensellik zeminini sağlama noktasında politik açıdan tartışmalı olacağı yönünde gelişecektir. Bu politik problemi saptayan Kant, ilgi-evrensellik gerilimini çözmeye yönelirken “aklın temel ilgisini (...) ahlaki kozmopolitliği kapsayacak şekilde genişletir.”⁹² Konumuz çerçevesinde bu Kantçı girişimin, aklın ilgisini evrenselleştirerek, aklı öz-ilgiye/öz-çıkara hizmet etmekten kurtarmayı amaçladığını iddia edebiliriz.

Aslında ilgi/çıkar-evrensellik gerilimi kadim tikel-tümel gerilimin politika felsefesindeki bir tezahürüdür. Bu gerilim felsefe tarihi boyunca, çeşitli politik kavramsallaştırmalarla aşılmaya çalışılmıştır. Kültürel, toplumsal ve tarihsel koşullar çerçevesinde özgül biçimini kazanan bu gerilime yönelik çözüm önerileri, yine söz

⁸⁹ Çörekçioğlu, H. (2004). *Bir Politika Filozofu Olarak Kant* (s. 107). (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

⁹⁰ Çörekçioğlu, H. (2015). “The Problem of Contemporary Democracy and The Political Dimension of Kant's First Critique,” *SOBİDER* (s. 272). Sayı: 5, Aralık. <http://dx.doi.org/10.16990/SOBİDER.145>

⁹¹ Kant'ın felsefi sistemine bütünlüklü bir okumayla yaklaştığımızda, onun aklı hem “yargılayan” hem de “yargılanan” olarak belirlemesinin politik boyutunu ve bu boyutun kamusal iletişimde temellenmesini, başka eserleriyle koşutluğu içinde görmemiz mümkündür. Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” makalesinde aklın kamusal kullanımına yönelik önerisinde söz konusu boyut belirgin bir ifadesini bulur. Kant, I. (2006). “An Answer to the Question: What is Enlightenment?,” *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* (s. 18) içinde. Çev. David L. Colclasure, ed. Pauline Kleingeld. New Haven: Yale University Press.

⁹² Höffe, O. (2010). *Kant's Critique of Pure Reason* (s. 9). Studies in German Idealism Volume 10 Dordrecht: Springer. DOI 10.1007/978-90-481-2722-1

konusu tarihsel uğrağın eleştirel araçları dolayısıyla sunulmuştur. Burada merkezileştirdiğimiz Kant-Habermas karşılaştırmasında da söz konusu problemin tarihsel koşullarla şekillenen boyutunu kabul edersek, ilgi kavramının felsefi içeriğinin mevcut tarihsel koşullar içinde dönüştüğünü de dikkate almamız gerekir. Dolayısıyla çatışan ilgileri/çıkarları diyaloga sokmayı amaçlayan Kantçı girişimi ve bu girişime kaynaklık eden felsefi öncülleri, Kant'ın içinde bulunduğu tarihsel koşullarda gelişen bir dizi politik probleme çözüm önerisi olarak okuyabileceğimiz gibi, Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramını merkezileştirmesini ve bunu ideoloji eleştirisinin imkânı olarak belirlemesini de Habermas'ı kuşatan tarihsel çerçeve içinde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla bu iki filozofun felsefi tercihleri arasındaki fark, aynı zamanda onları kuşatan tarihsel koşullar arasındaki farkta açığa çıkar. Bu nedenle biz bu iki filozof arasındaki felsefi diyalogu, onları belirleyen tarihsel koşullar arasındaki farkı esas alarak gerçekleştireceğiz. Böylece ilgi kavramının tarihsel süreçteki içeriksel dönüşümünün izini sürebileceğimizi umuyoruz.

Habermas'ın otonomi ilkesini sahiplenmesinin kaynağında, onun Kant'la gelişen modern bir öz-düşünüm ögesini esas alıyor olmasının yattığını ifade etmiştik. Öte yandan bu belirlemenin devamında vurguladığımız gibi, otonomi ilkesinin özellikle Marx'la birlikte geçirdiği bir dizi dönüşüm, Kant'tan erken Eleştirel Teori'ye ve Habermas'a kadarki süreçte, bazı özgül tarihsel problemlerin/fenomenlerin açığa çıktığına işaret eder ve buna bağlı olarak ilgi-evrensellik gerilimi de dâhil olmak üzere, bazı felsefi problemlerin/fenomenlerin değerlendirilme ve kavramsallaştırılma kipi dönüşüme uğrar. Bu çerçevede teorik olan ile pratik olan arasındaki bağı güçlendirmeye yönelik faaliyetlerin eleştirel dönüşümü de söz konusu tarihsel dönüşümün bir göstergesi olarak okunabilir. Ama bu belirlemeyi daha açık kılmak adına cevaplandırmamız gereken bir soru vardır: Habermas özgürleştirici ilgiyi dogmatizm ve ideolojinin bir eleştirisi için önerirken, bu ilgi yapısını öz-ilgi/öz-çıkara hizmet etmekten nasıl kurtarır?

Yukarıdaki soruyu cevaplandırmak, çalışmamız açısından merkezi bir unsur olan ideoloji ve eleştirisinin Marksçı politik proje içinde kazandığı anlamı açıklamakla mümkündür. Zira Marx'ın ideoloji kavramsallaştırması belirli tarihsel koşullar içinde gelişen bir fenomene yöneliktir ve Habermas ideolojik olanın olumsuz anlamını devralırken kapitalizm koşullarında gelişen fenomenlere çözüm üretme girişimiyle

Marx'ı seyreder. Dolayısıyla burada merkezileştireceğimiz tarihsellik ögesi, Kant-Habermas karşılaştırmasının zeminini oluşturacağı gibi, otonomi kavramının ve buna bağlı olarak da ilgi ve evrensellik gibi kavramların içeriksel dönüşümünü açığa çıkarmamız için de elverişli bir zemin sunacaktır.

Kant, “geleneksel metafiziğin yanlış bilinci”ni saptadığında, epistemolojik düzlemde “ideolojinin radikal bir eleştirisini”⁹³ önerir ve bu bakımdan Habermas ve Kant'ın düşünme çizgisi koşutluk taşır. Ancak ideolojinin kavramsallaştırma tarzının tarihsel koşullar içinde dönüştüğünü dikkate alırsak, o zaman ideoloji kavramına içerik kazandıran öğelerin özellikle Marx'tan bu yana çeşitlendiğini ifade edebiliriz. Örneğin Marx, kendini kuşatan tarihsel bağlam içinde sınıf çatışması olgusunu saptadığında ve kapitalizm fenomenine yönelik birtakım eleştirel araçlar geliştirdiğinde, ideoloji kavramının içeriği, tarihsel bir çerçevede yeni bir boyut kazanarak karşımıza çıkar. Buna bağlı olarak Marksçı ideoloji eleştirisi, tarihsellik kategorisini merkezileştirmesiyle Kant'ın felsefi projesinden farklı olarak otonomi ilkesini tarihsellik ögesine dayanan bir içkin eleştiri yöntemiyle tesis etmeyi dener.

Marx, kendini kuşatan tarihsel çerçeve içinde ideolojik olanın sınırlarını belirlediğinde ve özgürleştirici ilginin bir ön-kavramsallaştırmasını sunduğunda, egemen sınıfın öz-çıkarlarının halkın düşünme biçimini çarpıttığını fark eder ve egemenin öz-çıkarlarının genel çıkar olarak yansıtılmasının yarattığı yanılsamayı ideoloji kavramsallaştırmasıyla saptar. Marx, özgürleştirici ilginin ön-kavramsallaştırması aracılığıyla, öz-çıkarlara hizmet eden ideolojiye alternatif olarak bir ilgi yapısı belirlediğinde ise toplumsal dönüşümü ve özgürleşmeyi hedefleyen bütüncül bir perspektif kurmaya girişir. Ancak Benhabib'e göre Marx bu perspektifi geliştirirken, kapitalizm koşullarında açığa çıkan çıkar çatışmalarını bir sınıfın özgül çıkarlarıyla evrensel çıkarlar arasında bir tekabüliyet ilişkisi kurarak çözüme kavuşturur ve söz konusu çatışmanın ürettiği toplumsal baskıdan özgürleşmeyi amaçlayan formülasyonunu, bu tekabüliyeti sağlayan varsayımlar üzerinden kurar:

Marx'ın teorisinde proleterya, tarihin tekil kolektif öznesi adına eyleme giriştiği için *evrensel* çıkarı temsil eder. Proleteryanın kurtuluşu, insanlığın kurtuluşuna yükselir, zira bu sınıfın özgül çıkarları, insanlığın evrensel çıkarlarına tekabül eder. Ancak dikkat edelim; proleteryanın

⁹³ A.g.e., s. 251.

ve insanlığın çıkarlarını eşitlemek, hesabı verilmemiş iki varsayım üzerine dayanır: Birincisi, tarihin “evrensel” çıkarı yükleyebileceğimiz gerçek bir özneye sahip olduğunu varsaymak; ikincisi, bir toplumsal grup ya da sınıfın, *bu* evrensel çıkarı temsil edebilmesi gerektiğini iddia etmek. Her iki varsayım da kusurludur.⁹⁴

Benhabib, bu varsayımların tartışmalı yapısının kaynağında Marx’ın empirik ve normatif kategorileri birbirine karıştırmasının yattığını iddia eder:

Bir çıkar yükleyebileceğimiz tarih *öznesinin* varlığını ileri süren iddia, empirik ve normatif kategorilerin birbirine karıştırılmasına dayanır. Marx’a göre insanlık, tarihin insanî etkinliklerin bir sonucu şeklinde gelişmesi bağlamında empirik açıdan tarih öznesidir. Ama insanlık bir soyutlamadır, zira tarihsel süreci, özgül bireylerin belli zaman ve mekândaki somut etkinlikleri iter. Tarih özneleri, tarih *failleri* anlamıyla, tekil hâldeki insanlık değil, *çoğul* haldeki insan varlıklarıdır. İkinci noktada, Marx’ın çoğulluktan kolektif tekilliğe, insanlardan insanlığa kayışını sağlayan ise insanlığı normatif kategori olarak görmesine yol açan varsayımdır. Tarih, bir özneye dönüşme ihtimalinin var olduğu bir durumdur, ancak bu öznellik *fail olmak* değil bir amaç ve *telos* anlamına gelir. Bu bakımdan tarihin kendisine yöneldiği şey olarak insanlık, tarihin amacı olarak görünür.⁹⁵

Benhabib’in yukarıda sunduğumuz iddiasının eleştirel biçimde işaret ettiği gibi, Marx’a ilişkin problem, daha sonra erken Eleştirel Teori’nin teorik öncülleri açısından da çözüm bekleyen bir problem haline gelir ve bu problem mevcut konumuz bağlamında ise Habermas’ın ilgi kavramsallaştırmasına kadar uzanır.⁹⁶ Nitekim Habermas için bu zorluk, ideolojik olandan özgürleşmede epistemik ilgiyi esas alması bakımından, evrensellik iddiasını temellendirmek noktasında açığa çıkar.

Ancak, Habermas’ın ilgi sistemleştirmesinin iç dinamiği, bu zorluğu aşma noktasında bazı dayanak noktaları sağlar. Bunlardan ilki, Benhabib’in yukarıdaki

⁹⁴ Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 174). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.

⁹⁵ A.g.e., s. 174.

⁹⁶ Çıdam, Eleştirel Teori’de söz konusu olan evrensel özgürleşme iddiasına eşlik eden bir tarafgirliğin yarattığı iç gerilime işaret eder ve bu iç gerilimin çözümünün güçlü bir rasyonalite belirlemesine ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Çıdam, V., Gülenç, K., Gürel, Ö. E. ve Savaşçın, Z. (2020). “Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori,” *Cogito 100: Eleştiri Zamanı* (s. 13). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ifadelerinde ima edildiği gibi, çoğulluğun esas alınmasıyla mümkün hale gelir.⁹⁷ Habermas'ın özgürleştirici ilgiyi psikanalitik konuşma edimi üzerinden kurması, bu çabanın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Zira bu girişim, epistemik ilgi kavramını kolektif konuşma edimiyle birleştirmesi bakımından tekil haldeki insanlık düşüncesinden kolektif insanlığa geçiş yapar. Dolayısıyla Habermas burada, özgürleşme noktasında normatif olanın kaynaklarını konuşma ve iletişimle şekillenen bir özgürleştirici ilgiye dayandırırken ideolojik olandan özgürleşme hususunda diyalojik bir modeli esas alır.

Habermas, “eleştiri”nin, “monolojik formda” kurulan temaşa iddialarını terk ettiğini ifade ettiğinde ve benzer şekilde “monolojik bir biçime bürünen” toplumsal felsefenin ise bu yönüyle “praksis” ile ilişki kuramayacağını öne sürdüğünde⁹⁸ diyalojik bir modele doğru adım atar. Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasının evrensellik statüsünü sağlayan bu diyalojik öğedir. O, bu diyalojik öğeyi psikanalitik konuşma bağlamında ortaya koyarken tek bir öznenin öz-düşünümüyle psikanalitik konuşma edimindeki öz-düşünümü karşılaştırmalı olarak sunar:

(...) tek bir öznenin öz-düşünümü oldukça paradoksal bir başarı gerektirir: Öznenin, kendisine yardım edebilecek bir konumda olması için benliğin bir parçası diğer parçasından ayrılmalıdır.

⁹⁷ İdeolojik olanın doğurduğu çıkar çatışmalarını çözüme kavuşturmaya yönelik iletişimi esas alan bir ideoloji eleştirisine duyulan gereksinimin kaynağında, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişen koşulların yarattığı problemlere bir çözüm sunma amacı yatar. Bu tarihsel fenomen, Habermas'ın eleştirel teorisinin normatiflik iddiasının gelişim seyrinde önemli bir rol oynar ve buna bağlı olarak, aynı zamanda Benhabib'in ifade ettiği gibi, teorinin içeriğinin çalışma etkinliğinden iletişimsel etkileşim modeline geçişinin kaynağında yatar. Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (s. 281). Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları. Zira İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı felaket deneyimi, ortaklık zeminini zedelemek bakımından insanların kolektif bir düzlemde bir araya gelmesini sağlayan ortak ilgilerin/çıkarların bireysel ilgilere/çıkarlara doğru seyretmesine sebep oldu. Başka bir deyişle ortaklık zeminin çöküşü, politik düzlemde ilgilerin/çıkarların çatışmasıyla sonuçlandı. Bu çatışma, Eleştirel Teori'nin, ilgilerin evrensellik statüsünü tesis etmek adına emek kategorisinden iletişimsel etkileşim modeline doğru bir dönüşümü esas almasının kaynağında yatan önemli bir etkidir. Ayrıca Benhabib başka bir yerde, Habermas'ın çoğulcu perspektifine yeniden vurgu yaparak, özgürlüğün kurumlar ve pratikler yaratmaktan geçtiğini ifade eder. Benhabib, S. (2018). “Below the Asphalt Lies the Beach: Reflections on the legacy of the Frankfurt School,” <https://bostonreview.net/articles/seyla-benhabib-istanbul-frankfurt-reflections-legacy-critical-theory/> (Erişim Tarihi: 06. 06. 2022). Habermas'ın, iletişimsel eylemi esas alarak geliştirdiği çoğulcu perspektife dayalı olarak eleştirel-dönüştürücü pratikler yaratma yönelimi, izlediği model bakımından erken Eleştirel Teori'den farklılaşsa da, teorik tutumu bakımından onunla örtüşür.

⁹⁸ Habermas, J. (1974). “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis,” *Theory and Practice* (s. 2-3) içinde. Çev, John Viertel. Boston: Beacon Press.

Psikanalitik diyalog, öznenin parçaları arasında bölünmüş bu içsel emeği yalnızca görünür kılar. Böylece dışsal bir ilişkinin içselleştirilmesinden dolayı, münferit özne içinde virtüel bir mevcudiyet koruyan şey böyle bir dış ilişki olarak yeniden kurulur.⁹⁹

Habermas'ın ifadelerinden takip edebileceğimiz gibi, diyalojik iletişim modelinde dilsel ifade çoğul bir düzlemde dışsallaştırılır. Tek bir öznenin öz-düşünümü, öznenin kendini düşünme nesnesi olarak alması noktasında benliğin çoğullaşmasına ilişkin bir zorunluluk içerdiğinden, tek bir öznenin öz-düşünümünün yol açtığı problem diyalojik bir modelle, eş deyişle öznelerarası iletişimle çözüme kavuşturulur. Diyalojik modelde özne, dilsel ifadeler aracılığıyla kendisini öteki dolayımıyla yeniden tanıdığına, aslında dil kullanımına yansiyarak düşünme tarzını biçimlendiren yapısal ve kurumsal öğeleri de tanımaya yaklaşmış olur. Dolayısıyla Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde psikanalitik konuşma edimi üzerinden çerçevlendirdiği iletişim modelinde verili ifade yalnızca anlama ediminden ibaret değildir. Burada daha ziyade anlamaya eşlik eden alternatif bakış açısı için verili ifadelerin eleştirel yorumlanması mevcuttur. Eleştirel yorum için gerekli olan diyalojik modelin aksine tek bir öznenin öz-düşünümünde ise eleştiri için dışsallaşmanın koşulu tam anlamıyla sağlanamayacağından ve öznenin söylemi öteki öznelerin bakışına açılmayacağından düşünümde bulunan öznenin kendini aldatma riski açık kalır.¹⁰⁰ Buna karşılık diyalojik modelde özne, ötekiyle kurduğu diyalog aracılığıyla hatalı inançlarını, tutumlarını, kısaca bilincini biçimlendiren ideolojik öğeleri dışsallaştırma ve bu yolla onları öteki öznelere açık kılma imkânı bulur. Öznenin dilsel ifadelerinde açığa çıkan ideolojik öğelerin ötekinin bakışına açılması, çoğulluğu esas alan bir düşünme modelinden türemesiyle, genel olarak resmedilen özel ilgilerin/çıkarların, eş deyişle ideolojik olanın öznelerin eleştirel bakışına açılmasını sağlar. O halde diyalojik iletişim modeli, bu yönüyle egemen olanın ilgilerini/çıkarlarını deşifre etmeye yönelir ve bunu, tartışmayı merkeze alan bir prosedüre dayanarak gerçekleştirir.

Habermas'ın sunduğu tartışmacı prosedür, egemen olanın özel ilgilerini/çıkarlarını deşifre etmeye yönelirken aynı zamanda bireyin hakiki ilgilerini fark etmesini sağlamayı da amaçlar. O, özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını akıl ilgisi

⁹⁹ A.g.e., s. 28.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 28.

kavramına dayandırması ve bu dayanak noktasını tartışmacı bir modelle bütünleştirmesi bakımından söz konusu kavrama evrensel bir bakış açısından yaklaşmamızı mümkün kılar. Nitekim özgürleştirici ilgi, dogmatizme karşı aydınlanma düşüncesini devralırken aynı zamanda bu düşünceyi özgün bir çerçeve içinde geliştirir. Bu çerçeve, Habermas'ı kuşatan tarihsel koşullara bir çözüm önerisi olarak şekillenir. Zira yirminci yüzyılın tanık olduğu felaket deneyimlerinin önemli nedenlerinden birini çatışan politik çıkarlar oluşturur. Politik düzlemde gelişen çıkar çatışmaları ortak deneyim zeminini zedelemesi bakımından evrensellik idealinin kaybına yol açar. Ortak deneyim zeminin zedelenmesinin diğer bir uzantısı eleştirel konuşma ediminin terk edilmesidir. Bu nedenle Habermas'ın böyle bir tarihsel uğrakta özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını Kant'a, Fichte'ye ve psikanalitik konuşma modeline dayanarak tesis etmesi rastlantı değildir. Onun özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasının temel öğelerinden biri psikanalitik konuşma ediminin eleştirel içeriğine dayanırken diğer bir ögesi ise Fichte'nin akıl ilgisi kavramından temellenir. Şimdi bu doğrultuda Fichte'de akıl ilgisi kavramına ve onun bir uzantısı olarak pratik aklın önceliğine ilişkin tasarımına giriş yapalım.

3.4.2. Fichte: Akla Özgü Bir İlke Olarak İlgi

Habermas'ın Fichte'nin akıl ilgisi kavramına dönüş yapmasının temelinde iki öğeyi yeniden canlandırma çabası yatar: 1) aklın otonomisi; 2) pratik aklın önceliği. Bu iki öğeden ilki, bireyin dogmatizmden sıyrılmasının imkânın koşulunu oluştururken; ikincisi, bilme ve eylemeyi bir arada düşünmenin zeminini sağlar. Eleştirel Teori'nin teorik etkinliğinin yapısını özellikle ikinci öğe üzerinden düşündüğümüzde bilim ve yaşam, bilme ve eyleme gibi kavramların birlik içinde kavranması noktasında Fichteci zeminin etkisini açık bir şekilde görebiliriz.¹⁰¹ Üstelik Fichte'de pratik aklın önceliğinin aklın ilgisi kavramına yaslanması, yukarıda işaret ettiğimiz iki öğeyi, eş deyişle aklın otonomisini ve pratik aklın önceliğini birbirine sistematik olarak bağlı kılar. O, bu sistematik bağlantının çıkış noktası olan idealist paradigmanın öznesinin dogmatizme karşı konumlanışını aşağıdaki ifadeler üzerinden açıklar:

¹⁰¹ Habermas'ın felsefi projesinde merkezi bir yer tutan “bilme” ve “eyleme” arasındaki birlikli ilişki Fichte'nin teorik çerçevesinden beslendiği gibi, Hegelci bir düşünce çizgisinden de kaynaklanır. Benzer şekilde, Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını evrensel bir ilgi olarak tasarladığını ve Hegel'de özgürlük kategorisinin zorunlu bir kategori olarak kavrandığını dikkate aldığımızda Habermas'ta mevcut olan Hegelci kaynaklar daha açık hale gelir.

(...) idealizm sistemi, tasarımılayan öznenin *etkinliğini* önceden varsaymakla başlarken, dogmatizm bu aynı öznenin davranışını *edilgin* olarak değerlendirir. İdealizm *tasarımlayan özne* ile başlarken, dogmatizm *şey* ile başlar. Evet, idealist, kendi beninin özgürlük ve kendi kendine hareket etme duygusunun kendi bilincinde dolaysızca mevcut olduğunu keşfetmez; bununla birlikte, bu duygunun kendi içinde yerini nasıl bulacağını ve onu özgür bir kendini-koyma edimi aracılığıyla nasıl üreteceğini bilir.¹⁰²

Yukarıdaki ifadelerde konumuz açısından belirleyici olan nokta, özellikle öznenin etkin ve edilgin konumlanışına ilişkin karşılaştırma üzerinden varılan felsefi sonuçlardır. İdealist paradigmada, dogmatik eğilimin çıkış noktası olarak *kendinde şey*'den farklı bir şekilde öznenin temsili/tasarımı esas alınır ve bu yolla özneye üretici bir etkinlik atfedilir. Buna bağlı olarak Fichte, dogmatizmle ilişkilendirdiği düşünme biçiminde edilgin özneyi, bilincin üretici etkinliğiyle tanımlamaz; aksine o, bu türden bir öznenin hareket noktası olarak şeyleri olduğu haliyle aldığına ilişkin bir düşünce sunar. Bu düşünceyi takip edersek, dogmatizmin edilgin öznesinin şeyleri olduğu haliyle alması, onun aynı zamanda şeyleri verili olduğu düzlemde alması anlamına da gelir. Dogmatik eğilimin eleştirel tutumdan yoksun oluşunun kaynağında tam da bu problem yatar. Konumuz açısından ise bu gerilim, çalışmamızın ilk bölümünde tartıştığımız geleneksel ve eleştirel teori ayrımına ve mevcut bölümde merkeze aldığımız bilgi ile ilgi arasında kurulan keskin ayrıma yönelik eleştiriye kadar uzanır. Böylelikle Habermas'ın akıl ilgisi kavramsallaştırmasında Fichte'ye dönüş yapmasının altında yatan felsefi gerekçeler daha açık hale gelir. Habermas *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde Fichte'nin akıl ilgisi kavramını tartıştığı kısmı takiben, bir kez daha geleneksel ve eleştirel teori ayrımını izler ve ilgi kavramının içeriğini belirgin bir şekilde sunar:

Bir özgürlük edimi olarak ilgi, öz-düşünümün özgürleştirici gücünde kendini gerçekleştirirken öz-düşünümden önce gelir. Aklın bu birliği ve aklın ilgi yönelimli kullanımı temaşacı bilgi kavramıyla bağdaşmaz. Saf teorinin geleneksel anlamı ilke olarak bilişsel süreci yaşam

¹⁰² Fichte, J. G. (2006). "Transendental Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo," *Alman İdealizmi I* (s. 244) içinde. Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

bağlamlarından ayırdığı sürece ilgi teoriye yabancı, ona dışarıdan gelen ve bilginin nesnelliğini karartan bir şey olarak görülmelidir.¹⁰³

Yukarıdaki ifadeler ilgiyi hem özgürleştirici bir güç olarak alır hem de bu gücü bilmeyi önceleyen bir konumda tasarlar. Buna bağlı olarak ilgi, bilme edimini önceleyen özgürlük istemi olarak düşünülebilir. Böylece özne bilme etkinliği kapsamında özgürleşme istemini içeren bir yönelimle nesnesine yaklaşır ve bilgiyle ilişkisini bu bağlantıdan hareketle kurar. Bu istem Fichte tarafından akla içkin kökensel bir ilgi olarak ifade edilir ve ilgi, öz-düşünüm etkinliği üzerinden edimselleşir:

Bildiğimiz gibi Ben, kendi üzerinde edimde bulunandır ve bu kendine-yöneltilen etkinlikten ötürü Ben, isteyen bir öznedir. “Ben kendi kendini keşfeder”: Açıkça bu, Ben’in kendisini kendisi üzerinde eylemeye koyularak keşfettiği anlamına gelir. Ben, kendisini bu kendine yöneltilen etkinlikte isteyen bir özne olarak keşfeder, çünkü onun – daha yüksek bir şeyden türetilmeyecek, aksine herhangi bir açıklama{nın olanaklılığı} için önceden varsayılması gereken – kökensel doğası bir isteme edimi içerir. {Ben’in} kendi üzerine özgür refleksiyonunun her bir nesnesi, sonuçta onun kendi istemesi olur.¹⁰⁴

Akıl ilgisi kavramı bu satırlarda isteme ve öz-düşünüm üzerinden sistemleştirilir. Fichte akla içkin kılman bu ilgiyi, Kant’a gönderimle ifade eder; ancak o, Kant’ın spekülâtif aklın ilgisi ile pratik aklın ilgisini birbirinin karşısına koyduğunu iddia eder. O, Kant felsefesinin iç sistemi açısından doğru bulduğu bu ayrımı, söz konusu sistemin dışında kalan bir perspektiften bakıldığı vakit doğru bulmadığını ileri sürer. Zira Fichte aklın birliğini esas alır ve bunun sonucu olarak aklın tek bir ilgisi olduğunu iddia eder. Buna göre akıl ilgisi “kişinin kendi kendine yeterliliğine ve özgürlüğüne olan güveni içinde”¹⁰⁵ konumlanır. Bu eleştiriye bağlı kalarak bir yorum geliştiren Habermas, Fichte’nin aklın birliğini esas alarak bilme ve eylemeyi tek bir edimde kaynaştırdığını ifade eder ve bu kaynaşmanın özgürleştirici karakterine vurgu

¹⁰³ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 209). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 254). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

¹⁰⁴ Fichte, J. G. (2006). “Transendental Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo,” *Alman İdealizmi I* (s. 222) içinde. Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 247.

yapar: “‘Bir yaşamı değiştiren’ öz-düşünüm edimi, bir özgürleşme devinimidir. Burada akıl ilgisi, aklın bilişsel gücünü yozlaştıramaz; çünkü Fichte’nin yorulmak bilmez bir şekilde açıkladığı gibi, bilme ve eyleme tekil bir edimde kaynaşmıştır.”¹⁰⁶

Habermas Fichte’nin bilme ve eylemeyi tekil edimde kaynaştıran akıl ilgisi kavramının materyalist bir okumasına yoğunlaşır. Nitekim o, teknik denetime dayalı araçsal eylemi ve öznelerarası eylem yönelimini tartışmaya açtığında, bu kavramı türün birikime dayalı öğrenme süreci üzerinden yeniden yorumlar. Buna göre Habermas’ın yorum çerçevesi, Fichte’nin akıl ilgisi kavramından beslenmesine rağmen, *Ben*’i mutlak bir bakış açısıyla konumlandırmaktan çok maddi koşullar içinde kendini kuran bir tür olarak değerlendirir. Ancak Habermas’a göre ne Peirce’le gelişen teknik denetime dayalı araçsal eylemin teorik çerçevesi, ne de Dilthey’la gelişen öznelerarası eylemin teorik çerçevesi, öznenin/teorisyenin teorik etkinliğini kuşatan maddi koşullara ilişkin güçlü bir öz-düşünüm modeli tesis edebilmiştir. Buna bağlı olarak söz konusu iki teorik yaklaşım, teori için belirleyici olan maddi ve tarihsel koşullara ilişkin bütünlüklü bir bakış açısı geliştiremediğinden, bu koşulları aşmaya yönelik eleştirel bir tutumu da inşa edememişlerdir.

Habermas bu kabulden hareketle söz konusu iki ilgi yapısının (teknik ve pratik ilgi) açıklama ve anlama etkinliğini aşan eleştirel bir ilgi yapısına (özgürleştirici ilgi) giriş yapar. O, bu ilgi yapısını belirlerken Freud’un psikanalitik konuşma ediminin işleyişini metodolojik bir çerçeve olarak alır. Dilthey’in anlama ediminden farklı olarak psikanalitik konuşmada çarpıtılmış bilinçdışı öğelerin dilsel olarak dışsallaştırılmasıyla, bireyin kendini aldatmasına neden olan inanç yapılarına ve çarpıtılmış dil süreçlerine yönelik bir eleştirel yorumlama geliştirilir. Dolayısıyla bu eleştirel yorumlama etkinliği Marksçı bir ideoloji eleştirisi olarak işlev görür.

¹⁰⁶ Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 212). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 257). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

3.5. İdeoloji Eleştirisi Olarak Özgürleştirici İlgi: Psikanaliz ve Diyaloji

Bu başlık altında *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nin ilgiler sınıflandırmasının son aşamasına gelmiş bulunuyoruz. Habermas tarafından özgürleştirici ilgi olarak kavramsallaştırılan bu ilgi yapısı aynı zamanda eserin felsefi önerisi niteliğindedir. Özgürleştirici ilginin felsefi bir öneri olmasının temelinde, onun mevcut yapılara ve kurumlara yönelik eleştirel-dönüştürücü tutumu yatar. Bu tutum, belli açılardan Horkheimer'in eleştirel teori kavramsallaştırmasının düşünce çizgisini takip etse de, Marksçı ideoloji eleştirisini Freud'un psikanalitik konuşması üzerinden iletişimsel bir bağlama sokmasıyla karakterini kazanır. Habermas'ı Marx ve Freud'u aynı teorik potada kaynaştırmaya yönelten motif, her iki teorisyenin de iktidarın ve ideolojik kurumların örgütlenme tarzını analiz etmesi ve buna bağlı olarak ideolojik olandan özgürleşmenin koşullarını araştırmasıdır. Bununla birlikte Habermas, Marx'ın diyalektiği yalnızca emek kategorisi aracılığıyla açıklayan ve ideolojiden özgürleşmeyi yalnızca emeğe bağlı kılan teorik modelini iletişimsel eylem modeline doğru genişletir. O, esas aldığı iletişimsel eylem modeliyle, çarpıtılmış iletişime yönelik gelişen eleştirel çerçeveyi hareket noktası olarak alır ve bu doğrultuda Freud'un psikanaliz teorisine başvurur.

Habermas'a göre Marx'ın, iktidar ve ideolojiyi çarpıtılmış iletişim olarak görememesinin kaynağında onun felsefi varsayımları yatmaktadır. Zira Marx, insan türünün geçimini sağlaması için araçlar üretmeye başlamasıyla kendisini hayvandan ayırt ettiğini varsayar ve araçsal eylem aracılığıyla hayvan idrakini aşan insanın, hayvan mevcudiyetinin koşullarının üstüne çıktığını ifade eder. Dolayısıyla burada "alet yapan hayvan"¹⁰⁷ olarak insan türü, emek kategorisi altında gelişen fiziksel bir örgütlenme yoluyla anlaşılır. Buna karşılık Freud, insan türünün kendisini hayvan mevcudiyetinin koşullarının üstüne çıkarmasını, içgüdünün iletişimsel eyleme yöneltilmesi üzerinden anlar. Buna bağlı olarak Freud'un odağını, dürtüler kategorisi altındaki fiziksel örgütlenme ve bunun yönlendirilmesi oluşturur. Bu teorik dönüşüm, "alet yapan hayvan" olarak insan kavrayışından "dürtüyü yasaklayan ve aynı zamanda hayal kuran hayvan"¹⁰⁸ olarak insan kavrayışına geçişe işaret eder. İnsan türüne ilişkin bakış açısındaki bu dönüşümü hareket noktası olarak alan Habermas'ın iletişimsel eylem kavramsallaştırmasının diyalojik karakteri hem psikanalitik teorisinin

¹⁰⁷ A.g.e., s. 282. Türkçesi: A.g.e., s. 341.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 282-283. Türkçesi: A.g.e., s. 341.

açıklama modelinden hem de bu teorinin içerdiği konuşma ediminin kendine özgü niteliğinden beslenir. Psikanalitik teorinin Habermas'ın diyalojik modeli açısından belirleyici olan ilk düzeyini aşağıdaki ifadeler üzerinden takip edebiliriz:

Psikanalitik yorum, bir öznenin kendini kendiyle ilgili aldattığı sembollerin bağlantılarıyla ilgilidir. Freud'un Dilthey'in filolojik hermeneutiğine karşı konumlandığı bilinçaltı hermeneutiği, yazarın kendi kendini aldatmalarına işaret eden metinlerle ilgilenir. Belirgin içeriğin (...) yanı sıra, bu tür metinler yazarın yönelimlerinin bir bölümünün, kendisi tarafından erişilemez hale gelen ve ona yabancılaşan, ama yine de ona ait olan örtük içeriği belgelemektedir.¹⁰⁹

Habermas, psikanalizde psikolojik patolojilerle yapısal çarpıklıklar arasındaki bağlantının içkin kuruluşunu bulur ve bu kuruluş, ilgili ilk düzeyi oluşturur. Buna göre örneğin, kurumsallaşmış iktidar ilişkileri bireysel nevrozlara benzer şekilde, eleştirel etkinlikten uzak bir tarzda “görece katı bir davranışın yeniden üretimini”¹¹⁰ doğurur. Burada bireyin bilinci düzleminde yeniden üretilen mevcut gerçeklik kamusallaşmamış dilsel ifadelerden kaynaklanır. Başka bir deyişle “iktidar kurumlarının kökleri çarpık iletişimde, ideolojik olarak hapsedilmiş bilinçte bulunur.”¹¹¹ Buna bağlı olarak bireyde açığa çıkan semptomlar öznenin kendine yabancılaştığı bir bağlama işaret eder. Bu yabancılaşma “konuşan ve eyleyen özne”nin kendisiyle iletişiminin kesilmesine neden olur. Eğer öznenin kendisiyle iletişimini bir öz-düşünüm etkinliği olarak dikkate alırsak, o zaman söz konusu yabancılaşma öz-düşünümü perdeler. Bu yönüyle Freud'un çizdiği teorik çerçeve, bireyin patolojilerinde cisimleşen yapısal ve kurumsal çarpıklıkları deşifre etmesi bakımından Habermas tarafından bir ideoloji eleştirisi için hareket noktası olarak alınır. Peki, “bir ideoloji eleştirisi olarak psikanaliz” yukarıda işaret ettiğimiz yabancılaşmayı aşma noktasında nasıl bir yol izler?

Bu soru, bizi psikanalizin Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını belirleyen ikinci düzeyine götürür. İkinci düzey, ilk düzeyde açığa çıkan problemi, eş deyişle yapısal ve kurumsal çarpıklıklarla bireyin patolojileri arasındaki ideolojik bağlantıyı çözüme kavuşturmak adına psikanalizdeki hasta-hekim diyalogunu esas

¹⁰⁹ A.g.e., s. 218. Türkçesi: A.g.e., s. 264.

¹¹⁰ McCarthy, T. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (s. 86). Cambridge: MIT Press.

¹¹¹ A.g.e., s. 86.

alır. Fichte'nin akıl tasarımıında mevcut olan öz-düşünüm edimiyle *Ben*'in kendini tanıması, burada diyaloga dayalı öz-düşünüm aracılığıyla hastanın kendi patolojilerini tanımasına dönüşür. Bu tanıma edimi, aklın taşıdığı ilgi yapısına bağlı bir öz-düşünüm etkinliğiyle aklın kendine saydam hale gelmesini içerir. Bu, *Ben*'in kendine mesafe kazanmasının temel koşuludur. Bu mesafe soyut bir *Ben* tasarımına kazanılan bir mesafe olmaktan çok, tarihsel, toplumsal ve kültürel koşullarla dolaymlanmış bir *Ben*'e kazanılan eleştirel bir mesafedir. Dolayısıyla *Ben*'e kazanılan bu eleştirel mesafe aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulların mevcudiyet tarzına da yöneliktir.

Bu yorum, ideolojik kurumlar aracılığıyla kamusal iletişimden kopartılan bastırılmış patolojik dürtülerin eleştirel tarzda değerlendirilmek üzere nesne olarak alınmasını içerir. Bireyin kendine yabancılaşmasını aşma noktasında işlev kazanan ideoloji eleştirisi, bu nesne edinme sürecinin bir parçasıdır. Dilde çarpıtılmış sembolik öğelerin hatırlama aracılığıyla bilince getirilmesinin öz-düşünümsel boyutu bu sürecin başlatıcısıdır. Bu durumda bireyin patolojilerinin kaynağında ideolojik kurumlar yatıyorsa, o zaman bireyin patolojileri doğal değildir; aksine onlar yapısal bir karaktere sahiptir. Hasta-hekim diyalogunda hekimin Sokratik sorgu sürecine benzer şekilde işlettiği tartışmanın kapsamı¹¹² bu yapısal öğeleri dışsallaştırma noktasında işlev kazanır. Bu dışsallaştırma, daha önce Kant ve Fichte'nin eleştirel bakış açıları üzerinden “dogmatik eğilimler” olarak ifade ettiğimiz hatalı düşünme biçimlerine, eş deyişle söz konusu çerçevede “ideolojik yapılar”a yöneliktir.

Burada dikkat çekici olan noktalardan biri, Habermas'ın Marx'ı takip ederek bir ideoloji eleştirisine yönelmesiyken, diğeri, bu ideoloji eleştirisini psikanalitik konuşma üzerinden inşa etmesidir. İdeoloji eleştirisine yönelmesi bakımından erken Eleştirel Teori'nin politik niyetleriyle örtüşen bu felsefi hamle, teorik olanın öz-düşünümsel boyutunu konuşma ve iletişim yoluyla temellendirmesi bakımından teorik olanı yeni bir kapsamda ele alır. Daha önce değindiğimiz gibi (3.4.1.1.), bir dizi tarihsel kriz fenomeni, mevcut teorik kapsamın yeni bir içerik kazanmasında, özellikle çoğulluğu esas alan ve iletişime dayanan bir modele yönelmesinde etkilidir.

¹¹² Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests* (s. 287). Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press. Türkçesi: Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (s. 347). Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.

Söz konusu düzlemde açığa çıkan kriz fenomenleri ortaklık zemininin zedelenmesine yol açar ve buna bağlı olarak da iletişimsel olanın askıya alınmasını beraberinde getirir. Habermas'ın teori üzerine düşünürken diyalojik bir modelden hareket etmesinin ve bu modeli evrensel bir konum üzerinden kavramasının temel gerekçelerinden birini söz konusu politik kriz oluşturur. Dolayısıyla Habermas, bu politik krizden hareketle ideolojik yapıları eleştiri nesnesi olarak alması ve bu eleştiriye aklın ilgisi üzerinden kurması bakımından çalışmamız kapsamında merkezi bir konuma sahiptir. Zira ilk olarak, Habermas'ın merkeze aldığı düzlemde ilgi kavramı, çalışmamızın ilk bölümünde Horkheimer üzerinden ifade ettiğimiz bilim ve yaşam arasındaki bağlantıyı özgün bir sınırlandırmayla yeniden gündeme getirir. İkinci olarak ise Habermas'ın sunduğu bu özgün çerçeve, teorik olanın kapsamına anlatsal olanı da dâhil eder. *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde geliştirilen özgürleştirici ilgi kavramsallaştırması, psikanaliz üzerinden anlatsal olanla kamusal olanı birleştirerek eleştirel bir politika okumasına girişir. Habermas'ın eserde anlatıyı merkezi bir öge olarak belirlemesi ve bu anlatının diyalojik bir modelden gelişen hatırlama etkinliğine dayanması, Walter Benjamin'in farklı kavramsallaştırmalardan temellenen ama benzer bir içeriğe sahip olan "Hikâye Anlatıcısı" eserindeki özgürleştirici boyutu tartışmamızı sağlar. Zira Benjamin, öz-düşünümü, eş deyişle aklın kendine saydam hale gelme potansiyelini hikâye anlatımı ve deneyim iletiminde bulur. Üstelik hikâye anlatımının beslendiği ortak deneyim zemini öznelerarası iletişim ögesi olarak düşünülebilir. O halde iki filozof arasındaki bu koşutluktan hareketle "Benjamin'in hikâye anlatımı özgürleştirici bir ilgi olabilir mi?" sorusunu geliştirebiliriz.

4. BENJAMİN: DENEYİM TEORİSİNİ İLETİŞİMSEL BİR DÜŞÜNÜM TEORİSİ OLARAK OKUMAK

Yirminci yüzyılın ilk yarısında açığa çıkan kriz fenomenleri (yükselen faşizm, iki büyük dünya savaşı) mevcut rasyonalite iddialarının felsefi düzlemde sorgulanmasına yol açtı. Bu süreçten günümüze kadar uzanan felsefi sorgulamalarda, mevcut rasyonalite iddialarının temelinde yatan kurucu ilkelerin özellikle bir anlatı formunda açığa çıktığına ilişkin güçlü bir fikir gelişti. Böylece dil ve tarih düzleminde bir dizi eleştiri ve yeniden yapılandırma çabası ortaya çıktı. Bu tarihsel uğrakta açığa çıkan krizin anlatı, dil ve tarih düzlemindeki erken eleştirel uğraklarından biri Benjamin'in eserlerinde cisimleşti.

Benjamin hem yukarıda işaret ettiğimiz kriz fenomeninin tarihsicilik (*historicism*) düzleminde bir eleştirisine girişir hem de bu fenomenin doğurduğu felaket deneyimlerinden kaynaklanan yıkımı ortak deneyim düzleminde onarmaya yönelir. Bu iki eleştiri kipi, birbirini “Tarih Kavramı Üzerine” ve “Hikâye Anlatıcısı”nda açık bir şekilde tamamlar. Zira Benjamin, her iki eserinde de mevcut düşünme biçimlerinin tezahürlerini birer anlatı biçimi olarak kavrar ve bu anlatı biçimlerinin eleştirisine yönelerek söz konusu ilişkiyi deşifre eder. Düşünür, “Tarih Kavramı Üzerine”de tarihsici anlayışın sürekliliğe dayanan ilerlemeci tarih anlatısını eleştiri nesnesi olarak alırken, “Hikâye Anlatıcısı”nda ortak deneyim zemininin zedelenmesine kaynaklık eden edebi anlatı biçimlerine alternatif olarak geleneksel hikâye anlatıcılığına dönüşü önerir.¹¹³ Bu iki eseri bir arada düşünmemizi sağlayan

¹¹³ Aslında Benjamin, “anlatı” ve “dil” temasını birçok eserinde merkezileştirir. Üstelik bu tema, çeşitli kategorilerden (doğal, tarihsel, antropolojik, kültürel) beslenir. Benjamin'in eserlerinin hareket noktasındaki bu çeşitlilik ilk bakışta, ilgili eserlerde içerilen öğelerin birbirinden bağımsız olarak konumlandığına ilişkin bir bakış açısına yol açabilir. Bu bakış açısı, aynı zamanda Benjamin'in çoğu zaman başvurduğu parçalı yazım tarzına ve onun düşündüğü/yazdığı süreç boyunca beslendiği kaynakların çeşitliliğine yaslanarak gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte bu bakış açısını temel bir okuma stratejisi olarak benimsediğimizde, Benjamin'in beslendiği teolojik ve felsefi geleneklerden (Mesianizm, Marksizm) türeyen kavrayışının yöneldiği temel politik niyeti gözden kaçırabiliriz. Bu politik niyeti araçsal aklın “nesneleştirici” bakışına eleştirel bir alternatif olarak nitelendirebiliriz. Zira Benjamin hem mimetik yetiyi merkeze alarak doğal tekabül yetilere dayanan saf bir dil kullanımına

unsurlardan biri mevcut rasyonalite biçimlerinin bir anlatı biçimi olarak kavranmasıyken, diğeri Benjamin'in önerdiği anlatı modelinin beslendiği hatırlama edimidir.

Çalışmamızın bu bölümünde, hatırlamanın iletişimsel boyutunu “Tarih Kavramı Üzerine” ve “Hikâye Anlatıcısı” eserleri üzerinden serimlemeyi amaçlıyoruz. “Tarih Kavramı Üzerine,” geliştirdiği tarih tasarımıyla, geçmişin özneleriyle şimdinin özneleri arasında alternatif bir anlatsal bağ tesis etmeye yönelir.¹¹⁴ Tarihin sürekliliğe dayanan işleyişini kesintiye uğratmaya yönelen bu felsefi girişimin amacı, egemenin perspektifini içeren ideolojik tarih anlatısının yerine, ezilenin gözünden dile gelen yeni bir tarih anlatısını geçirmektir. Benzer şekilde, “Tarih Kavramı Üzerine”den birkaç yıl önce kaleme alınan “Hikâye Anlatıcısı” da hatırlamanın politik işlevini dil ve anlatı üzerinden merkeze alır. Söz konusu eser, Benjamin’i kuşatan tarihsel uğrakta açığa çıkan enformasyon tipine eleştirel mesafe alır, bunun yerine unutulmuş olan geleneksel hikâye anlatımı modelini yeniden canlandırmayı dener. Her iki eser de hatırlama ve gelenek aracılığıyla ideolojik olanı kesintiye

dikkat çektiğinde hem de hikâye anlatımının beslendiği geleneği ve deneyim zeminini bir öneri olarak sunduğunda farklı kaynakları hareket noktası olarak almasına rağmen, aslında her iki yaklaşımda da araçsal aklın nesne edinme tarzlarının uzantısı olan anlatı biçimlerine mesafe alır ve iletişime dayalı eleştirel bir politik ufuk açar. Benjamin, W. (2005). “Doctrine of Similar,” *Selected Writings Vol.2 Part 2 (1931-1934) (ss.694-698)* içinde. Çev. Michael Jennings. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith. Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press. Ayrıca bkz. Benjamin, W. (2005). “On the Mimetic Faculty,” *Selected Writings Vol.2 Part 2 (1931-1934)(s.720-722)* içinde. Çev. Michael Jennings. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith. Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press. Benjamin, söz konusu eserlerde insan ile doğa arasındaki mimetik ilişkiden türeyen bir dil anlayışına dikkat çeker ve bu dil anlayışının dayandığı yetiyi filogenetik ve ontogenetik bir konum üzerinden temellendirir. O, bu eserlerinde gelenekteki mikrokozmos-makrokozmos ilişkisi üzerinden bir doğal tekabülîyetler öğretisi geliştirirken, çocuğun oyun etkinliğinde edimselleştirdiği taklit yetisinden grafolojiye, astrolojiden yansıma seslere kadar birçok örneğe gönderimden hareket eder. Bize göre buradaki temel amaç, gelenekte açığa çıkan dil yapısı aracılığıyla araçsal dil kullanımına dayanan nesne edinme tarzına eleştirel bir bakış geliştirmektir. Benjamin, “nesneleştirici” bakış açısından ve dil kullanımından beslenen araçsal akli dönüştürme noktasında, insanın cılız da olsa halen doğada var olan benzerlikleri görme potansiyeli olduğuna ve bu potansiyelden hareketle dilin araçsal kullanımını aşan alternatif bir dil yapısının imkânına işaret eder. Buradan hareketle Benjamin’in söz konusu yaklaşımını insan-doğa benzerliği üzerine kurulu bir iletişimsel model olarak düşünebiliriz.

¹¹⁴ Benjamin’in tarih tasarımının, geçmişin özneleriyle şimdinin özneleri arasındaki anlatsal bağ üzerinden iletişimsel boyutunu ele alan bir eser için bkz. Çörekçioğlu, H. (2012). “Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama,” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 2012 Bahar, sayı: 13, 1-9.

uğratmayı hedeflerken, aynı hedefin bir uzantısı olarak rasyonaliteyi yeniden yapılandırmaya girişir.

Buradan hareketle ilk olarak, Benjamin'in tarih tasarımının neden homojen bir nitelik taşımadığını açıklığa kavuşturmayı deneyeceğiz (4.1.). İkinci olarak, ilk başlıkta vardığımız sonuçları seyrederek, ilgili tarih tasarımının öznelarasılık düzleminde tanınma ve iletişim açısından nasıl bir perspektif sunduğunu tartışacağız (4.2.). Burada, ayrıca bir alt başlık açarak Benjamin'in tarih tasarımının iletişimsel karakterinin işleyiş biçimini daha da detaylı kılmak adına, düşünürün epik tiyatro üzerine yazılarıyla tarih tasarımı arasındaki koşutluğu merkeze alacağız (4.2.1.). Üçüncü olarak düşünürün önerdiği eleştirel tarih anlatısının öz-düşünsel ve iletişimsel karakterinin hikâye anlatımındaki tezahürünü inceleyeceğiz (4.3.). Son olarak, hikâye anlatımının alternatif bir okumasına yoğunlaşacağız ve bu okumayı şu soru üzerinden şekillendireceğiz: Önerdiği iletişimsel akıl kavrayışını dikkate aldığımızda, hikâye anlatımı, bir önceki bölümde Habermas üzerinden merkezileştirdiğimiz özgürleştirici ilginin bir ön-kavramsallaştırması olarak okunabilir mi? (4.4.) O halde tartışmayı Benjamin'in tarih tasarımının neden homojen olmadığı üzerine düşünerek başlatalım.

4.1. Homojen Olmayan Bir Tarih Tasarımı ve Alternatif Bir Anlatı Modeli

Geçmiş kutsanabildiği ya da idealize edilebildiği gibi, tümüyle değersizleştirilip işlevsiz kılınabilir. Bu belirlemedeki savlardan ilki, geçmişin deneyimini kutsallaştırması bakımından onu “şimdi”den uzaklaştırmaya ve salt nostaljik bir öge olarak tasarlamaya eğilimli hale gelir. Bu tasarım, “şimdi”nin değerini düşürebilir ve buna bağlı olarak bir atalet halini beraberinde getirebilir. İkinci sav ise geçmiş ile şimdiyi birbirine bağlanamayacak şekilde uzaklaştırmaya ve geçmişin pozitif yönde kurucu işlevini göz ardı etmeye eğilimli hale gelir. Benjamin, ana hatlarıyla özetlediğimiz bu iki yönelime de mesafe alır.¹¹⁵ Başka bir deyişle o, geçmişi ne kutsar ne de tümüyle değersizleştirir. Zira Benjamin, Paul Klee'nin *Angelus Novus*

¹¹⁵ Terry Eagleton, Benjamin'in “Hikaye Anlatıcısı” eseri için “esef verici nostaljik bir sapmadan daha fazlasıdır” der. Bize göre Eagleton'ın bu kavrayışı “Tarih Kavramı Üzerine” için de geçerlidir. Bkz. Eagleton, T. (2020). *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru* (s. 85). Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Sel Yayınları.

adlı tablosuna ilişkin yorumu üzerinden tarihi “tek bir felaket”¹¹⁶ olarak kavradığında bile, geçmişe kurucu bir rol yükler: “Melek (...) ölüleri uyandırmak ve *parçalanmış olanı bütünleştirmek* ister.”¹¹⁷ Ancak Benjamin’e göre ilerlemeci tarih tasarımı, felaket deneyimlerini homojenlik içinde eriterek geçmişin bu kurucu imkânını baltalar:

Ama Cennetten bir fırtına eser ve [meleğin] kanatlarını yakalar; [fırtına] öylesine güçlüdür ki, melek bundan böyle onları kapatamaz. Önündeki enkaz yığını gökyüzüne doğru büyürken, bu fırtına onu karşı konulamaz bir şekilde, arkasını dönmüş olduğu geleceğe doğru sürükler. İlerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır.¹¹⁸

Benjamin’in alegorik okuması tarihi bir enkaz yığını olarak kavradığında, homojen tarih tasarımına açıkça mesafe alır. Zira Benjamin tarihi, bir dizi olayın kronolojisi olarak okumaz. Benjamin’in materyalist kavrayışı için belirleyici bir unsur olan bu bakış açısı, tarihsici kavrayışın tarihi belli bir yönde ilerleyen, doğrusal ve determinist tarzda okumasını ideolojik bir yapıya ait bir çerçeve olarak düşünür.¹¹⁹ Benjamin bu düşünce çizgisinden hareketle pozitif olanı, tarihi kesintiye uğratmak olarak tayin eder. Buradaki temel amaç, egemen söyleme hizmet eden sürekliliğe dayalı tarih anlayışının anlatı modelini kesintiye uğratmak ve bu kesintiden türeyen eleştirel bir anlatı modeli yoluyla bir özgürleşme imkânı açmaktır. Peki, Benjamin sürekliliğe dayalı tarih anlatısını kesintiye uğratarak önerdiği alternatif anlatı modelini nasıl ortaya koyar? Bu soruyu iki can alıcı soru daha takip eder: Anlatı, yapısı itibarıyla şu veya bu şekilde bir süreklilik gerektirmez mi? Bu durumda kesintiye dayanan bir anlatı modeli mümkün müdür?

Bu sorular Benjamin’in mevcut anlatının sürekliliğine alternatif olarak kesintiye dayanan bir anlatı modeli geliştirme çabasını paradoksal olarak nitelendirmemize neden olabilir. Öte yandan düşünürün felsefi amaçlarına dikkatli bir okumayla yöneldiğimizde, tarihin süreksizliğine yapılan vurgunun mutlak bir süreksizlik

¹¹⁶ Benjamin W. (2006). “On the Concept of History,” *Selected Writings Vol 4. (1938-1940)* (s. 392) içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press. Türkçesi: Benjamin, W. (2014). “Tarih Kavramı Üzerine,” *Son Bakışta Aşk* (s.43) içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

¹¹⁷ A.g.e., s. 392 (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 43.

¹¹⁸ A.g.e., s. 392 (Köşeli parantez eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 43-44.

¹¹⁹ Gandler, S. (2007). “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?” *Cogito 52: Walter Benjamin* (s. 162). Güz, 3. Baskı: Mart 2012. Çev. İtir Arda. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

iddiasında olmadığı açığa çıkar.¹²⁰ Zira Benjamin, tarihin geçmiş ve şimdiki özneleri arasındaki iletişimsel zeminin zedelenmesinin altında sürekliliğin belli bir biçimini esas alan bir tarih anlatısının yattığını iddia eder. Ezilenin deneyimini homojen ve ilerlemeci bir tarihin işleyişi içinde eriten kavrayışın temelini oluşturan bu süreklilik biçimi, edimsel olandaki potansiyel içeriği göz ardı eder. Başka bir deyişle, bu kavrayışa göre geçmişte edimselleşmiş olan, şimdiye uzanan açık bir yapı sunmaz. Aksine burada tamamlanmış bir geçmiş anlatısı mevcuttur. O halde Benjamin'in temel amacı geçmişi tamamlanmış bir yapı olarak gören kavrayışın anlatısını kesintiye uğratmak ve böylelikle ezilenin dile getirilmemiş olan mevcudiyet biçimini “şimdi” içinde yeniden dillendirmektir.

Tarihi tamamlanmış bir yapı olarak tasarlamak, geçmişi deyim yerindeyse dondurma/durağan kılma eğilimi taşır. Zira mevcut haliyle tamamlanmış olarak kabul edilen tarih, çelişkilerden bağımsız bir bütünlüğü ifade eder. Oysa Benjamin, geçmişi tamamlanmış bir bütünlük olarak tasarlayan anlayışın tarihteki çelişkili yapıyı göz ardı ettiğini iddia eder. Bu tür bir tarih anlayışı, bütün bir tarihi çelişkiden arınmış olarak tasarlamasıyla onun rasyonel olduğunu ima eder ve bu bakımdan ezilenin hakikatini çarpıtma, buna bağlı olarak da ideolojik bir karaktere bürünme riski taşır. Böylelikle Benjamin homojen olmayan bir tarih anlatısına yöneldiğinde, mevcut zaman kavrayışının tarihsel düzlemdeki ideolojik yansımaya dikkat çeker ve onu pozitif dönüşüme uğratmaya girişir. Benjamin hakikat olarak yansıtılan söz konusu ideolojik tasarımın anlatısını homojen olmayan, parçalı bir tarih anlayışı aracılığıyla dönüştürmeyi dener ve parçalı olandan hareketle, mevcut süreklilik biçimine alternatif olarak geçmiş ile şimdinin özneleri arasında iletişimsel bir süreklilik tesis etmeye yönelir. Bu durumda tarihsel materyalistin görevi, tarihin parçalı karakterini oluşturan öğeleri, ezilenin gözünden tesis edilen bir anlatı adına görünür kılmaktır. Bu bakış açısından, geçmişin ezilen öznesi ile şimdinin öznesi arasında sağlanması amaçlanan ilgili bağlantının koşulu, homojen olmayan bir tarih

¹²⁰ Eagleton'a göre Benjamin, Michel Foucault'yla birlikte gelişen “arkeoloji” biçiminin ön-kavramsallaştırmasını sunar. Zira Benjamin'in “kazı imgeleri” tarihin homojenliğini yapışöküme uğratar. Ancak Eagleton bu yapışökümün radikal bir süreksizliği amaçlamadığını ifade eder. Eagleton, Benjamin'in kavrayışında “karmaşık bir tarzda kurtarılabılır süreklilikler” olduğuna ilişkin bir düşünce geliştirir. Eagleton, T. (2020). *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru* (s. 80-81). Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Sel Yayınları. Çalışmamızın devamında Eagleton'ın bu düşüncesini takip ederek Benjamin'in bu süreklilikleri nasıl kurduğunu açıklamayı deneyeceğiz.

anlatısını zorunlu kılar. Bu tarih anlatısının altında yatan kavrayış, Benjamin'in şu sözlerinden takip edilebilir:

Eski günlere yayılan bir havanın soluğu bizi de kucaklamaz mı? Kur yaptığımız kadınların artık tanımadıkları kız kardeşleri yok mudur? Eğer öyleyse, geçmiş nesiller ile şimdiki nesil arasında gizli bir anlaşma vardır. O halde bizim dünyaya gelişimiz bekleniyordu. Bu durumda bizden önce gelen her nesil gibi, biz de *zayıf* bir mesiyaniğe güçle, geçmişin üzerinde hak iddia ettiği bir güçle donatıldık. Böyle bir iddia zahmetsiz bir biçimde tayin edilemez. Tarihsel materyalist bunun farkındadır.¹²¹

“Tarih Kavramı Üzerine”nin yakın bir okumasına girişen Michael Löwy, yukarıda aktarmış olduğumuz ifadelerin, “bireysel kefareten, tarihsel alandaki kolektif onarıma”¹²² geçişi imlediğini ifade eder. Löwy'nin saptaması, Benjamin'in söz konusu tezde geçmişin özneleri ile şimdinin özneleri arasında varsaydığı bağa odaklanır. Benjamin'in varsaydığı bu bağın şimdinin özneleri tarafından fark edilmesi, geçmişin ezilen öznesinin deneyimini dile getirmek adına tarihin süregelen egemen anlatısını kesintiye uğratmanın koşuludur. Bu çerçevede kesinti, Benjamin'in önerdiği anlatı biçimini sağlamak adına bir işlev kazanır. Benjamin'in ifade ettiği gibi, geçmişin şimdi üzerinde hak iddia etmesi hem homojen olmayan bir tarih kavrayışının esas alınması anlamına gelir hem de bu tarih kavrayışının pozitif yönünü imler. Eğer geçmişin ezilen öznesinin deneyimi egemen anlatı biçimi aracılığıyla homojenlik içinde eritiliyorsa, o halde homojen olmayan bir tarih kavrayışı, ezilenin deneyimini görünür kılma noktasında pozitif yönde işlev kazanır. Nitekim Benjamin'in yukarıdaki ifadelerinde Mesiyaniğe güçle yaptığı vurgu, tarihte ezilenin bakış açısından bir kırılma yaratma potansiyeli taşıyan şimdinin öznesini ifade eder. O halde Löwy'nin söz konusu tezde bireysel olandan kolektif olana geçişi bulduğunu ve Mesiyaniğe gücün aynı zamanda bir politik gücü ifade ettiğini dikkate alırsak, Benjamin'in önerdiği anlatı modeliyle ilişkili olarak yukarıda sorduğumuz soruların yanıtına bir adım daha yaklaşırız.

¹²¹ Benjamin W. (2006). “On the Concept of History,” *Selected Writings Vol 4. (1938-1940)* (s. 390) içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press. Türkçesi: Benjamin, W. (2014). “Tarih Kavramı Üzerine,” *Son Bakışta Aşk* (s.40) içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

¹²² Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması* (s. 38). Çev. U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus Yayınları.

Bu soruları yanıtlamaya girişirken, Benjamin'in bütün bir tarihi süreklilik olarak okumadığı gibi, salt kopuŖlardan oluŖan bağımsız ögeler toplamı olarak da yorumlamadığını dikkate almamız gerekir. Bu durumda, düşünürün tarih anlayışının homojen olmaması demek, tarihin tümüyle birbirinden kopuk olaylar toplamı olması anlamına da gelmez. Aksine düşünürün niyeti, mevcut tarih anlatısının sürekliliğe dayanan yapısına karşı, tarihteki süreksiz ve parçalı ögelerle Ŗimdi yeniden bağlantı kurmaya yönelen başka kipte bir sürekliliği canlandırmaktır. Dolayısıyla Benjamin'in tarih tasarımı, hareket noktası olarak tarihin süreksizliğini esas alır; gelgelelim onun tarih tasarımının kurucu niteliği, kırılmadan hareketle alternatif bir süreklilik oluŖturma çabasında yatar.¹²³ Burada söz konusu olan süreklilik, geçmiş ile Ŗimdinin öznelere arasında iletişimsel bir bağ tesis edilerek geliştirilir. Bu iletişimsel bağdan türeyen tarihsel anlatı modeli, bir dizi anlatı aracının özgül bir çerçevede kullanımıyla Ŗekillenir. Bu bakımdan söz konusu anlatı araçları ve stratejileri, geçmiş ile Ŗimdi arasındaki bağı kurma ve Ŗimdinin öznesinin, geçmişin ezilen öznesinin deneyimini fark etmesi noktasında işlev kazanır. Böylelikle bu anlatı stratejileri, *iletiŖim* ve *tanınma* kavramlarının Benjaminci çerçevede kazandığı içeriği anlamamızı sağlar.

4.2. Alternatif Tarih Anlatısını İletişim ve Tanınma Düzleminde Okumak

Benjamin'in homojen olmayan ve kesintiye dayanan tarih anlayışını öznelerearası iletişim ve tanınma düzleminde okuyabilir miyiz? İletişim ve tanınma kavramlarının uzun tarihini göz önüne aldığımızda bu tür bir soruya geliştirilecek olumlu bir yanıt, beraberinde detaylı bir gerekçelendirmeyi zorunlu kılar. Aksi takdirde, ilgili kavramların felsefe tarihinde çeŖitlenen içeriğini ve geniş kapsamını göz ardı etme ve buna bağılı olarak da indirgemeciliğe düşme riskiyle karşılaŖabiliriz. Öte yandan Benjamin'in çeŖitli eserlerine bütünsel bir okumayla yaklaŖığımızda, söz konusu kavramları somut bir çerçevede tartışabileceğimiz bir zemin oluŖur. Bu tartışmanın zeminini, "Tarih Kavramı Üzerine"nin önerdiği anlatı biçimi ve epik tiyatrunun temel yabancılaŖtırma stratejileri oluŖturur. Bu doğrultuda, ilk olarak "Tarih Kavramı Üzerine" merkeze alınacak ve eserdeki Ŗu ifadeden yola çıkılacaktır: "GeçmiŖi tarihsel olarak *dile getirmek*, onu *gerçekten olduğu gibi tanımak* anlamına gelmez; tehlike anında birden parlayan bir anıya el koymak anlamına gelir. Tarihsel

¹²³ Burada "süreklilik" ifadesini kavramın yaygın kullanımı dışında, Benjamin'in önerisi kapsamında özgül bir anlamda kullanıyoruz.

materyalizm, tehlike anında tarihsel özneye beklenmedik bir şekilde beliren geçmiş imgesine sıkıca yapışmak ister.”¹²⁴

Bu ifadeler, tartışmanın ilk adımında “tanıma,” “anlama” ve “iletişim” gibi kavramları sınırlandırmamızı zorunlu kılar. Zira Benjamin, geçmişi tarihsel olarak dile getirmenin, onu gerçekten olduğu gibi tanımak olmadığını ifade ettiğinde, tanınma ilişkisini belli bir çerçeveye sınırlandırır. Buna göre geçmişi gerçekten olduğu gibi tanımak, verili bir anlatıyı yeniden üretme riski taşır. Mevcut sürekliliği yeniden üretmeye yönelik bu riski, bir önceki bölümde Habermas’ın Dilthey’in anlama modeline ilişkin geliştirdiği eleştirel yorumu üzerinden ifade etmiştik. Şimdi bu risk, başka bir çerçevede, Benjamin’in eleştirel tarzda yöneldiği tarih anlatısında açığa çıkar.

Benjamin’e göre, mevcut tarih anlatısını takip ederek geçmişi gerçekten olduğu gibi tanımak, aynı zamanda egemenin geçmişe ilişkin anlatısını onaylamayı içerir. Bu onaylama, özdeşleşmeye dayalı bir anlama aracılığıyla gerçekleşir. Üstelik özdeşleşmeye dayalı anlama, mevcut anlatının sunduğu egemen söylemle empati/duygudaşlık kurma ihtimalini de beraberinde getirir. Böyle bir yaklaşımdan yola çıktığımızda, tarihin işleyiş biçimini psikolojik bir okumayla anlamlandırmaya yönelebilir ve bu yolla özdeşlik kurduğumuz iktidar figürlerine ve onların egemenlik biçimlerine meşruiyet kazandırabiliriz. Ayrıca bu psikolojik okumanın bir uzantısı olarak, tarihsel olayları tarihe içkin çelişkili bir dizi koşul çerçevesinde anlamaktan çok soyut bireyin edimleri üzerinden anlamaya eğilimli hale gelebiliriz. Benjamin bu eğilimi, eş deyişle tarihi empati/duygudaşlık üzerinden kavramanın getirdiği tehlikeleri tarihsicilik bağlamında şöylece ifade eder:

Tarihsicilik, aslında kime sempati duyuyor? Cevap malum: Galip gelene. Ve tüm hükümdarlar, önceki kazananların mirasçılarıdır. Dolayısıyla galip gelenle empati/duygudaşlık kurmak, mevcut hükümdarlara her durumda yarar sağlar. Tarihsel materyalist bunun ne anlama geldiğini bilir. (...) Aynı zamanda barbarlık belgesi olmayan hiçbir kültür belgesi yoktur. Ve böyle bir belgenin hiçbir suretle barbarlıktan azade olmaması gibi, barbarlık da onun bir elden

¹²⁴ Benjamin W. (2006). “On the Concept of History,” *Selected Writings Vol 4. (1938-1940)* (s. 391) içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: Benjamin, W. (2014). “Tarih Kavramı Üzerine,” *Son Bakışta Aşk* (s.41) içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

diğerine aktarılma biçimini lekeler. Bu nedenle tarihsel materyalist, kendisini bu aktarım sürecinden mümkün olduğunca uzaklaştırır. O, tarihin havını tersine taramayı görevi olarak bilir.¹²⁵

Yukarıdaki alıntı, bizi birbiriyle ilişkili iki yoruma götürür. Bunlardan ilki, Benjamin'in önerdiği tanıma modelinin sınırlarıyla ilişkilidir. Buna göre Benjamin'in mevcut tarih anlatısına ilişkin negatif varsayımını dikkate aldığımızda, yukarıda ifade edildiği gibi empatiye/duygudaşlığa dayalı tanıma bizi egemen anlatının sürekliliğini sağlamaya ve kuvvetlendirmeye yöneltebilir. Bu bakımdan Benjamin'in saptaması, düşünürün tanıma modelinin Dilthey'in hermeneutik anlama modeline yaslanan bir tanıma modelinden farklılaştığını gösterir.

İkinci yorumun temeli ise Benjamin'in özdeşleşmeye dayalı tanıma modeline yönelik eleştirisinin altındaki varsayımda yatar: Eğer tarih bir aktarım süreciyse ve bu aktarım barbarlıkla şekillendiyse, o halde egemen tarih anlatısını olduğu haliyle tanımak barbarlığı tanımak ve onaylamak anlamına gelir. Nitekim yukarıdaki alıntıda Benjamin, tarihsel materyaliste, egemenliğe dayalı aktarım sürecine “mesafe alma” hususunda bir rol atfeder. Başka bir deyişle düşünür, özdeşleşmeye karşı mesafeyi önerir. Şimdinin öznesi, ancak bu mesafe aracılığıyla tarihin havını tersine tarayabilir ve egemen anlatıyı kesintiye uğratabilir. Benjamin bu kesintinin koşulunu yaygın düşünme tarzına karşı geliştirdiği düşünme modeli aracılığıyla sunar:

Düşünme, yalnızca düşüncelerin devinimini değil, aynı zamanda onların *durdurulmasını* da içerir. Gerilimlerle yüklü bir kümelenmede düşünmenin aniden durduğu yerde, [bu durum] kümelenmeye bir şok etkisi verir ve bu yolla düşünme bir monad olarak billurlaşır. Tarihsel materyalist tarihsel bir nesneye/konuya, yalnızca onunla bir monad olarak karşılaştığı yerde yaklaşır. O, bu yapı içinde mesiyantik bir vakanın durdurulmasının ya da (başka bir deyişle) ezilen geçmiş için [yürütülen] mücadelede devrimci bir imkânın emaresini *tanır*.¹²⁶

¹²⁵ A.g.e., s. 391-392. Türkçesi: A.g.e., s. 42-43. Bu çalışma çerçevesinde önemli olabilecek bir detaya dikkat çekmek gerekli görünmektedir. Çeviride “hav” olarak karşıladığımız kelime, eserin İngilizce çevirisinde “grain” olarak ifade edilmektedir. “Grain”in kapsadığı birçok anlamdan biri de “hâkim yön”dür. Dolayısıyla Benjamin'in alegorik okumasında geçen “tarihin havını tersine taramak” ifadesi aynı zamanda “tarihin hâkim anlatısını tersine çevirmek” anlamını taşır.

¹²⁶ A.g.e., s. 396 (Vurgu ve köşeli parantez eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 48.

Bu ifadeler, ezilen geçmiş için yürütülen mücadeledeki devrimci imkânı tanımanın gerek-koşulunu düşüncenin kesintiye uğratılmasında bulur. Benjamin'in bu saptamasını can alıcı kılan nokta, yaygın düşünme tarzının egemen söylemle ilişkisini ima etmesidir. Zira burada düşünmeyi durdurmak, aynı zamanda egemen düşünme tarzını durdurmak anlamına gelir. Dolayısıyla ezilen geçmişin devrimci tarzda tanınmasını sağlayan düşünme biçimi olarak kesintiye uğratma, tanımanın Benjaminci çerçevedeki karakterini bize verir.¹²⁷ Düşünür bu doğrultuda, söz konusu tanıma biçimi için belli anlatı stratejilerine dikkat çeker. “Tarih Kavramı Üzerine” aracılığıyla sunduğumuz ilgili çerçeve için tamamlayıcı olan öğeler Benjamin'in Bertolt Brecht'in epik tiyatrosu üzerine yazılarında bulunabilir.

4.2.1. Egemen Tarih Anlatısını Kesintiye Uğratmak: Epik Tiyatro

Tartışmamız çerçevesinde, geçmişle kurulması amaçlanan anlatısal bağın, özdeşleşmeye dayalı bir anlama aracılığıyla değil, geçmişe alınan bir eleştirel mesafe dolayısıyla sağlanması gerektiğini ifade etmiştik. Benjamin'in bu yönelimi, yalnızca “Tarih Kavramı Üzerine”de değil, aynı zamanda epik tiyatro üzerine yazılarında da belirginleşir. Dolayısıyla konumuz açısından epik tiyatronun önemi, izlediği anlatı stratejilerinin (kesintiye dayanan) işleyiş biçiminde ve bu işleyiş biçimiyle dönüşen sahnenin, seyircinin eleştirel düşünümü için bir ortam haline gelmesinde yatar. Sahnenin seyirci için eleştirel düşünüm ortamına dönüşmesi, seyirciyi aynı zamanda eleştirel bir *katılımcı* kılar. Bu dönüşümle beraber, sahne kamusal ve politik bir nitelik kazanır. Sahneye bu niteliği veren en önemli belirleyicilerden biri *Gestus*'a dayanan anlatı biçimidir:

Karakterlerin birbirlerine karşı takındıkları tutumlardan oluşma alana jestlerin alanı diyoruz. Bedenlerin durumu, ses tonu ve yüz ifadesi, toplumsal bir *Gestus* tarafından belirlenmiştir: Karakterler birbirlerine sayıp söverler, övgüler yağdırırlar, ders verirler vb. Hastalık sırasında bedenin çektiği acıların dışa vurulması ya da dini ifadeler gibi son derece kişisel tutumlar bile kişilerin birbirlerine takındıkları tutumlardan sayılır. *Gestus*'a dayanan bu anlatımlar çoğunlukla karmaşık ve çelişkili nitelik taşıdıklarından, tek bir sözcükle yansıtılamazlar; bu

¹²⁷ Jean-Philippe Deranty, Axel Honneth'in, Benjamin'in Mesianik kavrayışında ezilenlerin geleneğine hakkını teslim etme girişimini bir tanıma teorisi olarak okuduğunu aktararak bu noktaya dikkat çeker. Deranty, J. P. (2009) *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (s. 85). Leiden ve Boston: Brill.

durumda sanatçı, zorunlu olarak yoğunlaştırılmış betimleme sırasında hiçbir şey yitirmemeye, tersine bütün yapıyı güçlendirmeye dikkat etmek zorundadır.¹²⁸

Bu bakımdan *Gestus*, toplumsal ve tarihsel koşullarca biçimlenmiş olan mevcut varoluş kipinin özgün bir tarzda sergilenmesini ifade eder. Ancak bu sergileme, koşulların yeniden üretimini sağlamaktan çok onları açığa vurmaya yönelik işler. Bu edimin zorunlu koşulu, süreçleri kesintiye uğratmaktır.¹²⁹ O halde epik tiyatrodaki kesintiye uğratma koşulları sahnelemenin, onları açığa çıkarmanın ve bu yolla düşünüm nesnesi kılmanın bir aracıdır. Terry Eagleton'a göre epik tiyatroların bu işlevi, toplumsal süreçleri retorik biçimine sokmasında, eş deyişle onları toplumsal pratikler haline getirmesinde yatar. Başka bir deyişle burada söz konusu olan "retorik", dili ve eylemi politik ve söylemsel koşullar içinde kavramayı ifade eder.¹³⁰ Dil ve eylemin toplumsal pratikler içinde kavranması, epik tiyatroyu içkin eleştirinin bir tezahürü olarak anlamamızı sağlar:

(...) epik tiyatroların sergilediği diyalektik, zamandaki sahnelerin ardışıklığına bağlı değildir; [bu diyalektik] daha ziyade zaman içindeki her bir ardışıklığın temelini oluşturan bu jسته ilişkin öğelerde kendini ilan eder. (...) İnsan jestleri, eylemleri ve sözlerinin bir kopyası olarak sahnede temsil edilen durumda bir şimşek çakması gibi açığa çıkan şey, içkin olarak diyalektik bir tutumdur.¹³¹

¹²⁸ Brecht, B. (1993). *Tiyatro İçin Küçük Organon* (s. 85). Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: MitosBoyut Yayınları. *Gestus*, aynı zamanda çalışmamızın ilk bölümünde tartıştığımız düşünümsel epistemoloji ve içkin eleştiri kavrayışıyla dikkat çekici benzerlikler taşır. Bu benzerliği açmak adına Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sindeki ifadeleri aktaralım: "Bizi kuşatan, algıladığımız nesnelere - şehirler, köyler, tarlalar ve ormanlar- üzerinde insan tarafından işlenmişliğin izini taşır. İnsanlar yalnızca giyim ve dış görünüş açısından değil, biçimleniş ve duygusal yapı açısından da tarihin ürünüdür. [İnsanların] görme ve duyma tarzları bile binlerce yıldır gelişmiş olan toplumsal yaşam sürecinden ayrılmaz." Horkheimer, M. (2002). "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays* (s. 200) içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum. Türkçesi: Horkheimer, M. (2005). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (s.349) içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

¹²⁹ Benjamin, W. (1998). "What is Epic Theatre? (First Version)," *Understanding Brecht* (s.4-5) içinde. Çev. Anna Bostock. London ve New York: Verso. Benjamin, W. (2011) "Epik Tiyatro Nedir? I," *Brecht'i Anlamak* (s.19) içinde. Çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis Yayınları.

¹³⁰ Eagleton, T. (1985). "Brecht and Rhetoric," *New Literary History* (s. 634), Vol. 16, No: 3, On Writing History of Literature (Spring, 1985). <https://doi.org/10.2307/468845>

¹³¹ Benjamin, W. (1998). "What is Epic Theatre? (First Version)," *Understanding Brecht* (s.12) içinde. Çev. Anna Bostock. London ve New York: Verso (Köşeli parantez eklenmiştir). Benjamin, W. (2011) "Epik Tiyatro Nedir? I," *Brecht'i Anlamak* (s. 26) içinde. Çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis Yayınları.

Bu ifadeler, hem epik tiyatroyu bir içkin eleştiri biçimi olarak belirlemesi bakımından hem de “Tarih Kavramı Üzerine”yle taşıdığı benzerlikler bakımından dikkat çekicidir. “Tarih Kavramı Üzerine”de kullanılan “tehlike anında parlayan bir anıya el koymak” ifadesi, burada “sahnede temsil edilen durumda bir şimşek çakması gibi açığa çıkan şey” olarak karşılık bulur. Her iki durumda da devrede olan kesintiye uğratma motifi, (hem tarih anlamında hem de teatral oyun anlamında) sahnede sergilenen mevcut gerçekliğin pozitif dönüşümü adına bir potansiyeli imler. Böylelikle birey, sahnelenen anlatının mevcut sürekliliğinin kesintiye uğratılmasıyla, mevcut gerçeklik içinde gizlenmiş olan koşulları deşifre ederek bir düşünüm nesnesi kılma imkânına sahip olur. Bu edimle birlikte bireye, birbiriyle ilişkili iki eleştiri yolu açılır: 1) Süregelen gerçekliğin pozitif dönüşümü için eleştirel müdahale imkânına sahip olan birey, bir katılımcı olarak konumlanır; 2) Katılımcı olarak konumlanan birey, hakikati süregelen gerçeklik içinde gizlenmiş olan ezilenle iletişime geçme ve onun hakikatini tanıma imkânına kavuşur. Bu iki imkânı sırasıyla değerlendirelim.

1) İlk saptamayı yapmamızı sağlayan unsur, Benjamin’in tarih tasarımı ile epik tiyatro arasındaki koşutluk ilişkisini sağlayan anlatı stratejileridir. Buna göre epik tiyatronun sahneleme biçimi, süregelen tarih anlatısının işleyiş biçiminin de sahnelenmesini içerir. Bu anlatının içkin bir diyalektik aracılığıyla sergilenmesi, eş deyişle sergilemenin, sahnede gösterilen ile onun gösteriliş biçimi arasındaki ilişkilenebilir dayanması¹³², ideolojik olana ait söylem ve eylem biçimlerinin karşılıklı olarak birbirlerini nasıl yeniden ürettiğini göstermesi bakımından süregelen gerçekliğin altında yatan mevcudiyet koşullarının çözümlenmesi için bir araç haline gelir. Buna bağlı olarak ilgili stratejilere dayanan bir sahneleme süreci, aynı zamanda gerçekliğin dışsallaşmasının bir süreci olarak ifadesini bulur. Seyirciye dışsallaşan gerçekliğin ona yabancı bir şey haline gelmesiyle, sahnelenen gerçeklik, bir eleştiri nesnesi olarak seyircinin düşünümüne açılır. Bu düşünüm süreci, düşünmeye pratik bir etkinlik yüklemesi bakımından seyirciyi aynı zamanda katılımcı kılar. Ancak seyircinin katılımcı konumu, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özdeşleşmeye dayanan bir katılım süreci değildir. Benjamin bu sürecin niteliğini şöylece berraklaştırır: “Epik tiyatro sanatı, empatiden/duygudaşıklıktan çok şaşkınlık uyandırmaya dayanır. Formül olarak ifade etmek gerekirse, [burada] seyircinin

¹³² A.g.e., s. 11. Türkçesi: A.g.e., s. 25.

kahramanla özdeşleşmesi yerine, [kahramanın] varlığının içinde bulunduğu koşullar karşısında şaşkınlığa düşmeyi öğrenmesi çağrısında bulunulur.”¹³³ Gördüğümüz üzere, Benjamin’in epik tiyatro üzerine belirlemesi, onun tarih tasarımıyla bir kez daha örtüşür. Bu örtüşmede can alıcı olan, empatiye/duygudaşlığa dayanan bir özdeşleşme yerine şaşkınlık ve mesafeye dayanan bir anlama sürecine başvurulmasıdır. Bu durumda eğer epik tiyatro, mevcut gerçekliğin altında yatan tarihsel koşulların içkin bir diyalektikle sahnelenmesini ifade ediyorsa, o zaman sahnelenen gerçeklikle özdeşlik kurmaktan çok ona mesafe almak, söz konusu gerçekliği pozitif yönde dönüştürmenin koşuludur. Geçmişin öznesiyle iletişim ve tanınma ilişkisini sağlayan da, mevcut gerçekliğe karşı kazanılan eleştirel mesafenin seyirciyi katılımcı olarak konumlandırışıdır.

Seyircinin katılımcı olarak konumlanması, “seyirci” teriminin anlamını da dönüştürür. Bu dönüşümle beraber seyirci artık gerçekliği temaşa eden olmaktan çıkar; edimleriyle gerçekliği yeniden biçimlendiren olarak konumlanır. Böyle bir konumlanış, aynı zamanda çalışmamız boyunca Horkheimer ve Habermas üzerinden tartıştığımız bir problemin, eş deyişle teorik olana pratik yüklü niteliğini teslim etme girişiminin başka bir tezahürüdür. Söz konusu problemin Benjamin aracılığıyla yeniden belirişi, özellikle Habermas üzerinden açtığımız bir katmana, eş deyişle öznelerarası iletişim katmanına doğru seyrederek. Bu katmanı bir kez daha “Tarih Kavramı Üzerine” ile Benjamin’in epik tiyatro kavrayışı arasındaki koşutluk ilişkisine dönüş yaparak bulabiliriz.

2) Benjamin, hem önerdiği kesintiye dayalı düşünme tarzıyla hem de bu düşünme tarzının sağladığı eleştirel tutumla, tarihin tanınmayan özneleriyle iletişime geçmeyi ve onların deneyimini dillendirmeyi amaçlar. Özdeşleşmeden çok mesafeye dayanan bu iletişim, mevcut süreklilikte yaratılan kırılma aracılığıyla alternatif-eleştirel bir süreklilik yaratma çabasında ifadesini bulur. Hatırlama aracılığıyla geçmişin ezilen öznesinin deneyimini şimdide bilince getirme, tahakküm biçimlerinin mevcudiyet koşullarına mesafe almakla mümkün hale gelir. Benjamin’in sağlamayı amaçladığı alternatif sürekliliğin gerek-koşulu olan bu eleştirel mesafe yalnızca şimdinin öznesi

¹³³ Benjamin, W. (1998). “What is Epic Theatre? (Second Version)”, *Understanding Brecht (s. 18)* içinde. Çev. Anna Bostock. London ve New York: Verso (Köşeli parantez eklenmiştir). Benjamin, W. (2011). “Epik Tiyatro Nedir? II,” *Brecht’i Anlamak (s. 31)* içinde. Çev. Haluk Barışcan ve Güven Işıtaş. İstanbul: Metis Yayınları.

ile geçmişin ezilen öznesi arasında bir tanınma ilişkisine imkân sağlamaz, aynı zamanda geçmişin ezilen öznesinin deneyimi ile kurulan iletişimsel bağ aracılığıyla şimdinin öznesinin, kendisini kuşatan tahakküm koşullarını fark etmesini sağlar. Böyle bir yaklaşımdan hareket ederek hatırlamanın iletişimsel boyutunun aynı zamanda öz-düşünümsel bir karaktere sahip olduğunu iddia edebiliriz. Nitekim hem epik tiyatronun kesintiye uğratma ve seyirciyi şaşırtma stratejilerinde hem de Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" eserinde ortaklaşan, seyirciyi/özneyi eleştirel bir düşünüm aracılığıyla etkin konuma sokmaktır. Dolayısıyla ister tiyatro sahnesinde olsun isterse tarih sahnesinde olsun, sahneleme biçimiyle sahnelenen arasındaki bağın tesis ediliş biçimine ilişkin geliştirilen eleştirel farkındalık, deneyimi egemen anlatı altında tahakküm altına alınmış öznenin söz konusu anlatıyı dönüştürmesine imkân tanır.

Benjamin'in bu çabası, eş deyişle egemen anlatıyı eleştirel öz-düşünüm aracılığıyla kesintiye uğratma amacı, aynı zamanda onun "Hikâye Anlatıcısı" eserinde cisimleşir. "Hikâye Anlatıcısı," önerdiği anlatı modeliyle Benjamin'in düşüncesindeki iletişimsel karakteri daha da belirginleştirir. Üstelik eser bu yönüyle, Benjamin'in düşüncesinde diyalojik bir modelin mevcut olup olmadığını, eğer bu soruya yanıtımız olumluysa, bu diyalojik modelin mahiyetini soruşturmamızı sağlar.

4.3. Hikâye Anlatımı: Öz-Düşünüm ve İletişim

Benjamin anlatı ve dil temasına yönelik eleştirisinin en belirgin hale geldiği eserlerinden biri olan "Hikâye Anlatıcısı"nı, deneyim iletiminin değerden düştüğünü saptayarak başlatır.¹³⁴ Düşünür, bu saptamasını takip ederek deneyim iletiminin değerden düşmesinin altında yatan kültürel dinamikleri katman katman açar ve buna bağlı olarak açığa çıkan anlatı biçimlerini eleştirel bir okumaya tabi tutar. Eser ilk bakışta deneyimin uğradığı değer kaybına ilişkin yalnızca yaslı bir saptama olarak görünse de, aslında yöneldiği "gelenek" vurgusuyla deneyim iletimini yeniden canlandırmaya yönelik pozitif bir öneri olarak da okunabilir. Nitekim dikkatli bir

¹³⁴ Benjamin, W. (2006). "The Stroyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov," *Selected Writings Vol. 3 (1935-1938)(s.143)* içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Howard Eiland ve Michael W. Jennings, Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press. Benjamin, W. (2014). "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler," *Son Bakışta Aşk (s. 77)* içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları.

okuma, Benjamin'in birçok eserinde merkezileşen "hatırlama" temasının "Hikâye Anlatıcısı"nda bizzat düşünür tarafından edimselleştirildiğini fark etmemizi sağlar. Dolayısıyla eser bir yandan mevcut tarihsel koşullarda açığa çıkan enformasyona dayalı anlatı biçimini saptarken, diğer yandan geleneğe bağlı deneyim aktarımının politik imkânlarını okura "hatırlatır". Böylece eser mevcut enformasyon tipinin niteliklerini aktarırken eş zamanlı olarak hatırlamaya dayanan geleneksel anlatı biçimini devreye sokar ve okuru mevcut enformasyon tipine yabancılaştırır. Biz buradan hareketle, eserde mevcut olan hatırlama edimine dayanan yabancılaştırmayı, birbiriyle ilişkili iki tema çerçevesinde tartışmayı deneyeceğiz: iletişim ve öz-düşünüm. Bu doğrultuda, Benjamin'in dile getirdiği somut bir hikâyeyi aktararak tartışmayı açalım:

Birinci Dünya Savaşı ile başlayan ve günümüze kadar devam eden bir süreç görünürlük kazandı. Savaşın sonunda savaş alanından dönen adamların dilsizleştikleri, iletilebilir deneyim açısından zenginleşmedikleri, aksine bir hayli yoksullaştıkları fark edilmedi mi? On yıl sonra savaş kitapları selinden taşan, kesinlikle sözlü olarak paylaşılabilir olan deneyim değildi.¹³⁵

Bu ifadeler, yalnızca deneyimin iletilebilirliğini zedeleyen felaketi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda egemen ideolojinin deneyimin iletim biçimini (negatif yönde) nasıl dönüştürdüğünü vurgular. Bu dönüşüm, eserde egemen anlatının enformasyon stratejilerine başvurusu üzerinden ifade edilir. Benjamin'e göre böyle bir iletişim biçimi, *uzaktan* gelen bilgidен/haberdен çok *en yakındakini* yönetmeye dayanır.¹³⁶ Bu belirlemede dikkat çekici olan, özellikle uzaklık ve yakınlık çerçevesinde bilginin kazandığı niteliktir. Peki, Benjamin hangi amaçla bilgiyi uzaklık ve yakınlık üzerinden değerlendirir? Eserin satır aralarına odaklanarak ve çalışmamızın bu bölümünde tartıştığımız diğer eserleri göz önüne alarak bu probleme ilişkin alternatif bir yorum geliştirebiliriz.

"Tarih Kavramı Üzerine"de ve Benjamin'in epik tiyatro üzerine yazılarında belirginleşen empatiye/duygudaşlığa karşı önerdiği mesafe kavrayışı, geliştirmeye girişeceğimiz yorum için anahtar bir rol oynar. Bu nedenle hareket noktası olarak

¹³⁵ A.g.e., s. 143-144. Türkçesi: A.g.e., s. 77-78.

¹³⁶ A.g.e., s. 147. Türkçesi: A.g.e., s. 82.

“Hikâye Anlatıcısı”nın Benjamin’in ele aldığımız diğer eserleriyle ortaklaştığı öğeleri alacağız.

“Hikâye Anlatıcısı”ndaki işleyiş, enformasyonun ele alınış biçimiyle ve onun yakınlıkla ilişkisine yapılan vurguyla şekillenir. Burada ifade edildiği şekliyle bilgi, eş deyişle *en yakındakini* yönetmeye dayanan bir iletişim türü olarak bilgi, hâlihazırda “olan”ı, yine onu üreten anlatı biçiminin çerçevesinde kalarak iletmeye yönelir. Zira en yakındakini yönetmeyi amaçlayan bilgi biçimi “en yakın olan”da barınan çelişkili yapının öznenin bakışına açılmasını engeller. Bu bakımdan “en yakın olan”ı yönetmeye dayanan bilgi Benjamin’e göre mevcut sürekliliği sağlaması bakımından özneyi kuşatan egemen anlatıyı kesintiye uğratma ve onu pozitif yönde dönüştürme imkânını zedeler. Bu durumda mevcut gerçekliği özneye en yakın görüldüğü haliyle iletmek, eş deyişle söz konusu yakınlık hali, “olan”a mesafe kazanmayı sağlayacak eleştirel araçları öznenin elinden alır.

Bununla birlikte bize göre Benjamin’in önerdiği uzaklık, salt mekânsal bir uzaklıktan ibaret değildir. Zira düşünür, iki ayrı arkaik anlatıcı biçimini (yerleşik çiftçi ve ticaret yapan denizci) önerdiğinde, ilkini mekâna bağlılığı açısından, ikincisini mevcut mekândan uzaklığı açısından sınıflandırır.¹³⁷ Ayrıca Benjamin bu iki anlatıcı tipini birbirinden bağımsız olarak konumlandırmaz. Aksine “Tarih Kavramı Üzerine”de merkezileşen geçmiş ile şimdinin öznesi arasında tesis edilmesi amaçlanan iletişimsel bağa benzer şekilde, burada iki anlatıcı tipini deneyim iletimi üzerinden bir araya getirmeye yönelik bir erek söz konusudur. Benjamin, uzak yerlerin bilgisi ile yerleşikliğin bilgisinin geçmiş bilgisi içinde birleştiğini¹³⁸ ifade ederek homojen olmayan tarih anlatısını hikâye anlatımı içinde bir kez daha devreye sokar.

Bu düşünme biçimi Benjamin’in çabasının öznelarası iletişim boyutuna bir kez daha işaret eder. Üstelik bu boyut, düşünürün tarih tasarımındaki çabasına koşut bir şekilde, geçmişin özneleri ile şimdinin özneleri arasında anlatsal bir bağ kurmaya yönelir. Benjamin’in tarih tasarımı ile hikâye anlatımı modeli arasındaki diğer bir benzerlik her ikisinin de kesintiye dayalı anlatı modelini önermesidir. Gerçi hikâye anlatımı kesintiye dayanan düşünme biçimini doğrudan önermektense daha dolaylı bir yolla sunar. Buna rağmen eser gelenek ve deneyim vurgusu aracılığıyla okuru

¹³⁷ A.g.e., s. 144. Türkçesi: A.g.e., s. 78.

¹³⁸ A.g.e., s. 144. Türkçesi: A.g.e., s.79.

egemen anlatının süreklilik biçimine eleştirel bir tarzda yabancılaştırmayı hedefler. Hikâye anlatımında karşılaştığımız arkaik anlatıcı tipleri ve bu anlatıcı tiplerinin temsil ettiği gelenek biçimleri söz konusu çabayı açıklığa kavuşturur. Zira Benjamin mekânsal uzaklık ile mekânsal yakınlığı bir arada kavradığında ve bu iki konumu geçmiş bilgisi içinde bir araya getirdiğinde, deyim yerindeyse farklı deneyim kiplerini diyaloga sokar. Böylece hikâye anlatımı aracılığıyla uzak mekânların bilgisi ve deneyimi ile mevcut mekânın bilgisi ve deneyimi, deneyim iletiminin diyalojik yapısı içinde bir araya gelir.

Farklı deneyim kiplerinin öznelarası iletimi, dinleyici ile anlatıcı arasında eleştirel bir bağın kurulmasını sağlar. Deneyim iletiminin dinleyici ve anlatıcı olarak iki farklı konumlanışla ifade edilmesi, onun ilk bakışta anlatıcının etkinliğiyle ve dinleyicinin pasifliğiyle şekillenen bir model olarak tayin edilmesine yol açabilir. Ne var ki anlatıcı deneyimini dinleyiciye iletmeye başladığı an, dinleyici zamansal olarak geçmişten ya da mekânsal olarak uzaktan gelen hikâyeye pasif bir ilişki kurmaktan çok onunla diyaloga girmeye başlar. Deneyimin iletimi, gelişen diyalog aracılığıyla dinleyiciyi “şimdi ve burada”nın koşulları üzerine düşünmeye davet eder. Bu düşünüm sürecinde geçmişten ya da uzaktan gelen hikâyenin perspektifine yerleşen dinleyici, şimdisine zamansal ya da mekânsal bir mesafe kazanmaya başlayabilir. Hikâye aracılığıyla mevcut olanın koşullarına mesafe kazanan dinleyici, bu koşullardan özgürleşmenin imkânları üzerine düşünebilir. Bu süreçle beraber dinleyici eleştirel bir etkinliğe doğru adım atar ve böylelikle hikâyeyi dinleme süreci temaşadan öz-düşünüme doğru dönüşür. Dolayısıyla hikâye anlatımı dinleyicinin de eleştirel katılımıyla şekillenir ve bu yönüyle diyalojik bir model olarak düşünülebilir.

Diyalojik ve öz-düşünümsel bir etkinlik olarak hikâye anlatımı, öznenin farklı deneyim kipleriyle karşılaşması sonucunda kendi deneyim serüveni üzerine düşünmesinin yolunu açar. Bu yolla kendini kuşatan bağımlılıklardan ve çarpıtılmış hakikat imgesinden sıyrılmaya imkânına sahip olan özne, aynı zamanda bir ideoloji eleştirisine doğru yönelir. Eğer hikâye anlatımını ideoloji eleştirisinin bir biçimi olarak okuyabilirsek, o zaman onun özgürleştirici bir motif taşıdığını da iddia edebiliriz. Peki, eserin sunduğu bu öğelerden yola çıkarak hikâye anlatımının Habermas’ın özgürleştirici ilgisinin ön-kavramsallaştırmasını sunduğunu iddia edebilir miyiz? Habermas’ın *Bilgi ve İnsan İlgileri* ve Benjamin’in “Hikâye

Anlatıcısı” eserleri üzerinden gerçekleştirmeyi deneyeceğimiz bir karşılaştırma aracılığıyla bu soruya bir yanıt geliştirmeyi deneyelim.

4.4. Hikâye Anlatımı ve Özgürleştirici İlgî

Bu çalışmanın bir önceki bölümünde (3.5.) Habermas’ın Kant, Fichte ve Freud okuması aracılığıyla ulaştığı özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasını tartışmamızın merkezine almıştık. Bu doğrultuda, ilgili kavramsallaştırmanın hareket noktası olan akıl ilgisini, Aydınlanma ve Alman İdealizmi düşüncesindeki köklerine dönüş yaparak ve güncel politik problemlerle ilişkisini kurarak incelemiştik. Ele aldığımız politik problemlerin temelinde yatan krizin bir iletişim krizi olduğu saptamasından yola çıkarak Habermas’ın bu özgürleştirici motifi nasıl takip ettiğini ve aynı zamanda ilgili kavrama Freud’un psikanalitik konuşma modelini hangi bakımdan dâhil ettiğini açıklamıştık. Seyrettiğimiz argüman, düşünürün akıl ilgisi kavramını konuşma edimiyle sentezleme biçimine ve onu özgün bir çerçevede bir ideoloji eleştirisi olarak nasıl yeniden yapılandığına yoğunlaşmıştı. Akıl ilgisi kavramının dönüşümünde, eş deyişle söz konusu sürece konuşma edimi ve iletişimin dâhil edilmesinde belirleyici olan iletişim krizi, çalışmanın bu bölümünde de merkeze aldığımız bir problem olması bakımından özgürleştirici ilgiyi Benjamin’in hikâye anlatımı çerçevesinde bir kez daha tartışmamızı mümkün kıldı.

Aydınlanma ve Alman İdealizmi düşüncesi içinde aklın krizine ve dogmatizme yönelik geliştirilmiş olan akıl ilgisi kavramsallaştırması, bu kez Habermas’ın yorumuyla aklın krizinin bir uzantısı olan iletişim krizine yönelik eleştirel bir araç olarak ifadesini bulur. Özgül bir tarihsel uğrakta açığa çıkan bu kriz fenomeni Habermas’a göre ideolojik bir çerçeveden beslenir. Dolayısıyla düşünürün sistematik akıl yürütmesi aracılığıyla önerdiği özgürleştirici ilgi kavramsallaştırması, bir ideoloji eleştirisi formu olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede ideoloji, iletişimin aşınması, ortak deneyimin kaybı ve dayanışma ilkesinin zedelenmesi gibi fenomenlerde belirir. Bu bakımdan hem Benjamin hem de Habermas, ideolojik olanın söz konusu beliriş biçimine yönelik geliştirmiş oldukları eleştirilerde ortaklaşır. Zira hem Benjamin (hikâye anlatımı aracılığıyla) hem de Habermas (psikanalitik konuşma modeli aracılığıyla) farklı kaynaklardan beslenmelerine rağmen kamusal alanı yeniden tesis etmeye girişir. Habermas’ta çarpıtılmış iletişim biçimlerinden diyalog yoluyla özgürleşmeye yönelik gelişen felsefi ve pratik hamle,

Benjamin’de yükselen enformasyona dayanan bilgi tipinin iletişimi aşındırmasına yönelik bir eleştiri olarak gelenek ve deneyim önerisi üzerinden başka bir kipte öncelenir. O halde benzer problemleri merkezileştiren bu iki yaklaşım arasındaki bağı daha berrak kılmak adına bir soru yöneltmemiz gerekli hale gelir: Hikâye anlatımı, özgürleştirici ilginin bir ön-kavramsallaştırması olarak okunabilir mi? Bu soruyu tartışacağımız zemini sağlam kılmak adına iki düşünürün önerdiği konuşma edimleri ve bunların içerimleri arasında bir karşılaştırmaya gitmemiz zorunlu görünmektedir. Gerçekleştireceğimiz karşılaştırmamızın ilk adımını, Habermas’ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasına dönüş yaparak açalım.

Habermas’ın rasyonaliteyi yeniden yapılandırmaya yönelik çabasında merkezi bir yer tutan diyalojik öneri, düşünmenin dışsallaşması noktasında Freud’un psikanalitik konuşma modelini esas alır. Burada hasta-hekim diyalogu aracılığıyla gerçekleşen düşünme, tek bir öznenin akıl yürütmesi içinde gelişen monolojik düşünme biçimini aşar ve düşünme kiplerinin karşılaştırılması/tartışılması için bir zemin sunar. Bu önerinin tartışmacı karakteri, dile gelmemiş/kamusallaşmamış ifadelerin dışsallaşması/kamusallaşması için bir imkân olarak okunabilir. Zira bastırılmış/dışsallaşmamış dilsel ifadenin kamusallaştırılması, aynı zamanda ideolojik belirlenimin dildeki yansımalarının alenileştirilmesi anlamına gelir. Burada Habermas, öznenin psikolojik belirlenimini, soyut bir öznenin psikolojik patolojisi olarak anlamaktan çok yapısal çarpıklıkların öznedeki tezahürü olarak anlar. Habermas bu bakış açısını benimserken dil, yapı ve kurumlar arasında, tıpkı akıl, yapı ve kurumlar arasında kurulan bağa benzer biçimde bir ilişkiyi esas alarak hareket eder. Soyut birey anlayışından sıyrılan bu kavrayış, dil ile akıl arasındaki bağlantıyı tekrar kurmamızı, dilsel ifadeler üzerinde düşünmemizi ve anlatı problemini kamusal alan çerçevesinde felsefi bir problem haline getirmemizi sağlar.

Anlatı problemi Benjamin’in “Hikâye Anlatıcısı”nda da politik bir problem olarak ifadesini bulur. Üstelik Habermas üzerinden vurguladığımız gibi, akıl ile dil arasındaki ilişki hikâye anlatımında da merkezileşir. Bu ilişki, aklın iletişimsel karakterinin Benjamin’de hâlihazırda mevcut olduğunu fark etmemizi sağlar:

Her durumda, hikâye anlatıcısı okurlarına *akıl veren* kişidir. Ancak eğer bugün, “danışmak/akıl almak” modası geçmiş bir izlenime sahip olmaya başlıyorsa, bunun nedeni deneyimin iletilebilirliğinin azalmasıdır. Sonuç itibarıyla, ne kendimize ne de başkalarına verecek

aklımız/tavsiyemiz var. Ne de olsa tavsiye, bir soruya cevaptan çok gelişme sürecinde olan bir hikâyenin sürekliliğine ilişkin bir öneridir. Bu tavsiyeyi istemek için kişinin ilkin hikâyeyi anlatabilmesi gerekir.¹³⁹

Yukarıdaki ifadeleri dikkate aldığımızda, deneyimin değerden düşmesi aynı zamanda aklın değerden düşmesi olarak karşımıza çıkar. Buna göre eğer aklın bir edimselleşme kipi olarak “tavsiye vermek” aynı zamanda bir deneyimi iletme ise, o zaman deneyimin değerden düşmesi aklın iletişimsel kullanımının değerden düşmesi anlamına gelir. Bu düşüş, özneler arasında kurulması amaçlanan iletişimsel bağın zayıflamasına uzanır. Benjamin bu problemin yansımalarını edebi anlatı düzleminde de bulur ve hikâye ile roman arasında bir karşılaştırmaya gider:

Hikâye anlatıcısı, anlattıklarını kendi deneyimlerinden ya da başkaları tarafından aktarılanlardan alır. O halde o bunu, hikâyesini dinleyenlerin deneyimi haline getirir. Romancı [ise] kendini tecrit etmiştir. Romanın doğum yeri soyutlanmış, ilgilerinden/kaygılarından uyarı niteliğinde bir üslupta söz edemeyen, bizzat tavsiyeden yoksun olan ve [tavsiye] veremeyen bireydir.¹⁴⁰

Burada, Benjamin’in hikâye ile roman arasında bir karşılaştırmaya giderek öznelerarası iletişimin kaybına dikkat çekmesi Habermas’la paylaştığı önemli bir kavrayış biçimini dile getirmemizi sağlar. Habermas, psikanalitik konuşmada dilsel ifadelerin alenileştirilmesi aracılığıyla ben ile öteki arasında iletişimsel bir bağ tesis etmeye çalışırken, Benjamin’in edebi anlatı düzlemindeki hikâye anlatımı önerisine benzer bir düşünce çizgisini takip ederek öznelerarasılık zeminini sistematik bir şekilde biçimlendirmeye girişir. Böylece her iki felsefi girişim de, farklı örneklemeler üzerinden soyut bireyi esas alan yaklaşımı cisimleştirir ve eleştiri nesnesi olarak alır. Buna eş zamanlı olarak her iki felsefi girişim aynı zamanda tahakküm biçimlerinin mevcudiyet koşullarından özgürleşmenin imkânlarını da somutlaştırır ve bu örneklerle pozitif bir rol atfeder. Kanımızca hem Habermas’ın hem de Benjamin’in negatif ve pozitif biçimde başvurduğu çeşitli örnekleri hatırlamak, yürüttüğümüz karşılaştırmamızın temel amacına hizmet etme noktasında

¹³⁹ A.g.e., s. 145-146 (Vurgu eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 80.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 146 (Köşeli parantez eklenmiştir). Türkçesi: A.g.e., s. 81.

işlevsel olabilir. Bu doğrultuda, ilk olarak Habermas'ın Peirce üzerine yorumunu konumuz bağlamında tekrar tartışmaya açabiliriz.

Habermas'a göre Peirce'ün soruşturma mantığı, başvurduğu soruşturma yöntemi aracılığıyla teorinin çıkış noktasını oluşturan koşullara ilişkin bir öz-farkındalık zeminini mümkün kılar. Bu öz-farkındalık öznenin nesnesine yönelmesini sağlayan saiklere ilişkin bir farkındalık olarak aynı zamanda bir yönelim çerçevesinin, eş deyişle ilgilerin fark edilmesinin koşuludur. Araçsal eylemin rasyonalite biçiminin temelini oluşturan Peirce'ün soruşturma mantığı öz-düşünümün belli bir biçimini temsil eder. Ancak bu öz-düşünüm şekli tam da temel varsayımlarının monolojik niteliğinden kaynaklı olarak araçsal eylemin metodolojisine tekabül eder. Habermas'a göre söz konusu teorik yaklaşım, temsil ettiği (araçsal) rasyonalite kipi bakımından pozitivist bir etkiyi üzerinde taşır. Düşünür, *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde pozitivist metodolojinin çeşitli teorik modeller üzerindeki etkisini adım adım açarak tartıştıktan sonra, iletişimsel bir rasyonalite kipini önermek adına psikanalitik konuşma edimine başvurur. Bu felsefi tercih, düşünürün temel felsefi kaygısına ilişkin bize güçlü bir fikir verir. Zira Habermas, pozitivism ve Peirce aracılığıyla sunduğu eleştirel tartışmada rasyonaliteyi, onun iletişimsel boyutuna dikkat çekerek yeniden yapılandırmaya girişir. Düşünür bu çaba doğrultusunda, mevcut rasyonalite iddialarının ideolojiyi nasıl yeniden ürettiğine ve en nihayetinde ilgili rasyonalite iddialarının nasıl irrasyonel bir modele dönüştüklerini serimler. Bu eleştirilerden hareketle iletişimsel bir rasyonalite kipini öneren Habermas, bu önerisini özgürleştirici ilgi olarak kavramsallaştırır.

Özgürleştirici ilginin çerçevesini belirleyen konuşma edimi, psikanalitik düzlemde bastırılmış ve kamusallaşmamış patolojik ifadelerin hatırlanmasına dayanır. Burada hatırlama vasıtasıyla dile getirilen ve bu yolla kamusallaşan ifadeler bir eleştiri nesnesi olarak dışsallaşır. Hasta, hekime yapısal ve kurumsal çarpıklıklarla biçimlenen bastırılmış deneyimini dil aracılığıyla ifade ettiğinde, aslında söz konusu çarpıklıklara ilişkin bir "anlatı" sunar. Anlatı aracılığıyla dışsallaşan yapısal ve kurumsal çarpıklıklar dilsel ifadedeki çarpıklıklar olarak somutlaştığında, artık söz konusu ideolojik mevcudiyet tarzına yönelik bir eleştirinin imkânı açılır. Tahakküm biçimlerinin anlatısı olarak cisimleşen bu ifadeler, deyim yerindeyse terapötik iletişim yoluyla kesintiye uğratılır. Egemen süreklilik dilde kesintiye uğratıldığında,

öznenin hakiki ilgilerine ilişkin bir farkındalığa sahip olmasının ve alternatif bir sürekliliğe dayanan bir anlatı geliştirmesinin yolu açılır. Bu imkânın koşulu, özgürleştirici ilginin konuşmaya dayalı pratik bir edim olmasında yatar.

O halde yukarıdaki belirlemelerden hareketle, Benjamin'in hikâye anlatımının ana ögesi olan deneyim iletimini, önerdiği konuşma modelinin işleyiş biçimi ve içerimleri bakımından Habermas'ın daha sonra sistematikleştirdiği diyalojik modelin bir ön-kavramsallaştırması olarak okumamız mümkün hale gelir. Zira her iki perspektif de çatışan ilgileri/çıkarları diyalojik bir model vasıtasıyla ortak deneyim düzleminde tartışmaya sokmayı amaçlar. Dolayısıyla bu iki model, temelde öznenin/bireyin hakiki ilgilerine tartışma yoluyla ulaşmasına yönelik bir anlatı geliştirmeyi amaçlar. *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde epistemolojik öz-düşünüm yoluyla ortaya konulan tartışmacı prosedür, "Hikâye Anlatıcısı"nda, anlatıcının kendi hikâyesini aynı zamanda dinleyicilerin de deneyimi haline getirmesine ilişkin yorumda bulunabilir. Bu bakımdan her iki soruşturma/eleştiri¹⁴¹ düzeyi de aklın iletişimsel kullanımını ortak deneyim düzleminde canlandırmayı dener. Bu çerçevede *söz* ile *akıl*'ı bir arada kavrayan Aristotelesçi *logos* anlayışı, Aristotelesçi olmayan bir tarzda yeniden canlanır.

Bu bölümde sunmaya çalıştığımız iletişimsel çerçeve içinde, özellikle Habermas ile Benjamin arasında kurulması mümkün olan bir bağı alternatif bir okuma aracılığıyla gündeme getirmeyi amaçladık. Çalışmada seyrettiğimiz argümanın ikinci adımı olan bu okuma üzerinden, ilk adımda sağlamaya çalıştığımız Horkheimer ile Habermas arasındaki içkin eleştiri ve düşünümsel epistemolojiye dayanan teorik süreklilikten farklı olarak anlatının diyalojik boyutunu merkezileştirdik. Şimdi, yürüttüğümüz tartışmanın bu noktasına kadar ele aldığımız Horkheimer, Habermas ve Benjamin arasındaki sürekliliği ve dönüşümü nasıl biçimlendirdiğimizi daha belirgin kılmak adına değerlendirme bölümüne geçiş yapabiliriz.

¹⁴¹ Burada epistemoloji soruşturmasıyla anlatı eleştirisini koşut kılan, Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"nda eleştirel bir biçimde merkezileştirdiği enformasyona dayanan "bilgi"nin eleştirisidir.

5. BİR SÜREKLİLİĞİN TEMALAŞTIRILMASI: ELEŞTİRİ, ÖZGÜRLEŞTİRİCİ İLGI VE DENEYİM

Çalışmanın ilk üç bölümünü Horkheimer, Habermas ve Benjamin'in belli eserleri üzerinden "eleştiri," "özgürleştirici ilgi" ve "deneyim" kavramlarını temalaştırmaya ve birbirleriyle ilişkisinde okumaya yönelik şekillendirdik. Bu güzergâhı oluştururken söz konusu filozofların özellikle çalışmanın temel argümanı ile ilişkili olan eserlerine bağlı kalmayı hedefledik. İlk bölümde Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"si aracılığıyla erken Eleştirel Teori'nin içkin eleştiri ve düşününsel epistemoloji kavrayışını sunmaya yönelikken, söz konusu kavrayışın özellikle Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasıyla temas eden temel öğelerine yoğunlaştık. Buradan hareketle ikinci bölümde, Habermas'ın özellikle *Bilgi ve İnsan İlgileri* adlı eserini merkeze alarak Horkheimer'in eleştirel teori önerisini özgün bir tarzda nasıl yeniden canlandırdığını tartışmaya açtık. Burada, Habermas'ın yeni bir yorumunu verdiği eleştirel teori kavramsallaştırmasının en belirgin niteliği olan diyalojik/iletişimsel öğeyi hangi felsefi araçlarla önerdiğine özel bir yer ayırdık. Üçüncü bölümde Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasının, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" ve "Hikâye Anlatıcısı"nda epistemolojik olarak sistematikleştirilmemiş bir ön-kavramsallaştırma olarak bulunup bulunmadığına yönelik bir soru geliştirdik.

Özetlediğimiz bu amaç doğrultusunda üç düşünürün ilgili eserleri üzerinden belli bir çerçeveyi temalaştıran eleştirel-tarihsel bir felsefi anlatı oluşturmaya yöneldik. Çalışmanın bu bölümünü ise inşa etmeye giriştiğimiz anlatıyı detaylandırmaya ayıracağız. Burada temel olarak amaçladığımız şey, ele aldığımız her bir filozofu hangi bakımdan tartışmaya açtığımızı ve hangi bakımdan birbirleriyle ilişkilendirdiğimizi belirgin kılmaktır.

Bu doğrultuda, ilk olarak Horkheimer ile Habermas arasındaki epistemolojik ve teorik sürekliliği temellendirmemizi sağlayan unsurları merkeze alacağız.

Yürüteceğimiz bu tartışma çerçevesinde, aynı zamanda iki düşünür arasındaki ilişkiyi neden epistemolojik bir kopuş olarak değil de bir dönüşüm olarak yorumladığımızı gerekçelendirmeye girişeceğiz (5.1.). İkinci olarak söz konusu epistemolojik dönüşümden beslenen ve Habermas tarafından önerilen iletişim teorisini Benjamin'in eserleriyle hangi bakımdan ilişkilendirdiğimizi tartışmaya açacağız. Burada, aynı zamanda Habermas'ın doğrudan Benjamin üzerine geliştirdiği bir yorumu merkezleştirerek *düşünüm* ve *deneyim* kavramları arasındaki bağlantıyı yeniden düşünmeye yöneleceğiz (5.2.) ve ele aldığımız her bir düşünürün düşünüm teorisine hangi açıdan yaklaştığına ve bu yaklaşımların teorik olanın sürekliliğini ve dönüşümünü nasıl sağladığına odaklanarak çalışmayı sonuçlandıracağız (5.3.).

5.1. Epistemolojik Bir Süreklilik: Horkheimer ve Habermas'ta Öznenin Katılımcı Rolü

Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"si teori ile pratik arasındaki bağı Marksçı varsayımlarla yeniden tesis etme girişimini bilim kavrayışlarına ilişkin yoğun bir karşılaştırma çerçevesinde sunar. Eser, temelde bilim ile yaşam arasındaki bağı özgün bir tarzda yeniden inşa ederken, bize göre aynı zamanda bilme, eyleme, yaşam, deneyim, eleştiri ve ilgi kavramları arasındaki ilişkiyi tesis etme tarzı açısından birçok eserle temas eder ve sunduğu çerçevenin sınırlarının ötesine geçer. Dolayısıyla ilk iki bölüm boyunca bu bakış açısını esas alarak Horkheimer ve Habermas arasında belli bir bağlamda açığa çıkan sürekliliğe odaklanmamız ve bu sürekliliği söz konusu filozofların özellikle iki eserinde açığa çıkan öğeler üzerinden kurma çabamız tesadüf değildir.¹⁴²

Tartışmamızın ilk adımında eleştirel teorinin epistemolojik varsayımlarını Horkheimer aracılığıyla ele alırken özellikle Habermas'ın özgürleştirici ilgi

¹⁴² Bu sürekliliği filozofların belli eserleriyle sınırlandırdığımızı ve belli bir bağlamda kurduğumuzu özellikle belirtiyoruz; çünkü Habermas'ın felsefi projesi, Horkheimer'in Theodor W. Adorno ile birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'yle belirgin bir kopuşa sahiptir. Habermas'ın ünlü metninde *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin beslendiği felsefi kaynakları eleştirel bir biçimde adım adım açar ve söz konusu eseri, Eleştirel Teori'nin erken yönelimini belirleyen içkin eleştirinin kayboluşu üzerinden okur. Buna göre düşünür, burada Aydınlanma eleştirisinin kendisinin, yitirildiği iddia edilen eleştirel araçlar tarafından gerçekleştirildiğine ilişkin bir saptama yapar ve akla yönelik söz konusu eleştiriye paradoksal olarak nitelendirir. Habermas, J. (2003). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno," *Cogito 36: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* (s. 97). Yaz, 3. Baskı, Mart 2005. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Habermas'ın bu metnine yalnızca çalışmamızda sunduğumuz çerçevenin sınırlarını belirlemek adına değindik. Dolayısıyla söz konusu metni çalışmamızın devamında daha fazla detaylandırmayacağız.

kavramsallaştırması ile temas etmesi mümkün kavramlardan biri olan *eleştirel tutum*'u tartışmaya gayret ettik. Burada özellikle eleştirel tutum için gerek-koşul olan düşünümsel epistemolojinin ikili yönünü, eş deyişle teorinin hem kendi çıkış koşullarını kavramaya yönelik içerimlerini hem de bu içerimlerle beraber gelişen ideolojik olandan özgürleşme iddiasını sunmaya giriştik. Bu doğrultuda, 1937'de "Geleneksel ve Eleştirel Teori"de cisimleşen erken Eleştirel Teori'nin rasyonaliteyi yeniden biçimlendirme girişiminin temel motifi olan düşünümselliğin, 1968'de, bu kez ilgi kavramı çerçevesinde *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde yeni bir form kazandığına ilişkin düşünceyi takip ettik.¹⁴³

Horkheimer tarafından geliştirilen eleştirel teori kavramsallaştırması, teorik olanla pratik olan arasındaki bağı seyreder biçimde, epistemolojik olanla politik olan arasında içkin bir bağ geliştirmeye yönelir. Bu çerçevede ilgili kavramsallaştırma, teorik olanı salt metodolojik bir yapı olmaktan çok değer yüklü bir yapı olarak ele alır. Buna göre epistemolojik bir soruşturmada yürütülen ikiliklerin doğal ya da mutlakmışçasına temellendirilmesine ilişkin kavrayışın bir eleştirisi olarak açığa çıkan eleştirel teorinin temel varsayımları, *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde bir kez daha merkeze oturur.

Horkheimer'in temel iddiası, toplumsal araştırma düzleminde öznenin nesnesinden aldığı belirlenimi taşımasını ve benzer şekilde, nesnesine yönelen öznenin de nesnesine belli bir yönelim çerçevesiyle yaklaşmasını içerir. Bu diyalektik ilişki Habermas'ın yorumu aracılığıyla "bilgi kurucu ilgiler" olarak kavramsallaştırılır. Her iki yaklaşımı ortaklaştıran temel kavrayış, öznenin, düşünüm süreçlerine ilişkin bir öz-farkındalıkla temsil edilmesi bakımından, aynı zamanda öznenin kendi teorik varsayımlarına ilişkin eleştirel bir edimden hareketle belirlenmesidir. Bu belirleme, teorik olanla pratik olan arasındaki ilişkiden gelişen bir öz-düşünüm (dönüşlülük) çerçevesini de ifade etmesi bakımından gözlemci öznenin katılımcı özneyi esas alan bir modele doğru dönüşümü imler. O halde hem Horkheimer'in hem de Habermas'ın

¹⁴³ Bu düşünce çizgisini Robin Celikates'in Eleştirel Teori'nin düşünümsel epistemolojisinin ikili yapısının, eş deyişle teorinin hem kendi ortaya çıkış koşullarına ilişkin farkındalığının hem de toplumsal dönüşüme dayanan özgürleşme iddiasının Habermas'ın erken dönem eserlerinde (buna *Bilgi ve İnsan İlgileri* de dâhil) yeniden gündeme getirildiğine ilişkin yorumu üzerinden bir kez daha ifade edebiliriz. Celikates, R. (2019). "Critical Theory and the Unfinished Project of Mediating Theory and Practice," *The Routledge Companion to the Frankfurt School* (s. 210) içinde. Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer ve Axel Honneth. New York ve London: Routledge.

epistemolojik girişimi, özneye özgül bir öz-düşünümsel (dönüşlü) etkinlik çerçevesi üzerinden katılımcı bir rol atfeder. Tartıştığımız ekseninde beliren katılımcı özne fikri, bu iki düşünürün yorumlarını birbiriyle ilişkili olarak okumamızı sağlayan diğer bir adımı oluşturur. Nitekim hem Horkheimer'in hem de Habermas'ın geliştirdiği pozitivizm eleştirisi, bilginin kuruluş koşulları noktasında öznel etkinliğin yadsınmasına yönelik bir saptamayla şekillenir. Habermas, bu eleştiriden yola çıkarak bilgi kurucu ilgi türlerini, eş deyişle bilgiyi önceleyen yönelim çerçevesini kavramsallaştırırken aynı zamanda Peirce, Dilthey ve Freud'un kavrayışlarını da problematik bir okumaya tabi tutarak Horkheimer'in epistemolojik girişimini detaylandırır.

Burada dikkat çekici olan diğer bir husus, Habermas'ın bu epistemolojik girişimini Horkheimer'i takip eder biçimde, Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin teorik çerçevelerini esas alarak gerçekleştirmesidir. Çalışmanın ilk iki bölümünde özellikle Kant, Fichte ve Hegel üzerinden açık kılmayı denediğimiz Aydınlanma ve Alman İdealizmi alımlaması her iki düşünürün katılımcı özne fikrini ortaklaştıran başka bir dayanak noktası olarak karşımıza çıkar. Epistemolojik sistemleştirmelerini temellendirmek noktasında söz konusu filozoflara dönüş yapan Horkheimer ve Habermas'ın temel motifi Aydınlanma ve Alman İdealizmi'nin özgürleşmeye yönelik ilgisini Marksçı bir öz-düşünüm çerçevesinde, eş deyişle bu ilgiyi toplumsal ve tarihsel koşullar bağlamında epistemolojik düzlemde yeniden yorumlama çabasıdır. Bu yorumun gelişim seyrine bakıldığında, esas alınan hareket noktası her iki filozofta da benzer bir içeriğe sahip olsa da, Horkheimer'de dile gelmeyen iletişimsel boyut Habermas tarafından belirgin bir şekilde kavramsallaştırılır. Çalışmada Habermas üzerinden özgürleştirici ilgi tartışmasına giriş yaparken ifade ettiğimiz gibi (3.), Habermas'ın bu epistemolojik müdahalesiyle genişleyen teorinin kapsamı, aynı zamanda ideoloji eleştirisinin de iletişimsel bir model içinde yeniden değerlendirilmesini beraberinde getirir.

Teorik olanın kapsamına ilişkin bu dönüşüm esas alındığında Horkheimer ile Habermas arasında bir süreksizliğin/kopuşun açığa çıktığı iddia edilebilir. Bu durumda, çalışmamızın ilk iki bölümünde bu iki filozof arasında mevcut olduğunu iddia ettiğimiz süreklilik vurgusu da zedelenme ihtimali taşır. Dolayısıyla bu sürekliliği hangi bakımdan sağladığımızı daha detaylı bir gerekçelendirmeye

sunmamız zorunlu hale gelir. O halde bu gerekçelendirmeyi, ilgili sürekliliği negatif ve pozitif yaklaşımla yorumlayan mümkün iki ayrı bakış açısını merkeze alarak sunmaya girişelim.

1) İlk olarak, yukarıda ifade ettiğimiz sürekliliğe yönelik negatif bakış açısını, eş deyişle söz konusu iki düşünür arasında bir kopuşu esas alan bakış açısını merkeze alalım. Bu bakış açısının temel iddiası, Horkheimer'in eleştiri kavrayışının tümüyle Marksçı politik iktisat eleştirisinden ve emek kategorisinden beslendiğine, Habermas'ın ilgi kavramsallaştırmasının ise tümüyle iletişimsel bir model üzerinden geliştiğine ilişkin belirleme olabilir. Çalışma boyunca çeşitli biçimlerde dile getirdiğimiz bu iki teorik yaklaşım, iki farklı kategoriyi (çalışma ve etkileşim) imlemesi bakımından farklılaşır. Bu bakış açısına göre, ele aldığımız iki teorik yaklaşım yalnızca yorumlarını geliştirirken beslendiği kaynaklar bakımından değil, aynı zamanda vardığı sonuçlar bakımından da ayrı iki çabaya işaret eder. Bununla birlikte bu bakış açısını tümüyle benimsediğimizde, söz konusu iki teorik yaklaşım arasında, hareket noktaları ve felsefi kaygıları bakımından kurulması mümkün olan alternatif bir sürekliliği gözden kaçırma ihtimali açığa çıkar. Bunun bir sonucu olarak da söz konusu farklılığı aynı kaygılardan hareket eden bir teorik dönüşüm olarak okumaktan çok tam anlamıyla bir kopuş olarak değerlendirmeye eğilimli hale gelebiliriz. Bu eğilim, iki düşünürün hareket noktaları bakımından ortaklaştığı unsurları göz ardı etmekle ve buna bağlı olarak düşünüm ve öz-düşünüm kavramlarının uzun tarihinin izlediği düşünce çizgisini besleyen unsurları da göz ardı etmekle sonuçlanabilir. Öte yandan bu çalışma boyunca korumaya çalıştığımız süreklilik, yukarıda yönelttiğimiz soruya yönelik ele aldığımız bakış açısını da dikkate alarak düşünüm ve öz-düşünümün alternatif bir okumasıyla şekillenir. O halde bu soruya geliştirebileceğimiz ikinci yanıt – bu yanıt aynı zamanda temel iddialarımızdan birini oluşturur – geçiş yapalım.

2) Kanımızca Horkheimer ile Habermas arasında teorik bir kopuştan çok teorik olanın kapsamına ilişkin bir dönüşüm mevcuttur. Bu teorik dönüşüm, ilkinin Marksçı emek kategorisi ve politik iktisat ilişkisini merkezileştirmesi, ikincisinin ise ilgili teorik kapsama iletişimsel bir modeli dâhil etmesi üzerinden gerçekleşir. Ancak her iki filozofun temel epistemolojik varsayımları arasında bir ortaklığın mevcudiyeti de söz konusudur. Zira ilk olarak her iki düşünür de ele aldığımız eserlerinde Hegel ve

Marx'ta temellenen bir içkin eleştiri anlayışını benimser. İkinci olarak her iki düşünür de içkin eleştirinin temel epistemolojik varsayımlarına sadık kalarak düşünümsel bir epistemoloji modeli geliştirir. Bu epistemolojik modelin bir uzantısı olarak hem Horkheimer'in hem de Habermas'ın özneye ilişkin belirlemesi, onu katılımcı bir konumla anlamak noktasında birleşir. Dolayısıyla bize göre, iki filozofu birlikte okumamızı sağlayan temel öge, öznenin öz-düşünümsel edimi üzerinden kavranması ve buna bağlı olarak da katılımcı olarak konumlandırılmasıdır.

Buradan hareketle Habermas'ın, katılımcı özne fikrini iletişimsel bir modele doğru genişletirken içkin eleştiri modeline belli açılardan hala bağlı olduğunu iddia edebiliriz. Daha önce Horkheimer üzerinden tartıştığımız gibi, düşünümsel epistemolojinin içkin eleştiriye dayanan karakteri, öznenin bilinç biçimi ile yapı ve kurumlar arasındaki dönüşlülükten hareket eder. Bu kavrayışa göre yapı ve kurumlar üzerindeki ideolojik belirlenim öznenin edimlerine yansır. Ancak öznenin tam da bu bakımdan söz konusu belirlenimin doğal ya da mutlak olmadığına ilişkin eleştirel bir bakış geliştirmesi, ideolojik olana ilişkin teorik bir farkındalığın yolunu açar. Bu farkındalık, ideoloji eleştirisinin imkânını ifade eder. İdeoloji ve eleştirisine ilişkin söz konusu kavrayış, Habermas'ın teorisinde, eş deyişle düşünürün Freud'un psikanalitik konuşma edimi aracılığıyla önerdiği iletişimsel modelinde dönüşerek yeni bir form kazanır. Burada öznenin, soyut özne fikrinden çok yapı ve kurumlarla ilişkisinde bir özne olarak belirlenmesi psikanalitik konuşma çerçevesinde iletişimsel bir boyutta belirir. Buna göre ilgili çerçevede önerilen konuşma edimi modelinde özne, bastırılmış dilsel ifadeleri diyalog aracılığıyla alenileştirdiğinde, aynı zamanda bilinçte bastırılmış ve çarpıtılmış yapısal ve kurumsal öğeleri de dışsallaştırır. Dolayısıyla soyut birey kavrayışından sıyrılan bu perspektifin bir uzantısı da özneyi ideolojik yapı ve kurumların eleştirisine diyalog aracılığıyla yöneltmeyi hedefleyen içeriktir. Böylece teorik olanın kapsamındaki dönüşümü, aynı zamanda ideoloji eleştirisinin kapsamındaki bir dönüşüm olarak da okuyabiliriz.

Habermas'ın epistemolojik hamlesinin ayırt edici özelliği, ideoloji eleştirisini akıl, yapı ve kurumları bir arada kavrayan bakış açısına, "dil"i de dâhil etmesidir. Buna göre öznenin düşünme biçiminde somutlaşan ideoloji, aynı zamanda öznenin dilsel ifadelerine de yansır. Bu yansımaya dikkat çeken Habermas, dil ile düşünme arasındaki sıkı ilişkiyi monolojik bir formdan kurtararak diyalojik bir formda

yeniden tartışmaya açar. Burada temel olarak, bilinçte bastırılmış ve çarpıtılmış ifadelerin dil üzerinden dışsallaştırılması yoluyla öznelerin tartışması için bir eleştiri nesnesi haline gelmesi ve böylece aslında dilde yansımaları bulan ideolojik ögenin de bir eleştiri nesnesi haline gelmesi amaçlanır. Bu tür bir kavrayışa göre dil, ideoloji eleştirisi için bir dolayım olarak ifadesini bulur. Dil ile ideoloji eleştirisi arasında kurulan bu dolayım, ideoloji eleştirisinin kapsamını genişletirken eş zamanlı olarak öznenin katılımcı rolünü de dönüştürür. Bu türden bir bakış açısında özneyi katılımcı kılan öge, Marx'ın iddia ettiği şekilde salt emek kategorisi olmaktan çıkar. Bu dönüşümle birlikte özne aynı zamanda dil ile akıl arasında kurulan bağa dayanan bir iletişim kategorisi aracılığıyla kavranır.

Öznenin katılımcı rolünü aynı zamanda iletişim kategorisi aracılığıyla kavramak, Marksizm içinde gelişmesi mümkün olan alternatif bir yoruma yönelmemizi sağlar. Bu yorum, anlatı biçimlerine yönelik eleştirileri ve yeniden yapılandırma girişimlerini iletişimsel bir çerçevede tartışmamızı mümkün kılar. Çalışmanın bir önceki bölümünde (4.) giriştiğimiz bu okuma biçiminin zemini, ilk iki bölümde (2. ve 3.) kurduğumuz sürekliliğin iletişim ve anlatı modeline doğru dönüşmesiyle sağlanır. Habermas'ın, Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"siyle belli bir bağlamda belirgin koşutluklar taşıyan *Bilgi ve İnsan İlgileri* adlı eserinin sunduğu özgürleştirici ilgi kavramsallaştırması ve bu kavramsallaştırmanın iletişimsel boyutu, anlatı biçimleri üzerine yeniden düşünmemizi sağlar. Dolayısıyla iletişim ile anlatı arasında kurulması mümkün olan bu bağ, bizi Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" ve "Hikâye Anlatıcısı" adlı eserlerinin önerdiği eleştirel anlatı modelini belli bir bağlamda özgürleştirici ilginin bir ön-kavramsallaştırması olarak okumaya yöneltir. O halde şimdi bu çalışmada tesis etmeyi denediğimiz ikinci bir sürekliliği, eş deyişle Habermas ile Benjamin ilişkisini detaylandıralım.

5.2. Eleştirel ve İletişimsel Birer Anlatı Modeli Olarak "Tarih Kavramı Üzerine" ve "Hikâye Anlatıcısı"

Habermas, Benjamin üzerine geliştirdiği bir yorumda¹⁴⁴ Herbert Marcuse'nin "Kültürün Olumsuzlayıcı Karakteri" adlı eseri ile Benjamin'in "Teknik Olarak Yeniden

¹⁴⁴ Habermas, J. (1979). "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin," *New German Critique*. No. 17. Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979). <https://doi.org/10.2307/488008>

Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı” adlı eseri arasında bir karşılaştırmaya girişir. Habermas, Benjamin’in söz konusu eserinden bir yıl sonra yayımlanan “Kültürün Olumsuzlayıcı Karakteri”nin¹⁴⁵, Benjamin’in yazısının ideoloji eleştirisi formundaki tezahürü olarak yorumlanabileceğini ifade eder.¹⁴⁶ Zira hem Benjamin’in hem de Marcuse’nin eseri, biri sanat eserinin kült değerinden sıyrılması üzerinden, diğeri estetiğin otonomisine - burada otonomiye kendinden menkul bir niteliğe gönderimle ifade ediyoruz – dayanan burjuva sanatının aşılması üzerinden benzer bir kavrayışı takip eder. Ancak Habermas, ilk bakışta iki eser arasında kurulması mümkün olan koşutluğun nihai olarak temel bir fark taşıdıklarını iddia eder. Düşününün bu iddiası, Benjamin’in sanat teorisinin *düşünüm deneyimi*’ne ilişkin bir teori olmaktan çok bir *deneyim* teorisi olmasına dayanır.¹⁴⁷ Habermas, bu farkın temelini bir karşılaştırma aracılığıyla sunar:

Marcuse, burjuva sanatının emsal ürünlerinde saklı olan ideal ile gerçeklik arasındaki çelişkiyi bilince yükseltmek amacıyla ideoloji eleştirisi aracılığıyla ilerler. Ama bu eleştiri, otonom sanatın yalnızca düşünce alanında diyalektik kaldırılması anlamına gelir. Öte yandan Benjamin esas olarak sağlam/sabit kalan bir kültür üzerinde eleştirel taleplerde bulunmaz. O, daha çok burjuva sanatının otonomisinin tezahürünün temellendiği auranın çözülme sürecini betimler. [Benjamin] betimleyici bir şekilde ilerler. O, sanatın işlevinde Marcuse’nin yalnızca yaşam ilişkilerinin devrim yarattığı uğrak için öngördüğü bir dönüşümü gözlemler.¹⁴⁸

Açıktır ki Habermas’ın bu iddiasının temelinde, düşünüm deneyiminin ve içkin eleştirinin Hegelci diyalektikle bağı yatar. Hegel’de varlığın diyalektiği olarak ifadesini bulan çelişki, Horkheimer ve Habermas’ın Marx ile dolayımlanan içkin eleştiri modelinde toplumsal koşullardaki çelişki olarak belirir. Dolayısıyla burada Marcuse üzerinden söz konusu olan eleştirinin hareket noktasını da mevcut normların/değerlerin/ideallerin kendinde çelişkili yapısıyla önerilen toplumsal eleştiri

¹⁴⁵ Marcuse, H. (2020). “Kültürün Olumsuzlayıcı Karakteri,” *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri* içinde. Çev. Hatice Turan. Yayıma Hazırlayan: Kurtul Gülenç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Marcuse’nin bu kısa ama yoğun problematik felsefe tarihi okuması, burjuva sanatının gelişimindeki düalist ontolojik varsayımlardan türeyen bir estetiği eleştirel bir tarzda yorumlar. Eserde dikkat çekici olan, Marcuse’nin iddialarının arka planındaki Hegelci düşünce çizgisidir.

¹⁴⁶ Habermas, J. (1979). “Consciousness-Raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin,” *New German Critique* (s. 34). No. 17. Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979). <https://doi.org/10.2307/488008>

¹⁴⁷ A.g.e., s. 47.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 35 (Köşeli parantez eklenmiştir).

arasındaki içkin ilişki oluşturur. Bu ilişki düşünümsel epistemolojiye karakterini veren temel ögedir. Bununla birlikte Benjamin'in diyalektik kavrayışı, (hatırlama ve hafıza konusunda olduğu gibi) tekrara ve tekrarlarla gelişen bir *kesinti*'ye dayanır. Habermas, bu türden bir diyalektik anlayışı betimleyici bir deneyim teorisi olarak belirlemektedir. Buna göre Benjamin'in diyalektik kavrayışı Hegel'den beslenen bir içkin eleştiri geleneğinin düşünüm modelinden farklılaşmaktadır. Biz Habermas'ın yorumunun uzantısı olan bu farklılığı kabul etmekle birlikte, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine" ve "Hikâye Anlatıcısı" adlı eserlerinin bir düşünüm teorisi olduğuna yönelik alternatif bir okumanın mümkün olabileceği iddiasından yola çıkıyoruz ve bu alternatif okumayı iki saptama üzerinden geliştirmeyi deniyoruz: 1) "Tarih Kavramı Üzerine"nin öznelerarası iletişim boyutundan gelişen eleştirel mesafenin düşünüm için bir koşul olması, 2) "Hikâye Anlatıcısı"nda söz konusu olan diyalog aracılığıyla dışsallaştırmanın düşünüm için bir koşul olması.

1) "Tarih Kavramı Üzerine," önermiş olduğu kesintiye dayanan düşünme modeliyle, egemen anlatının sürekliliğini durdurmayı amaçlarken ezilenin deneyimini eleştirel bir anlatıya dönüştürmeye girişir. Bu bakımdan Benjamin'in düşünme tarzı, daha önce Eagleton'ın yorumu üzerinden değindiğimiz gibi, mutlak bir süreksizlik iddiası olarak açığa çıkmamaktadır. Burada, düşünmede bir kesinti olarak ifadesini bulan süreksizlik, geçmişin ezilen öznesi ile şimdinin öznesi arasında iletişimsel bir bağ tesis etmeyi amaçlar. Benjamin üzerine yürüttüğümüz tartışmanın temel iddiasını oluşturan bu belirleme, bizi düşünürün alternatif bir anlatısal süreklilik tesis etmeye yönelik bir girişimde bulunduğuna ilişkin bir yoruma yönelir.

Benjamin'in homojen olmayan zaman kavrayışından beslenen bu yoruma göre, geçmişin ezilen öznesinin dile getirilmemiş olan hakikatini şimdi içinde dillendirmeye yönelen şimdinin öznesi, aynı zamanda dile getirmeye yöneldiği hakikati tanır. Ancak ilgili tanıma modeli homojen zaman kavrayışının özdeşleştirici niteliğinden sıyrılır ve imge düzeyinde bir şok deneyiminden beslenerek öznelerarası ilişkide eleştirel bir mesafe yaratır. Bu mesafe, düalist bir ontolojinin varsayımlarından hareketle tesis edilmekten çok öznenin kendisini ideolojik olan bir anlatı modelinden uzaklaştırmasını hedefleyen anlatı araçlarından gelişir. O halde ben ile öteki arasında kurulması amaçlanan eleştirel mesafe, temelde ben ile öteki arasındaki iletişimde açığa çıkan ideolojik eylem ve söylem biçimlerine yönelik

eleştirel bir konumlanması ifade eder. Bu nedenle Benjamin, geçmişin ezilen öznesinin deneyimini homojen bir anlatı içinde eriten egemen tarih anlatısını, öznelarası düzeyde kurulması amaçlanan iletişimsel-eleştirel bağı zedelemesi bakımından ideolojik olanın bir tezahürü olarak okur ve bu kavrayışı eleştiri nesnesi haline getirir.

Yukarıdaki yorum, Habermas'ın iddia ettiği gibi Benjamin'in söz konusu kavrayışını bir *deneyim teorisi* olarak adlandırmamızı mümkün kılar. Bununla birlikte yine yukarıdaki yorum, aynı zamanda bu deneyim teorisini bir *düşünüm teorisi* olarak okumamıza da imkân verir. Zira Benjamin'in tarih tasarımında şimdinin öznesi, geçmişin ezilen öznesinin deneyimini kendi bilincine çağırıldığında şimdiki kuşatan egemen anlatıya ilişkin bir farkındalık geliştirebilir. Nitekim burada egemen tarih anlatısı geçmişe ilişkin hakikati çarpıtmaya maruz bırakırken, aynı zamanda şimdide açığa çıkan ideolojik eylem ve söylem biçimlerini üreten ve kuvvetlendiren bir yapı sunması bakımından eleştiri nesnesi haline gelir. Geçmiş, şimdinin öznesi tarafından hatırlama aracılığıyla şimdide çağırıldığında yalnızca bir eleştiri nesnesi olarak alınmaz, bu edimle birlikte aynı zamanda şimdinin öznesi ile geçmişin öznesi arasında çarpıtılmamış bir iletişimin ve tanıma ilişkisinin imkânı açığa çıkar.

Bu noktada Benjamin'in teorik kaygısını çarpıtılmamış bir iletişimin ve tanıma ilişkisinin koşulu olarak özgül bir ideoloji eleştirisi formunda okuyabiliriz. Zira Benjamin'e göre bir anlatı formu olarak tarihin mevcudiyet koşulları dil ile bilgi arasındaki ilişkiye de yansır. Bu ilişkiye dayanarak söz konusu eleştiri kavrayışının bir yönüyle içkin eleştiri olarak belirlediğini öne sürebiliriz.¹⁴⁹ Bu bakımdan Benjamin'in deneyim teorisini aynı zamanda bir düşünüm teorisi olarak okumamız mümkün hale gelir.

Benjamin'in "Hikâye Anlatıcısı"nı merkeze alarak dil, akıl ve bilgi arasındaki ilişkiden beslenen düşünümsel düzlemi daha belirgin hale getirebiliriz. Üstelik bunun

¹⁴⁹ Kurtul Gülenç, dile getirdiğimiz ilişki biçimine yine Benjamin üzerinden başka bir bağlamda dikkat çeker: "Kalabalıkların giyim kuşamı, mimikleri, jestlerindeki aynılık ile üretim tekniği arasında yakın bir ilişki vardır. Düşünürün yaklaşımı, üretim ilişkilerinin yarattığı hem yatay hem de dikey kültürel düzlemleri içkin eleştirinin nesnesi kılmayı amaçlar." Gülenç, K. (2017). "Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri," *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* (s. 72) içinde. Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki Yayınları.

bir uzantısı olarak söz konusu eseri Habermas'ın düşünüm teorisinin başka bir tarzda öncelenişi olarak okuyabiliriz.

2) Benjamin, “Hikâye Anlatıcısı”nda deneyim¹⁵⁰ kavramını merkeze aldığı dilsel iletim için koşul olan bir ortaklık zeminine gönderimde bulunur. Bu ortaklık zemini, aklın dil ve anlatı dolayımıyla edimselleştiği bir alan olarak çeşitli ilgilerin ve yönelim biçimlerinin cisimleştiği ve karşılaştığı düzlemi ifade eder. Dolayısıyla Benjamin'in hikâye anlatımı önerisi, öznelerarası iletişimi esas alan bir boyuta sahip olması bakımından eleştirel tarih okumasıyla belirgin bir koşutluk taşır.

Benjamin'in eleştirel tarih okumasında, geçmişin ezilen öznelerinin hakikatiyle iletişime geçme noktasında sunduğu felsefi önerisi, hikâye anlatımında farklı deneyim kiplerinin mümkün iletişimi üzerinden somutlaştırılır. Özellikle hikâye anlatımında ve buna bağlı olarak deneyim iletiminde diyalogun daha merkezi bir konum kazanmasıyla Benjamin'in çabasının, farklı ilgileri diyalojik bir model üzerinden tartışmaya sokmaya yöneldiğini iddia edebiliriz. Bu iddia, çalışmada daha önce merkeze aldığımız bir ilişkiyi (4.4.), eş deyişle Benjamin ile Habermas arasındaki sürekliliği yeniden vurgulamamızı mümkün kılar. Bu süreklilik bir deneyim teorisi olarak hikâye anlatımını neden aynı zamanda bir düşünüm teorisi olarak yorumladığımızı açıklığa kavuşturabilir.

Habermas'ın Freud'un psikanalitik konuşma ediminden hareketle önerdiği özgürleştirici ilgi kavramsallaştırması, bilinçte bastırılmış ve çarpıtılmış olanı dil dolayımıyla iletmeye ve bu iletimin bir ideoloji eleştirisinin koşulu olmasına dayanır. Bu bakış açısı dil, akıl ve yapı arasında içkin bir bağın mevcut olduğu kabulünden hareket eder. Dolayısıyla hasta-hekim diyalogunda, hastanın/bireyin/öznenin bilinç biçimi dilsel ifadeler olarak dışsallaştığında aynı zamanda hastayı/bireyi/özneyi kuşatan yapı, anlatı biçiminde nesne haline gelir. Burada anlatı, bir deneyimden kaynaklanması bakımından öznenin deneyiminin nesne haline gelmesi olarak da yorumlanabilir. O halde yukarıda sunduğumuz argümanı tersine çevirirsek, Habermas'ın düşünüm teorisi bir deneyim teorisi olarak da yorumlanabilir mi?

¹⁵⁰ Bu çalışmada, Benjamin'in “deneyim” kavramını iki eseriyle sınırlandırdık. Benjamin'de “deneyim”i, beslendiği çeşitli unsurlarla ilişkisinde ele alan geniş kapsamlı bir eser için bkz. Caygill, H. (2005). *Walter Benjamin: The colour of experience*. London and New York: Routledge.

Dahası bu yorum, deneyim teorisi ile düşünüm teorisi arasında bir ilişki kurmamıza imkân verir mi?

Habermas, *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde Horkheimer'in geleneksel teori eleştirisini de içeren bir iletişim teorisi geliştirdiğinde, özgün bir epistemolojik girişimde bulunur. Bu girişimi özgün kılan unsur, Habermas'ın iletişim teorisini ortaya koyarken esas aldığı meta-etik rasyonalitedir.¹⁵¹ Aynı zamanda, bu çalışmada Kant ile Habermas arasındaki teorik ilişki üzerine yürüttüğümüz tartışmada (3.4.1.1.) belirginleşen söz konusu felsefi girişim, teorik olana öznelarası iletişim boyutunu dâhil etmesi bakımından Benjamin'in anlatı modelini yeniden düşünmemize yardımcı olur. Zira Horkheimer'in geleneksel teori eleştirisini yeniden canlandıran Habermas'ın, anlatı biçimlerine temas eden teorik girişimini mümkün kılan unsur meta-etik rasyonalite düzleminden hareket etmesidir. Üstelik bu düzlem, Habermas'ın Kantçı bir düşünce çizgisine dönüş yapmasının da temel nedenlerinden birini oluşturur. Böylece Horkheimer'in önerdiği düşünüm teorisi, Habermas'ın söz konusu müdahalesiyle dönüşüme uğrar. Bu dönüşümün kaynağında Horkheimer'in epistemolojik-politik yorumuna Habermas tarafından etik bir içeriğin dâhil edilmesi yatar. Eğer düşünüm teorisinin yeniden yorumu onun karakterini de dönüştürüyorsa, o zaman bir düşünüm teorisini belirleyen çerçeveyi hangi gönderimle anlayabiliriz?

Bu soru, Habermas ile Benjamin arasındaki ilişkiye dair yönelttiğimiz soruya bağlanır. Zira Habermas'ın, Benjamin'in teorik girişimini bir düşünüm teorisi olmaktan çok deneyim teorisi olarak kavraması, Benjamin'in düşünüm teorisine estetik bir boyutu dâhil etmesiyle ilişkilidir. Benjamin, epik tiyatro aracılığıyla bir özgürleşme imkânına dikkat çektiğinde, estetik olanın politikleştirilmesine ilişkin bir öneri sunar. Böylece örneğin, epik tiyatrodaki sahneleme biçimlerine kazanılan eleştirel mesafe, estetik bir düşünümü ifade eder. Aslında Benjamin'in birçok eserinde temalaşan düşünümün estetik boyutu, Habermas'ın Benjamin'in teorisini bir deneyim teorisiyle sınırlandırmasının gerekçesi gibidir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Habermas için düşünümün akıl ile ilişkisi etik-politik bir düzleme sahiptir. Öte yandan Benjamin, düşünümün güzergâhına estetik boyutu dâhil eder. Bu girişim, hikâye anlatımında da gerçekleştirilir.

¹⁵¹ Bu felsefi müdahaleyi çalışmanın ilk bölümünde (2.) Çıdam'ın yorumu üzerinden sunmuştuk.

Hikâye anlatımı, epik tiyatronun yabancılaştırma stratejilerinin sunduğu estetik deneyime benzer şekilde, farklı deneyim biçimlerini anlatıyla ilişkisinde bir estetik düşünüm nesnesine dönüştürür. Habermas, meta-etik düzlemde özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasıyla aklın iletişimsel karakterine dikkat çektiğinde ideolojik çarpıtmalara karşı bir eleştirel mesafeyi önerir. Benjamin ise hikâye anlatımıyla estetik düzlemde aklın iletişimsel karakterine dikkat çektiğinde eylem ve söylem biçimlerine karşı eleştirel bir mesafeyi önerir. Dolayısıyla burada epistemolojik düzlemde düşünümsel olan ile estetik düzlemde deneyime dayalı olan amaçları bakımından birleşir. Her iki yaklaşım da, başka bağlamlarda hareket etmelerine rağmen hakikati öznenin katılımıyla anlar. Nitekim Habermas'ta hakiki ilgilerin fark edilmesi, akıl ile dili bir arada kavrayan tartışmacı bir prosedürle sağlanırken, Benjamin'de enformasyona dayalı bilginin iletişimi aşındıran karakterine çözüm olarak deneyimi esas alan ve geleneğe dayanan bir iletişimsel anlatı modeli önerilir. Böylece Habermas'ta, hekimle yürüttüğü diyalog aracılığıyla kendisini kuşatan irrasyonel yapıları ve kurumları fark etme imkânına kavuşan hastanın konumunu, Benjamin'de, hikâye anlatıcısının iletimini paylaşması yoluyla ezilenler açısından bir enkaz yığını olan tarihi ve kültürü bir düşünüm nesnesi haline getiren dinleyicinin konumu üzerinden yeniden düşünebiliriz.

5.3. Düşünüm Teorisinin Sürekliliği ve Dönüşümü

Bu başlık altında, ilk üç bölümde ele aldığımız üç ayrı filozof arasında sağladığımız sürekliliği hangi bakımdan gerekçelendirdiğimizi kısaca açıklamaya girişeceğiz. Bu amaç doğrultusunda, aynı zamanda iddia ettiğimiz süreklilik içinde gerçekleşen dönüşüme de yer ayıracağız.

5.3.1. Horkheimer ve Düşünümsel Epistemoloji

Horkheimer'in "Geleneksel ve Eleştirel Teori"sinin teorik varsayımlarıyla gelişen düşünümsel epistemoloji, rasyonaliteyi yeniden yapılandırmaya yönelirken, ideler ile onları üreten somut tarihsel koşullar arasında içkin bir ilişkiyi esas alır. Bu ilişki, Marksçı temelleri bakımından insan türünü kuşatan bağımlılıkları, eş deyişle ideolojiye dayalı heteronomi durumunu aşmaya yönelik bir eleştiri biçimini de ifade eder. Gözlemci öznenin eleştirisi üzerinden şekillenen bu alternatif eleştiri kavramsallaştırması, ideler ile somut tarihsel koşullar arasındaki ilişkinin

mevcudiyetini esas alması bakımından öznenin düşünme biçimiyle etkinlik biçimi arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Bu durumda, özne-nesne ilişkisinin geleneksel anlamı dönüşüme uğrar. Dolayısıyla Marx'ın üretim ilişkileri çerçevesinde dikkat çekmiş olduğu öznenin katılımcı rolü, özgün bir epistemolojik çerçevede eleştirel teori olarak karşılığını bulur.

5.3.2. Habermas ve Düşünümsel Epistemoloji

Düşünümsel epistemolojide merkezi öneme sahip olan öznenin katılımcı rolü, Habermas'ın *Bilgi ve İnsan İlgileri*'nde yeniden gündeme getirilir. Burada Horkheimer'in dikkat çekmiş olduğu akıl ile yapı ve kurumlar arasındaki içkin ilişkinin kapsamına bu kez dil de dâhil edilir. Teorik kapsamın dil üzerinden genişlemesiyle beraber Horkheimer'in eleştirel teori önerisini iletişimsel bir çerçevede tartışmamız mümkün hale gelir.

Habermas'ın sunduğu bağlamda iletişim, ideoloji eleştirisini ve buna bağlı olarak özgürleşme motifini dil üzerinden geliştirdiğinde Horkheimer'in eleştirel teori önerisini aynı zamanda anlatı çerçevesinde yeniden tartışmamıza imkân verir. Bu bakımdan Horkheimer ve Habermas tarafından epistemolojik bir çerçevede sistemleştirilen düşünüm, deneyime dayanan bir anlatı teorisi üzerinden okunabilir hale gelir. Böylece Habermas ile Benjamin'in iki farklı hareket noktasının (meta-etik ve estetik) amaçları bakımından örtüştüğünü iddia edebiliriz.

5.3.3. Benjamin'de Deneyim ve Düşünüm

Psikanalitik konuşma edimi, Habermas'ın önerdiği iletişimsel modelin işleyiş biçimi üzerinden yeni bir bağlam kazanır. Bu bağlamda psikanalitik konuşmanın işleyiş katılımcıların öz-düşünümü olarak kavranır. Burada öz-düşünümü sağlayan unsur, hasta-hekim diyalogunda bilinç biçiminin dışsallaşması olarak anlatının merkezi bir yer tutması olarak düşünülebilir. Buradan hareketle Benjamin'in birçok eserinde merkezileşen anlatıyı Habermas'ın özgürleştirici ilgi kavramsallaştırmasının öz-düşünümsel boyutuyla ilişkilendirmeye yönelebiliriz.

Ne var ki Habermas'ın iletişim teorisi meta-etik bir rasyonaliteye dayanması bakımından Benjamin'in anlatı modelinden farklılaşır. Bu farkı dikkate almakla birlikte, her iki felsefi yaklaşımın motifleri ve işleyiş biçimleri bakımından örtüşen

birer eleştirel öneri olarak okunması tercih edildi. Zira her iki yaklaşım da diyalojik bir model aracılığıyla Horkheimer'in önerdiği katılımcı özne fikrine yeniden hayat verir. Ayrıca burada özellikle Benjamin'de deneyim kavramının, işleyiş biçimi bakımından, eş deyişle katılımcı olarak konumlanan özneye sağladığı eleştirel mesafe imkânı ve bu imkânın sunduğu özgürleştirici motif açısından alternatif bir okumayla bir düşünüm teorisi olarak kavranması mümkün hale geldi. Dolayısıyla kanımızca Horkheimer, Habermas ve Benjamin arasındaki sürekliliğin kaynağında söz konusu her bir düşünürün, düşünüme ve öz-düşünüme dayanan bir katılımcı özne fikrini ve buna bağlı bir özgürleşme modelini önermesi yatar. Bununla birlikte bu filozoflar arasındaki teorik dönüşüm, katılımcı özne fikrinin benzer bir motiften hareketle farklı araçlarla önerilmesinde temellenir. “Eleştiri”, “özgürleştirici ilgi” ve “deneyim” kavramlarını bir arada düşünmemizi sağlayan unsur, söz konusu teorik süreklilik ve dönüşümdür.

6. SONUÇ

Bilgi ile ideoloji eleştirisi arasındaki ilişkiye yönelik soruşturma tarzlarının yirminci yüzyıl içindeki seyri, bize bu soruşturmanın yalnızca bilim teorisinde değil, aynı zamanda estetik ve özelden edebiyat teorilerinde de cisimleştiğini gösterir. Bu ilişkinin bilim teorisinin sınırlarını aşarak diğer alanlarda da belirgin hale gelmesinin altında kanımızca önemli bir politik fenomen yatmaktadır: bilgi ile ideoloji arasındaki ilişkinin özellikle bir anlatı formunda tezahür etmesi. Bu fenomen, belli felsefi geleneklerde, mevcut anlatı ve söyleme karşı eleştirel bir anlatı ve söylem geliştirme çabasını doğurmuştur. Bu doğrultuda özellikle Eleştirel Teori geleneğinin düşünce çizgisini takip eden çeşitli düşünürler tarih, bilgi, ilgi, dil ve iletişim gibi temaları merkeze alarak ideolojik olanın yarattığı krize yönelik birtakım politik çözümler geliştirmeye girişmişlerdir. Horkheimer, Habermas ve Benjamin'in çeşitli eserleri, bu girişimin yirminci yüzyıl içindeki görünümünü temsil eder. Dolayısıyla bu çalışmada özellikle “eleştiri”, “özgürleştirici ilgi” ve “deneyim” kavramlarını, izlediğimiz argüman çizgisinde söz konusu düşünürlerle ve onların belli eserleriyle sınırlandırmamız gereklilik arz etmiştir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde tartışmaya açtığımız “Geleneksel ve Eleştirel Teori”, temelde bilimci teorik kavrayışların doğalcı uzantılarına yönelik eleştirel bir okuma olarak yorumlanabilir. Bu bakımdan eser, makul bir şekilde bir “bilim teorisi” olarak tayin edilebilir. Bununla birlikte eser yine makul bir şekilde, tam da bilimci kavrayışın epistemolojik öncüllerinden türeyen doğalcı söylemin bir eleştirisi olması bakımından ideolojik düzlemde açığa çıkan anlatıya yönelik bir eleştiri kavramsallaştırması olarak da değerlendirilebilir. Nitekim çalışmanın ilk bölümünde özellikle vurguladığımız gibi, Horkheimer'in eleştirel teori önerisi bilim teorilerinin ve bu bilim teorilerinin epistemolojik öncüllerinin politik düzlemde ürettiği söyleme yönelik bir eleştiri olarak açığa çıkar. Dolayısıyla çalışmada ilk olarak özellikle

düşünümsel epistemoloji ve içkin eleştiri kapsamında beliren bu eleştiri kavramsallaştırmasını, politik boyutuyla okumaya yöneldik.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ilk bölümde Horkheimer aracılığıyla sunduğumuz ideoloji eleştirisini yeniden tartışmamız mümkün hale geldi. Bu doğrultuda bir yandan Horkheimer'in eleştiri kavrayışını merkeze aldığımız ilk bölümde vardığımız sonuçları Habermas'ın özgürleştirici ilgi önerisini merkeze aldığımız ikinci bölümle ilişkilendirmeye girişirken, diğer yandan özgürleştirici ilginin teorik olanın kapsamını genişletme noktasında sunduğu iletişimsel boyutun özgün işleyişine özel bir yer ayırdık. Böylece ideoloji eleştirisine yönelen iki teorik yaklaşımda hem bir sürekliliğin hem de bir dönüşümün izini sürmemiz gerekli görüldü. Bu sürekliliği her iki düşünürde belirginleşen düşünümsel epistemoloji ve içkin eleştiriden beslenen teorik yaklaşım oluştururken, söz konusu dönüşümü ise Habermas'ın teorik olanın kapsamına dil ve iletişimi dâhil etmesi sağlar. Dolayısıyla bu dönüşüm bize Horkheimer'in egemen söyleme bir eleştiri olarak yükselen ideoloji eleştirisini, egemen anlatı biçimlerindeki tezahürleri üzerinden yeniden düşünmemize imkân verdi. Çalışmanın Benjamin'e ayırdığımız üçüncü bölümü, bu imkâna, eş deyişle iletişim ve anlatı temaları üzerinden Habermas ile Benjamin arasındaki ilişkiyi gündeme getirmemize vesile oldu.

Habermas'ın özgürleştirici ilgi önerisinin temelinde yatan diyalojik modeli Benjamin'in çeşitli eserleriyle ilişkisinde okumaya yöneldiğimiz üçüncü bölümde, eleştirel bilim teorisinden alternatif anlatı biçimlerine uzanan eleştirel bir düşünce hattını açık kılmaya giriştik. Bu girişim, Benjamin'in tarih tasarımının ve hikâye anlatımı önerisinin iletişimsel boyutunu tartışmaya açmamız aracılığıyla şekillendi. Yürüttüğümüz tartışmanın devamında Habermas'ın iletişimsel teorisinin anlatı eleştirisine imkân veren boyutundan hareketle, Benjamin'in hikâye anlatımı önerisinin ideoloji eleştirisinin anlatı düzleminde özgün bir yorumunu verdiğine dair alternatif bir yorum geliştirdik. Bu yorum, Benjamin'in deneyim teorisini düşünüm teorisine ilişkilinde okumamızı sağlayan önemli bir bağlantıda temellendi. Dolayısıyla bu temeller bizi, Horkheimer, Habermas ve Benjamin arasında kurduğumuz ilişkiyi ideoloji eleştirisi, düşünüm, öz-düşünüm ve ilgi kavramları çerçevesinde daha belirgin kılmaya yöneltti. Bu çaba çalışmanın dördüncü bölümünde yürüttüğümüz tartışmada merkezileşti.

Seyrettiğimiz argümanı değerlendirmeye ve daha açık kılmaya yöneldiğimiz dördüncü bölümde “eleştiri”, “özgürleştirici ilgi” ve “deneyim” kavramları arasındaki ilişkiyi hangi bakımdan tesis ettiğimizi ve bu kavramların ele aldığımız çerçevedeki süreklilik ve dönüşüm ilişkisini tartıştık. Bu bağlamda özellikle ele aldığımız düşünürlere gönderimle tartıştığımız düşünüm, iletişim ve deneyim kavramlarını bir arada düşünmemizi sağlayan temel motifleri açığa çıkarmaya gayret ettik. Şimdi söz konusu kavramları ve temaları birbirleriyle ilişkilendirmeye yöneldiğimiz bu çalışmada ulaştığımız sonucu kısaca ifade etmemiz gerekli görünmektedir.

Günümüzde eleştirinin beslendiği kaynakların çeşitliliğini ve buna bağlı olarak teorik yaklaşımların vardığı farklı felsefi sonuçları dikkate aldığımızda, söz konusu kavramın çeşitlenen içeriğini aynı potada eritmek, teorik düzlemde indirgemeciliğe düşme riskini beraberinde getirir. Bununla birlikte günümüzde kendine özgü bir nitelik kazanan her bir eleştiri kavramsallaştırmasını kendinden menkul birer mevcudiyet olarak kavramak ise bu farklılığı/çeşitliliği birbiriyle ilişkilendirmemizi sağlayan temel motifleri göz ardı etmemize neden olabilir. İster bu gerilimi oluşturan ilk kutupta ister ikinci kutupta konumlanılsın, her iki durumda da fenomenlere ilişkin çeşitli eleştirel kavramsallaştırmalar arasında bir felsefi anlatı oluşturmak imkânsız hale gelir.

Bu çalışma boyunca, yukarıda sunduğumuz gerilimin iki kutbundan da sıyrılarak Horkheimer, Habermas ve Benjamin’in çeşitli eserleri arasındaki süreklilik ve dönüşümden yola çıkan eleştirel bir felsefi anlatı oluşturmayı amaçladık. İzlediğimiz amaç doğrultusunda, ele aldığımız her bir filozofun, teorik olanı farklı felsefi araçlarla kavramalarına rağmen, taşımış oldukları eleştirel motifler bakımından birbirlerine temas edebilecekleri sonucuna vardık. Çalışma boyunca izlediğimiz amacın ve çalışmada ulaştığımız sonucun, dilsel iletişimin bilinçli olarak çarpıtıldığı ve ideolojiden özgürleşmeye doğru açılabilir normatif boyuta ilişkin inancın gitgide azaldığı ya da bu boyutun basit bir yanılsama olarak addedildiği günümüzün egemen paradigmasında, alternatif bir okuma aracılığıyla “eleştiri”nin mahiyetini yeniden dikkate almamız noktasında bir hatırlatma unsuru olabileceği kanısındayız.

KAYNAKÇA

- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (2018). “Below the Asphalt Lies the Beach: Reflections on the legacy of the Frankfurt School,” <https://bostonreview.net/articles/seyla-benhabib-istanbul-frankfurt-reflections-legacy-critical-theory/> (Erişim Tarihi: 06. 06. 2022).
- Benjamin, W. (1998). “What is Epic Theatre? (First Version),” *Understanding Brecht* içinde. Çev. Anna Bostock. London ve New York: Verso.
- Benjamin, W. (1998). “What is Epic Theatre? (Second Version),” *Understanding Brecht* içinde. Çev. Anna Bostock. London ve New York: Verso.
- Benjamin, W. (2005). “Doctrine of Similar,” *Selected Writings Vol.2 Part 2 (1931-1934)* içinde. Çev. Michael Jennings. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith. Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2005). “On the Mimetic Faculty,” *Selected Writings Vol.2 Part 2 (1931-1934)* içinde. Çev. Michael Jennings. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith. Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2006). “The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov,” *Selected Writings Vol. 3 (1935-1938)* içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Howard Eiland ve Michael W. Jennings, Cambridge, Massachusetts ve London: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Benjamin W. (2006). "On the Concept of History," *Selected Writings Vol 4. (1938-1940)* içinde. Çev. Harry Zohn. Ed. Michael W. Jennings. Harvard University Press.
- Benjamin, W. (2011) "Epik Tiyatro Nedir? I," *Brecht'i Anlamak* içinde. Çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin. W. (2011). "Epik Tiyatro Nedir? II," *Brecht'i Anlamak* içinde. Çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2014). "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler," *Son Bakışta Aşk* içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2014). "Tarih Kavramı Üzerine," *Son Bakışta Aşk* içinde. Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. Haz. Nurdan Gürbilek. 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Brecht, B. (1993). *Tiyatro İçin Küçük Organon*. Çev. Ahmet Cemal. İstanbul: MitosBoyut Yayınları.
- Caygill, H. (2005). *Walter Benjamin: The colour of experience*. London and New York: Routledge.
- Celikates, R. (2019). "Critical Theory and the Unfinished Project of Mediating Theory and Practice," *The Routledge Companion to the Frankfurt School* içinde. Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer ve Axel Honneth. New York ve London: Routledge.
- Çıdam, V., Gülenç, K., Gürel, Ö. E. ve Savaşçın, Z. (2020). "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori," *Cogito 100: Eleştiri Zamanı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çörekçioğlu, H. (2004). *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*. (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Çörekçioğlu, H. (2012). "Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama," *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 2012 Bahar, sayı: 13, ss. 1-9.

- Çörekçioğlu, H. (2015). "The Problem of Contemporary Democracy and The Political Dimension of Kant's First Critique," *SOBİDER*. Sayı: 5, Aralık. (ss. 270-276). <http://dx.doi.org/10.16990/SOBIDER.145>
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınları.
- Deranty, J. P. (2009) *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden ve Boston: Brill.
- Eagleton, T. (1985). "Brecht and Rhetoric," *New Literary History*, Vol. 16, No: 3, On Writing History of Literature (Spring, 1985). (ss. 633-368). <https://doi.org/10.2307/468845>
- Eagleton, T. (2020). *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*. Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Sel Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006). "Transendental Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo," *Alman İdealizmi I* içinde. Çev. Yasemin Çına. Ed. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gandler, S. (2007). "Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?" *Cogito 52: Walter Benjamin*. Güz, 3. Baskı: Mart 2012. Çev. İtir Arda. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Geuss, R. (2018). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev. Ferda Keskin. 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gülenç, K. (2016). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gülenç, K. (2017). "Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın .Halleri," *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde. Der. M. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Gülenç, K. (2017). "Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları," *Cogito 89: Hermeneutik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Habermas, J. (1972). "Appendix: Knowledge and Human Interests: A General Perspective," *Knowledge and Human Interests* içinde. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1974). "Dogmatism, Reason and Decision: On Theory and Praxis in Our Scientific Civilization," *Theory and Practice* içinde. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1974). "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis," *Theory and Practice* içinde. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1979). "Consciousness-Raising or Redemptive Criticism – The Contemporaneity of Walter Benjamin," *New German Critique*. No. 17. Special Walter Benjamin Issue (Spring, 1979). (ss. 30-59). <https://doi.org/10.2307/488008>
- Habermas, J. (1997). "Ek: Bilgi ve İnsansal İlgiler: Bir Genel Çevren" *Bilgi ve İnsansal İlgiler* içinde. Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Habermas, J. (1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler*. Çev. Celal A. Kanat. İstanbul: Küyerel Yayınları.
- Habermas, J. (2003). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno," *Cogito 36: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*. Yaz, 3. Baskı, Mart 2005. Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Çev. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2019). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. 5. Baskı. İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hegel, G.W.F. (2021). "Kim Soyut Düşünüyor?" *Alman İdealizmi II: Hegel* içinde. Çev. Hakkı Hünler. Ed. Güçlü Ateşoğlu. 2. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Held, D. (2004). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Oxford: Polity Press.
- Heller, A. (1982). "Habermas and Marxism," *Habermas: Critical Debates* içinde. Ed. John B. Thompson ve David Held. London: The Macmillan Press.
- Honneth, A. (1991). "Habermas' Anthropology of Knowledge: The Theory of Knowledge-Constitutive Interests," *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* içinde. Çev. Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2017). "Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question," *European Journal of Philosophy*. Vol. 24, Issue 4. (ss. 908-920). <https://doi.org/10.1111/ejop.12321>.
- Horkheimer, M. (2002). "Notes on Science and the Crisis," *Critical Theory: Selected Essays* içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum.
- Horkheimer, M. (2002). "Postscript," *Critical Theory: Selected Essays* içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum.
- Horkheimer, M. (2002). "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory: Selected Essays* içinde. Çev. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum
- Horkheimer, M. (2005). "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (2005). "Ek," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (2005). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* içinde. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Höffe, O. (2010). *Kant's Critique of Pure Reason*. Studies in German Idealism Volume 10 Dordrecht, Heidelberg, London and New York: Springer. DOI 10.1007/978-90-481-2722-1
- Hyppolite, J. (2013). *Mantık ve Varoluş*. Çev. İsmail Yılmaz ve Celal Gürbüz. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Jaeggi, R. (2009). "Rethinking Ideology," *New Waves in Political Philosophy* içinde. Çev. Eva Engels. Ed. Boudewijn de Bruin ve Christopher F. Zurn. Hampshire: Palgrave Macmillan. DOI 10.1057/9780230234994
- Jaeggi, R. (2018). *Critique of Forms of Life*. Çev. Ciaran Cronin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006). "An Answer to the Question: What is Enlightenment?," *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* içinde. Çev. David L. Colclasure, ed. Pauline Kleingeld. New Haven: Yale University Press.
- Kant, I. (2020). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. 7. Baskı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*. Çev. U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus Yayınları.
- Marcuse, H. (2020). "Kültürün Olumlu Karakteri," *Olumsuzlamalar: Eleştirel Teori Denemeleri* içinde. Çev. Hatice Turan. Yayıma Hazırlayan: Kurtul Gülenç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, K. (2014). *Yahudi Sorunu*. Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu. Sorumlu Yönetmen: Muzaffer İlhan Erdost. 5. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2018). *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. 2. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.

McCarthy, T. (1985). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press.

McLellan, D. (2009) *İdeoloji*. Çev. Barış Yıldırım. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Orman, E. (2018). *Hegel'in Mutlak İdealizmi*. 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları

Rush, F. (2004). "Conceptual Foundations of Early Critical Theory," *The Cambridge Companion to Critical Theory* içinde, haz. Fred Rush. Cambridge: Cambridge University Press.

ÖZGEÇMİŞ

Lisans: Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 2011-2015.

Yüksek Lisans: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2020-2022.

Sempozyum Bildirisi

“Demokratik Bir Hukuk Düzenini Benjaminsci Sanat Bağlamında Düşünmek,” *Umut Vakfı/Hukukun Gençleri Sempozyum Dizisi-5*, Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi/Eskişehir, 27-28 Kasım 2014.

Yayımlanan Makale

“Bir İmkânlar Filozofu Olarak Nietzsche: Mevcut Politik Krize Alternatifler,” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2020, ss. 95-107.