



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMINI MODERN BİR
ÖZGÜRLEŞİM PARADİGMASI OLARAK OKUMAK**

DOKTORA TEZİ

Tayfun TORUN

BURSA 2016



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMINI MODERN BİR ÖZGÜRLEŞİM PARADİGMASI OLARAK OKUMAK

DOKTORA TEZİ

Tayfun TORUN

**Danışman
Prof. Dr. Işık EREN**

BURSA 2016

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 710743002 numaralı Tayfun Torun'un hazırladığı "İletişimsel Eylem Kuramını Modern Bir Özgürleşim Paradigması Olarak Okumak" konulu Doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, **26.10.2016** günü **14:00-15:00** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **başarılı** olduğuna **oybirliği** ile karar verilmiştir.

Üye
Prof. Dr. Işık Eren
Tez Danışmanı

Üye
Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

Üye
Prof. Dr. Besim F. Dellaloğlu

Üye
Prof. Dr. Nilgün Toker

Üye
Doç. Dr. Rıza Sam

Tarih

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İletişimsel Eylem Kuramını Modern Bir Özgürleşim Paradigması Olarak Okumak” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

28.09.2016

Adı Soyadı: Tayfun Torun

Öğrenci No: 710743002

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Doktora

Statüsü: Doktora Tezi

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Tayfun TORUN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : 188
Mezuniyet Tarihi : 26.10.2016
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Işık EREN

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMINI MODERN BİR ÖZGÜRLEŞİM PARADİGMASI OLARAK OKUMAK

Bu çalışma, Habermas'ın iletişimsele eylem kuramının bir özgürleşim paradigması olarak modern toplum açısından taşıdığı olanağı tartışmaktadır. Bu kuramda toplum, yaşam-dünyası ve sistem yapılarının birleşiminden meydana gelen iki seviyeli bir yapı olarak kavranır. Yaşam-dünyası, bireylerin anlaşmaya dayalı etkileşimlerinin gerçekleştiği alanın sınırlarını çizer. Dolayısıyla bu alan, iletişimsele rasyonaliteye dayanan iletişim eyleminin alanıdır. Buna karşın sistem, amaç-rasyonel eylemin etkinlik alanı olarak, ekonomi ve devletin yapısal unsurlarından meydana gelir. Habermas'a göre modern toplumların temel problemi sistemin yaşam-dünyasının alanına nüfuz ederek, onu sömürgeleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Modernitenin krizi bu bağlamda üstesinden gelinebilecek bir tarihsel-olgusal bir durumdur. Habermas'ın kuramı, bu bağlamda, özgürleşim problemini yaşam-dünyasının sistem yapıları karşısında güvence altına alacak kurumsal yapıların geliştirilmesi üzerinden okur. Dolayısıyla modernite projesi, modernitenin sonuna geldiğini iddia eden postmodern kuramların aksine, henüz tamamlanmamış ve kendi kaynaklarına dayanılarak yeniden yapılandırılabilir bir projedir.

Anahtar Sözcükler

İletişimsel Eylem, İletişimsel Rasyonalite, Etkileşim, Öznelerarasılık, Evrensel Pragmatik,
Modernite, Postmodernite, Kamusal Alan, Özgürleşim, Eleştirel Kuram

ABSTRACT

Name and Surname : Tayfun TORUN
University : UludağUniversity
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded : PhD
Page Number : 188
Degree Date :26.10.2016
Supervisor (s) : Prof. Dr. Işık EREN

READING THE THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION AS A MODERN EMANCIPATION PARADIGM:

This study discusses the possibility of Habermas' theory of communicative action as an emancipation paradigm for modern society. In this theory, society is conceived as a two level construction which consists of the synthesis of life-world and system. Life-world defines the sphere in which understanding-oriented interactions occur among individuals. Thus, this sphere is the realm of communicative action that depends on communicative rationality. As the realm of purposive-rational action, however, the system arises from the structural components of economy and state. According to Habermas, the main problem of modern societies stems from colonization of life-world through the system, penetrating into it. The crisis of modernity is, in this context, a historical-factual situation which can be overcome. Consequently Habermas' theory addresses the problem of emancipation as requiring that institutional structures that enables securing the life-world against the system to be developed. The Modernity project is, unlike postmodern theories which claim that modernity came to its end, is uncomplete and could be reconstructed on the basis of its own sources.

Key Words

Communicative Action, Communicative Rationality, Interaction, Intersubjectivity, Universal Pragmatics, Intersubjectivity, Modernity, Postmodernity, Public Sphere, Emancipation, Critical Theory

ÖNSÖZ

Doktora süreci gerçekten de uzun ve zorlu bir serüven. Bu serüvende benden desteğini, katkı ve yardımlarını esirgemeyen pek çok kişiye teşekkür borçluyum. Bu çalışmanın ortaya çıkması her bakımdan onlar olmaksızın düşünülemezdi. Her şeyden önce Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimimi geçirdiğim Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne çok şey borçlu olduğumu belirtmek isterim. Doktora tez jürime katılan, değerli okumaları, eleştirileri ve katkılarından dolayı hocalarım, başta danışmanım Prof. Dr. Işık Eren olmak üzere, Prof. Dr. Muhsin Yılmaz, Prof. Dr. Nilgün Toker, Prof. Dr. Besim F. Dellaloğlu, Doç. Dr. Rıza Sam'a minnettarım. Yrd. Doç. Dr. Elif Nuyan, Yrd. Doç. Dr. Ayşegül Çıvgın, Araş. Gör. Dr. Hayriye Güleç Pap ve aileme bu uzun süreçte hep yanımda oldukları için teşekkür ederim. Ayrıca özel bir teşekkürü Yannis Manolidis hakediyor. Maddi ve manevi desteği olmaksızın bu tezi bitiremezdim.

Bu tez çalışmasına öncelikle iki yıl önce kaybettiğimiz değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci danışmanlığında başladım. Akademik kariyerim boyunca benden desteğini hiç esirgemedi. Tezin bitimini göremese de, bu çalışma ile ona olan sözümlü bir nebze olsun yerine getirdiğim için mutluyum. Daha sonrasında tez çalışmamı Doç. Dr. Funda Günsoy danışmanlığında sürdürdüm. Bir danışman hoca olarak yol gösterdiği, bıkmadan usanmadan yazdıklarımı okuduğu ve en zorlandığım anlarda beni daima yüreklendirdiği için en özel teşekkürü ona borçluyum. Ayrıca benden dostluğunu ve arkadaşlığını esirgemediği için kendimi şanslı sayıyorum. Yurt dışı görevlendirmesi nedeniyle jürimde olamasa da, kendisinin desteğini hep yanımda hissettim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	10
GİRİŞ	11
BİRİNCİ BÖLÜM	21
BİREYİN ÖZGÜRLÜK KAYBI: WEBER VE BATI MARKSİZMİ	21
1. MODERNİTENİN KRİZİ OLARAK “ÖZGÜRLÜK KAYBI” NOSYONU	21
1.1. WEBER: RASYONELLEŞME OLARAK MODERNİTE	24
1.2. ELEŞTİREL KURAM’IN MODERNİTE YORUMU	33
1.2.1. Marksizmin Yeniden Yapılandırılması: Kuram-Praksis Bağı	38
1.2.2. Aydınlanmanın Diyalektiği ve Kültür Endüstrisi	44
1.3. HABERMAS VE ELEŞTİREL KURAM GELENEĞİ	55
1.3.1. Bir Modernite Yorumu Olarak <i>Kamusallığın Yapısal Dönüşümü</i>	58
2. İDEOLOJİ OLARAK TEKNİK VE BİLİM	69
İKİNCİ BÖLÜM.....	81
İLETİŞİMSSEL EYLEM KURAMI	81
1. BİLİNÇ FELSEFESİNDEN DİLİN PRAGMATİĞİNE GEÇİŞİN FELSEFİ TEMELLERİ	86
1.1. CHRISTIAN GAUSS-LECTURES: SUBJEKTİVİST VE OBJEKTİVİST YAKLAŞIMLARIN ELEŞTİRİSİ.....	87
1.2. “EVRENSEL PRAGMATİK NEDİR?” TOPLUMBİLİMLERİNDE BİR İLETİŞİM MODELİ ÖNERİSİ	115
2. BİLİNÇ FELSEFESİNDEN DİLİN PRAGMATİĞİNE GEÇİŞİN TOPLUMSAL TEMELLERİ.....	139
2.1. RASYONALİTE VE EYLEM	139
2.2. YAŞAM-DÜNYASI VE SİSTEM.....	145
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	149
MODERN DEMOKRATİK HUKUK DEVLETİ	149
1. TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE OLARAK MODERNLİK.....	150
2. MODERNLİĞİN FELSEFİ SÖYLEMİ	156
3. DELİBERATİF DEMOKRASİ	167
S O N U Ç	174
K A Y N A K L A R.....	180
ÖZGEÇMİŞ	187

KISALTMALAR

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü –KYD
Technik und Wissenschaft als Ideologie –TuW
Eine Art von Schadenabwicklung –EAS
Kleine Politische Schreften I-IV –KPS
Theorie des kommunikativen Handens Band I –TkH I
Theorie des kommunikativen Handens Band II –TkH II
Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns –VuE
Der philosophische Diskurs der Moderne –PDM
Doğalcılık ve Din Arasında –DDA
Faktizität und Geltung -FuG

GİRİŞ

“Bir gün gelecek ve güneş sadece akıllarından başka efendileri olmayan özgür insanlar üzerinde parlayacak”

Condorcet

Dünyanın pek çok yerinde devam etmekte olan savaşların, uluslararası bir sorun olarak karşımızda duran mülteci krizinin, terörün küresel bir boyut kazanmasının, çıkar çatışmalarının ve her yerde devam etmekte olan güç ve iktidar mücadelesinin mevcut dengeleri altüst ettiği bir dönemde yaşıyoruz. Kendisine her fırsatta hem ontolojik hem de epistemolojik bir üstünlük ve ayrıcalıklı bir yer atfedilen *akıl sahibi* varlık olarak insanın, adil, eşitlikçi, özgür ve yaşanılabilir bir dünya düzeni kurma yolunda –düşünce dünyasında katedilen onca yola rağmen– çok da başarılı olamadığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, Aydınlanma döneminden günümüze felsefi düşüncenin temelinde yer alan, *akla dayanarak* insanlık tarafından katedilmesi gereken yol ve ulaşılması gereken idealler ile mevcut realite arasındaki karşıtlık bizi akla duyulan güvenle ilgili yeniden düşünmeye çağırmaktadır. Nitekim aklın mevcut düzeni kendisine göre inşa edeceğimiz bir ölçüt olarak kullanıldığı yerde, akıldan anlaşılan şeyin kendisi sorgulanmak durumundadır.

Felsefe tarihinde akla yapılan vurgunun doruk noktası kuşkusuz ifadesini Aydınlanma döneminde bulur. Aydınlanmanın bir hareket olarak amacı,

insanları, esasta ‘kötü’, bu nitelikle ‘köleleştirici’ olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla da bunları üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan ‘eski düzen’den kurtararak, yine esasta ‘iyi’ ve ‘özgürleştirici’ olduğu çekincesiz kabul edilen ‘aklın düzeni’ne sokmaktır.¹

Akla yapılan vurguya istinaden bu dönem, bir “Akıl Çağı” olarak adlandırılır.² Aydınlanmanın akla ilişkin vurgusu, bu dönemin mimarlarından biri olarak sıklıkla kendisine referansta bulunulan Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt” (1784) adlı metninde şöyle ele alınır:

¹ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, Ankara, İletişim Yay., 1997, ss. 13-14.

² Çiğdem, a.g.e., s. 14.

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu* ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!* Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır.³

Burada Kant özellikle insanın kendi aklını kullanması konusunda göstermesi gereken *iradi tavıra* gönderimde bulunurken, insanın kendi kaderini kendi ellerine alması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bireysel ideale bağlı olarak, toplumun da bir bütün olarak akıl temelinde yeniden inşa edilmesi Aydınlanmanın ütopyasını meydana getirir. *Eleştiri* nosyonu da aklını kendi iradesiyle kullanabilen kişilerle ilgisinde, bu ütopyaya giden yolda en önemli araçtır.⁴ Ancak eleştiri yoluyla bireylerin hem kendilerinde bir olanak olarak bulunan aklı kullanabilmelerinin hem de toplumu akıl yoluyla inşa edebilmelerinin önü açılabilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Birinci Basım İçin Önsöz” kısmında eleştirinin önemi şu sözlerle dile getirilir:

Çağımız özellikle, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda olduğu, bir eleştiri çağıdır. Din kutsallığına yasalar da görkemliliklerine dayanarak kendilerini, çoğu kez, bu eleştiriden sıyrıp kurtarmak istiyorlar. Ama böylece kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırıyorlar ve aklın, ancak kendisinin özgür ve herkese açık, sınamasından geçenler için kabul ettiği o katıksız saygıya hak kazanamıyorlar.⁵

Dolayısıyla Aydınlanma dönemi, hakikatin verili olduğu anlayışına karşıt bir şekilde, her şeyin aklın eleştiri süzgecinden geçirilerek bulunabileceği düşüncesinde temellenir.⁶ Kant, aklı temel alan bireysel ve toplumsal gelişmenin henüz tamamlanmamış olduğunun altını çizerek, bunun bir süreç olduğunu ve Aydınlanmış bir çağda değil, Aydınlanma çağında yaşadığımızı dile getirir. Buraya kadar söylediklerimiz, Aydınlanma düşüncesinin özüne ya da *ethosuna* gönderimde bulunur. Akıl ve eleştiri bağlamında Aydınlanma düşüncesinin taşıdığı önem, bu geleneği bir yandan eleştirirken hakkını teslim etmekten de geri durmayan Foucault'nun söz konusu *ethosa* ilişkin düşüncelerinde bulunabilir. Ona göre, Aydınlanmanın *ethosu* ile dogmaları arasında bir ayrım yapılmak durumundadır. Bu haliyle, “bizi Aydınlanma'ya

³ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784), *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 213.

⁴ Taşkner Ketenci, “Eleştiri ve Aydınlanma”, *I. Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Vadi Yay., 2006, s. 466.

⁵ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi: Birinci Basım İçin Önsöz (1781)*, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 47.

⁶ Ketenci, a.g.m., s. 467. Ortaçağın temel kabullerinden biri olan “hakikatin Tanrı tarafından insana verili olduğu” anlayışının reddi, 17. Yüzyıl'da Kartezyen felsefeye değin geri götürülebilir.

bağlayabilen düşünüş tarzı, doktrinal öğelere sadakat değil, fakat daha ziyade bir tutumun –yani, tarihsel çağımızın sürekli bir eleştirisi diye betimlenebilen felsefi bir *ethosun*– sürekli canlı tutulmasıdır.”⁷

Şimdi sorulması gereken, akıl ve eleştiri nosyonu üzerine inşa edilen söz konusu Aydınlanma süreci ile bugün karşı karşıya olduğumuz problemleri birlikte nasıl anlayabileceğimiz sorusudur. Aydınlanma döneminin akıl, doğruluk, adalet, eşitlik, özgürlük, ilerleme gibi ideallerinin gerçekleşmemiş olmasını neye bağlayabiliriz? Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Kuram geleneğinin Aydınlanma eleştirisi bu konuda oldukça yol göstericidir. Eleştirel Kuram’ın Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi düşünürlerinin perspektifinde ideal olan ile reel olan arasındaki karşıtlığın kaynağında, Aydınlanmanın akla ve eleştiriye verdiği önemin değil, akıldan anlaşılan şeyin yanlış kavramsallaştırılmasına bağlı olarak Aydınlanmanın kaynağından kopartılması ve yanlış bir seyir izlemesi yer almaktadır: *ethos* anlamlıdır, ancak bu *ethos*tan sapılmıştır. Bu düşünceye istinaden Horkheimer, “Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuştur.”⁸ diye yazar. Bu çerçevede *Aydınlanmanın Diyalektiği* Horkheimer ve Adorno’nun, bir yandan Batıya özgü akıl geleneğinin kapsamlı bir incelemesini yaparken, diğer yandan insanlığın daha insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni türden bir barbarlığa battığını sorduğu yerdir.⁹

Mit ve gizemli güçlerin insanlar üzerinde bilinmeyenden duyulan korku aracılığıyla yarattığı baskı ve tahakküme karşı Aydınlanma, bu güçleri bilginin açıklığında ifşa etmeyi ve dünyayı gizemsizleştirmeyi amaçlar. Ancak bu gizemsizleştirme süreci, Aydınlanmanın mite geri dönmesiyle sonuçlanır. O, yeni bir akıl miti yaratır. Onların terminolojisinde problem, akıldan anlaşılan şeyin araçsal akla indirgenmesinden kaynaklanır. Bu düşünörlere göre mevcut yanlışlıkların kökeninde sentezleyici bir yeti olarak *Vernunft* (akıl)un, *Verstand* (anlama yetisi-aracsal akıl) lehine gözden çıkarılması yer almaktadır. Dış dünyanın kontrol altına alınması ve öznenin bitmek tükenmek bilmeyen isteklerinin yalnızca bir aracı durumuna getirilmesi ile başlayan sürecin, aynı zamanda toplumsal ilişkileri –öznenin öteki ile olan

⁷ Foucault’dan akt. Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 2005, s. 29.

⁸ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul, Metis Yay., 2. Basım, 1990, s. 69.

⁹ David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, 1980, s. 148.

ilişkilerini de belirler hale gelmesi modern dönemin en büyük patolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, dış dünyanın yalnızca üzerinde hakimiyet kurulacak ve belirli geçici amaçların nesnesi haline getirilebilecek bir şey olarak görülmesi tahakkümün bir yönüne işaret ederken, öznenin toplumsal ilişkilerinde öteki özneleri bir araç konumuna indirgemesi diğer yönüne tekabül eder.

Bu düşünürlere göre, tarihte bir ilerleme olduğunu söylemek tam anlamıyla bir yanılgıdan ibarettir. Bu yeni akıl miti, modern bilim ve teknoloji aracılığıyla, bütün gizlerinden çözülmüş ve hakimiyet altına alınmış bir dünyada tarihin akışını bir ilerleme idesiyle kutsar. Ancak,

Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Adorno milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle ‘vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı’ sonucuna varır. Ona göre yalnızca ‘sapandan mega-bombalara giden’ bir tarih söz konusudur. Eğer tarihte içkin bir ilerleme ilkesi varsa, bu zorunlu olarak ‘cehenneme doğru bir ilerleme’dir.¹⁰

Araçsal aklın yüceltilmesi, her şeyin belirli bir tarihsel anda araç konumuna indirgenebilmesine istinaden, anlamın ve değerın göz ardı edilmesine yol açar. Hiçbir şeyin kendisinde taşıdığı anlam ve değerin hesaba katılmadığı yerde bilim ve teknik alanında ortaya konanların da yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi yeni türden bir barbarlığa götürmesi de şaşırtıcı değildir. Günümüzde devam etmekte olan savaşların bilimsel ve teknolojik yıkım araçlarının gövde gösterisine dönüşmesi, insanın kendi ürettiklerinin nesnesi durumuna geldiğinin apaçık göstergesidir.

Aydınlanmanın Diyalektiği, bu sürecin toplumsal ilişkiler alanında bulduğu karşılığı ise “kültür endüstrisi” başlığı altında ele alır. Kültür artık insanların kendilerini gerçekleştireceği bir değerler alanı değil, egemenlik ilişkileri tarafından biçimlendirilen bir manipölasyon alanını temsil eder. Bu haliyle bireyler, kapitalizmin devamını olanaklı kılan endüstriyel araçlarla donatılmış bir kültür alanında, özgürlüklerinden yoksun bırakıldıklarından habersiz, mevcut tahakküm sisteminin talepleri doğrultusunda yönlendirilen şeylerden ibarettir. Horkheimer ve Adorno, en nihayetinde, insanların Aydınlanmanın ideallerine ulaşmalarının neredeyse imkansız olduğu (otantik sanatın yalnızca ayrıcalıklı bireyler için sunduğu bilinç düzeyinde bir Aydınlanma bir kenara bırakılırsa) bir noktaya ulaşırlar. Nitekim onların kötümser yorumları,

¹⁰ Taşkıner Ketenci, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi Ve Kant Etiği*, Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004, ss. 20-21.

kendilerinden sonra gelen pek çok postmodern düşünürün Aydınlanma konusundaki yorumları üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

Bu kötümser yorumların açtığı yolda, Aydınlanmanın akıl, özne, eşitlik, adalet, özgürlük, ilerleme gibi kavramlarının ya da üst-anlatılarının inandırıcılıklarını kaybettiğini, mevcut dünyayı algılamak ve yorumlamakta kullanılamayacağını dile getiren pek çok düşünür, kendilerini modern olanla bir karşıtlık içerisinde tanımlayan postmodern bir konuma yerleştirmeyi tercih eder. Postmodern, Lyotard'ın ünlü *Postmodern Durum* adlı eserinde modern olanla karşıtlık içerisinde şöyle tanımlanır:

Modern terimini, kendisini tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, akıl sahibi ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratılması gibi, açıkça birtakım üst anlatılara başvuran bir meta-söyleme referansla meşrulaştıran herhangi bir bilimi adlandırmak için kullanacağım. ... *Postmoderni*, ise üst-anlatılara inanmazlık olarak tanımlıyorum.¹¹

Her ne kadar Lyotard “postmodernizm” kavramını tercih etmiyor olsa da, genel olarak postmodernizm, her türlü üst-anlatının yeni bir baskı ve tahakküm formuna gönderimde bulunduğu işaret etmekle, modern olan karşısında alınan bir tavır olarak yorumlanmak durumundadır. Postmodernizmin üst-anlatılara karşı oluşu Eagleton'un şu ifadelerinde daha çarpıcı bir şekilde dile gelir:

Postmodernizm, bu tür ‘üst-anlatılar’ın ölümünün habercisidir. Bu ‘üst-anlatılar’ın gizli terörist işlevi, ‘evrensel’ bir insan tarihi yanılmasını temellendirmek ve meşrulaştırmaktır postmodernizme göre. Şimdi artık, manipülasyona dönük aklı ve bütünsellik (totality) fetişi ile bu modernlik karabasanından uyanma sürecindeyizdir. İçine uyandığımız yeni ortam, bütünleme ve kendini meşrulaştırma yolundaki nostaljik dürtüden kurtulmuş postmodern dünyanın, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının o heterojen yelpazesinin, ferah çoğulculuğudur. Bilim ve felsefe, o şaşalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçak gönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farklı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmelidirler.¹²

Elbette modern-postmodern tartışması olağanüstü geniş bir literatüre atıfta bulunur. Bu literatür oldukça karmaşık bir düşünceler çoğulluğunu ihtiva etmesi ölçüsünde de heterojen bir karaktere sahiptir. Örneğin postmodernlerin iddia ettiği gibi, modernitenin sonunun geldiği ve postmodern bir çağda yaşadığımızı reddederek, postmoderni yalnızca modernite içerisinde bir evre ya da onun radikalleşmesi olarak tanımlayan A. Giddens gibi düşünürlerin yanı sıra, postmodernitenin tarihsel bir dönem olarak kavranmasının iyi bir tercih olmayacağını, zira tarihsel dönemlere ayırarak incelemenin

¹¹ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi, England, Manchester Uni. Press, 1984, ss. xxiii-xxiv.

¹² Eagleton'dan akt. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran), İstanbul, Metis Yay., İkinci Basım, 1996, s. 22.

hala modern bir yaklaşım tarzı olduğunu savunan Lyotard gibi düşünürler de mevcuttur.¹³ Modern-postmodern tartışmasına tezin ilerleyen bölümlerinde ayrı bir başlık açılacak ve iki alternatiften birini seçmek durumunda olup olmadığımız üzerine bir tartışmaya yer verilecek olmakla birlikte, bizi burada ilgilendirenin postmodernizmin, ana hatları itibarıyla, bir *ölçüt problemine* yol açtığıdır. Postmodernizm, mevcut dünyayı anlamlandırmak için kullandığımız söylemler çoğulluğu içerisinde, birini diğerinden daha doğru ya da daha yanlış, daha iyi ya da daha kötü, daha çok ya da daha az tercih edilebilir kılacak “evrensel ve değişmez” herhangi bir ölçütün (ya da bir üst-anlatının) olmadığı düşüncesi üzerinde yükselir. Evrensel ve değişmez hiçbir değerlendirme ölçütünün olmadığı yerde, postmodern filozoflara göre, Aydınlanmanın vaatlerinin gerçekleşmesini beklemek anlamsızdır. Düzen imkansızdır.

Bu çalışma, gerek Eleştirel Kuram’ın yukarıda adı geçen birinci kuşak düşünürlerinin gerekse Aydınlanma karşıtı olan postmodernlerin büyük bir yanlış içinde olduklarını göstermek adına, Aydınlanma ve modernitenin savunusunu yapan Jürgen Habermas üzerinedir. Eleştirel Kuram geleneğinin ikinci kuşak düşünürlerinden Habermas, yazıları toplum kuramından politik kurama, estetik, epistemoloji ve dil felsefesinden din felsefesine uzanan, yirminci ve yirmi birinci yüzyılın en önemli entelektüellerinden biridir. Habermas’ın Eleştirel Kuram’ın geleneksel kuşağından devrıldığı problemleri kavrayışı ve bu problemlere sunduğu yaratıcı çözüm önerileri söz konusu geniş entelektüel vizyonunun ürünüdür.

Habermas, her şeyden önce, mevcut problemlerin çözümünde akıldan başka başvurulacak merci olmadığını altını çizmektedir. Hocalarının *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Marquis de Sade ve Nietzsche gibi kara burjuva yazarlarının izinden giderek Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne hiçbir şekilde umut bağlanamayacağı fikrine ulaşmaları düşüncesine itiraz ederken¹⁴, moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak olumlar. Bu eserde, Horkheimer ve Adorno tarafından öne sürülen araçsal aklın tahakkümü tezinin kendi sınırlarını fazlasıyla aştığını ileri süren Habermas’a göre, “aklın, yakın dönem ürünlerine kadar (modern bilim, evrensel adalet ve ahlak görüşleri,

¹³ Özgür Soysal, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, Ege Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2011, ss. 5-6.

¹⁴ Jürgen Habermas, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, (Çev. Bülent O. Doğan), *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe*, Sayı 38, İstanbul, Yky, 2003, s. 85.

özerk sanat) araçsal rasyonelliğin söylemlerinin buyruğunda olduğunu”¹⁵ iddia etmek mümkün değildir. Onları, Weber’in değer alanlarının ayrışması tezini dikkate almamakla eleştiren Habermas, farklılaşan değer alanlarında sorunların kendi mantıkları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve tüm geçerlilik sorunlarının araçsal rasyonelliğin ufkuna mahkum edilemeyeceğinin altını çizer.¹⁶ Habermas burada açıkça kültürel modernitenin (yani modernitenin politik boyutunun) akılsal içeriğine haksızlık edildiğini ileri sürerken, burada gördüğü olumlu içeriği şöyle özetler:

Bunu söylerken, bilimleri ve hatta bilimlerin özdüşünüm süreçlerini, teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın *ötesine* götüren özgül kurumsal dinamikten söz ediyorum; bunun ötesinde, (her ne kadar çarpık ve eksikli bir biçimde de olsa) anayasaya dayanan hükümetin kurumlara, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine *de* katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ediyorum; ve nihayet, erekli etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan özneliliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin-avangard sanat eserlerinde sunulan, sanat eleştirisinin söylemlerinde açıkça ifade edilen ve bireyin kendini gerçekleştirme için ihtiyaç duyduğu değerler silsilesinin yenilikçi bir biçimde zenginleştirilmesiyle *belli bir ölçüde* aydınlatıcı bir etkiye (ya da en azından öğretici olmanın tersi bir etkiye) ulaşmayı başaran deneyimlerin –üretkenliğinden ve patlayıcı gücünden söz ediyorum.¹⁷

Dolayısıyla o, bilimin kurumsallaşmış yapısından, mevcut toplumun demokratik organizasyonundan ve bu organizasyona bağlı olarak bireyin akla dayalı irade oluşumundan yana tavır almaktadır. Habermas’a göre, aklın eleştirel potansiyelinin araçsal aklın tahakkümü altında büsbütün ortadan kalktığını söyledikleri anda Horkheimer ve Adorno ironik bir şekilde tam da tükendiğini iddia ettikleri aklın eleştirel gücünden yararlanırlar ve aslında modernitenin kendi içinde taşıdığı olanağı görmek bakımından bu çelişkinin tespiti hayati bir önem arz etmektedir.¹⁸

Bu tezin temel amacı, Habermas’ın olgunluk döneminde iletişimsel rasyonalite üzerine inşa ettiği *İletişimsel Eylem Kuramı*’nın modern bir özgürleşim paradigması olarak önemini göstermektir. Habermas bu çalışmasıyla açıkça normatif temellere dayanan eleştirel bir toplum kuramının olanaklılığına işaret ederken, Eleştirel Kuram’ın geleneksel kuşağının araçsal akla ve bu temelden hareketle her şeye yönelik yıkıcı eleştirisinin, bizzat eleştirel bir toplum kuramının imkanını ortadan kaldırdığının altını çizer. Elimizde neyin iyi, neyin doğru ya da ahlaki olduğunu değerlendirmede normatif

¹⁵ Habermas, a.g.e., s. 89.

¹⁶ Habermas, a.g.e., s. 91.

¹⁷ Habermas, a.g.e., s. 92.

¹⁸ Habermas, a.g.e., ss. 97-98.

bir ölçüt olmaması halinde, Habermas’a göre, eleştirel bir toplum kuramının, daha adil, daha özgür ve insanın olanaklarını gerçekleştirebileceği bir topluma dair söyleyeceği bir sözü de olamaz. Bu normatif temel, ancak öznelarası anlaşmanın imkanı sunması bakımından dilin doğasında bulunabilir. Öznelarası anlaşmaya varmanın evrensel temellerini gösterme teşebbüsü Habermas’ın kuramının merkezinde yer alır. Habermas’a göre, öznelarası anlaşmaya varma imkanı, toplumsal yeniden insanın başlangıç temelini oluşturması bakımından hayati bir öneme sahiptir.

Eleştirel bir toplum felsefesinin normatif temellerini dilbilimsel analizler üzerinden yeniden inşa eden düşünür, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda toplumu – Marks’ın izinden giderek, iki aşamalı ya da iki katmanlı bir yapı olarak kavramayı önerir: “yaşam-dünyası” ve “sistem”. Yaşam-dünyası, anlaşma yönelimli etkileşimlere gönderimde bulunan iletişim eyleminin koordine ettiği bir alan iken; sistem, para ve güç ilişkilerinin amaç-rasyonel eylemler üzerinden koordine edildiği alandır. Buna göre, Habermas, modernitenin problemlerinin kaynağında birincisinin ikincisi tarafından sömürgeleştirilmesinin yer aldığını öne sürer. Anlaşma yönelimli etkileşimler üzerinden işleyen bir alanın, giderek artan ölçüde sistemik unsurların zorunluluklarına tabi kılınması modernitenin krizidir. Dolayısıyla bu çalışmada, modernitenin krizi olarak sömürgeleştirme tezi ve iletişimsel eylem kuramının bu krizi aşma yönünde bize sunduğu olanak tartışılmaktadır.

Bu çalışma Habermas’ın 1970 sonrası yazılarını merkeze alırken, doruk noktasını *Bilgi ve İnsani İlgiler/Çıkarlar* eserinin temsil ettiği, Habermas tarafından daha sonra terk edilen ilk dönem düşünceleri dışarıda bırakılmaktadır. Pek çok Habermas yorumcusunun da ifade ettiği üzere, onun düşüncelerinde kariyerinin başlangıcından beri ele alınan bazı değişmez temaların ve hatta düşünsel çizgisinde göz ardı edilemez bir tutarlılığın bulunduğu söylenebilir. Bu görüşe katılıyor olmakla birlikte, burada ilk dönem düşüncelerine, iletişimsel eylem kuramına yaptığı katkılar doğrultusunda değinilecektir.

Tezin birinci bölümünde, Habermas’ın kendi düşüncelerini inşa ederken hesaplaştığı Max Weber ve Eleştirel Kuram’ın birinci kuşak düşünürlerinin görüşleri ve de onun ilk büyük yapıtı olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, modernitenin krizi perspektifinden ele alınacaktır. Bu bölümde ilk olarak, Batıya özgü formel/araçsal rasyonelleşme süreçlerinin bireyi özgürlüğünden yoksun bırakan koşulları yaratmasını

modernitenin krizi olarak adlandıran Weber'in görüşleri, hem Eleştirel Kuram'ın geleneksel kuşağının hem de Habermas'ın düşüncelerinin ardalanı olarak okunacaktır. Daha sonra, modernitenin krizini kapitalizmin bir sonucu olarak gören Eleştirel Kuram'ın geleneksel kuşağının 1930'larda çözümün Marksist felsefenin öz kaynaklarından türetilebileceğine olan inancından vazgeçerek, araçsal aklın eleştirisine saplanıp bu krizin aşılamayacağına yönelik pesimist bir tavra sürüklendikleri ve Weber'in izinden gittikleri gösterilecektir. Her iki yaklaşımda, son çözümlemede bireyi özgürlüğünden yoksun bırakan koşulların bir tasvirini yapmaktan öteye gidemez. Kendisinden önce gelen bu düşünürleri, formel ya da araçsal aklın her şeye tahakküm etmesi şeklinde ele aldıkları söz konusu probleme bir çözüm önerisi getirememekle eleştiren Habermas'ın, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eseri bu krize ilk çözüm bulma teşebbüsü olarak, birinci bölümde detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu eser, onun selefini ilk aştığı yer olmasının ötesinde, olgunluk döneminde geliştirdiği kuramın da temel kavramı olan "iletişim" nosyonuna yapılan ilk ve en önemli göndermeyi ihtiva etmektedir. Kamusal alanın bireyin özgürlüğü açısından taşıdığı potansiyel, onun "tahakkümden bağımsız iletişim"ın gerçekleşebileceği yer olmasından meydana gelir. Bu tema, bu nedenle, olgunluk dönemi düşüncelerinin de ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır.

Birinci bölümün son kısmında Habermas'ın felsefesinin bütünü anlaşılmaması bakımından kritik bir öneme sahip olduğunu düşündüğüm, "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı bir alt başlık bulunmaktadır. Habermas'ın "Technik und Wissenschaft als Ideologie" [İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim], "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt" [Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası], adlı metinlerine odaklanılarak kaleme alınan bu kısım, onun sömürgeleştirme tezini ilk olarak teknokratikleşme teması altında ele aldığını gösterirken, diğer yandan bu durum karşısında Habermas'ın geliştirdiği ilk alternatife odaklanır.

Tezin ana eksenini oluşturan ikinci bölümde, iletişimin bireye bir çıkış noktası sağlayabileceğini daha ilk eserinde fark eden Habermas'ın bu nosyonu felsefi anlamda nasıl temellendirdiği ele alınacaktır. İletişim eylemi, dilin telosu olarak kabul edilmek durumunda olan "anlaşmaya varmaya yönelik" eylemdir. Bu eylem içerisindeki bir fail, bir başkasıyla dünya içerisindeki bir şey hakkında anlaşmaya varmaya çalışır. Dolayısıyla toplumsal yaşam-dünyasını tam da bu anlaşma ya da uzlaşmalar üzerinden

yürütürüz. Onun kuramının can alıcı noktası, herhangi bir iletişim sürecinde tarafların ortak bir anlaşmaya ya da uzlaşmaya varabilmelerinin olanaklı olduğu ve bu olanağın evrensel ve zorunlu koşullarının gösterilebileceği iddiasında yatmaktadır. Habermas bu iddiasını özellikle “Christian-Gauss Lectures (1970/71)” [Christian-Gauss Dersleri] ve “Was heisst Universalpragmatik? (1976)” [Evrensel Pragmatik Nedir?] adlı metinleri başta olmak üzere, genel olarak *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [İletişimsel Eylem Kuramı İçin Ön Çalışmalar ve Ekler] adlı eserinde detaylı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Bu nedenle ikinci bölümün ilk kısmı, onun dil felsefesi konusundaki araştırmalarına ayrılacaktır. İkinci kısımda ise, bu felsefi temeller üzerine inşa ettiği toplum kuramı ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Burada Habermas’ın farklı akıl türleri ve bunlara istinaden ortaya çıkan farklı eylem türlerine dair açıklamalarının ardından, modernitenin krizi olarak tespit ettiği, yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesine getirdiği çözüm ele alınacaktır.

Tezin üçüncü bölümü Habermas’ın modernlikle ilgili düşüncelerini *Modernliğin Felsefi Söylemi* adlı eserinde hesaplaştığı bir dizi önemli düşünüre gönderme yaparak tartışmayı amaçlamaktadır. Bu kısım, moderniteyi “tamamlanmamış bir proje” olarak değerlendiren Habermas’ın postmodern düşünürlerle olan tartışmalarını odaklanmaktadır. Modernite projesi kuşkusuz Habermas’ın terminolojisinde, birey adına talep edilen özgürlüğün toplumsal koşullara bağlı olduğunun bilinciyle, aynı zamanda devletin demokratik organizasyonuna dair bir ideali dile getirir. Habermas’a göre, yaşam-dünyasının sistem (yani para ve güç ilişkileri) tarafından sömürgeleştirilmesi, bireyin içinde bulunduğu bir realitedir ve tek çözüm yolu, sistemin demokratik hukuk devleti içinde ehlileştirilmesinden geçmektedir. İşte tezin son kısmı, Habermas’ın deliberatif demokrasi modelini, “kamusal alan”, “sivil toplum örgütleri” ve “parlamento” kavramları üzerinden bir çözüm önerisi olarak sunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİREYİN ÖZGÜRLÜK KAYBI: WEBER VE BATI MARKSİZMİ

1. MODERNİTENİN KRİZİ OLARAK “ÖZGÜRLÜK KAYBI” NOSYONU

Modernite üzerine söz söylemek isteyen birinin Weber’e atıfta bulunması neredeyse kaçınılmazdır. Nitekim Weber tarafından 20. Yüzyılın başında ortaya konan modernite kritiği pek çok düşünür üzerinde olumlu ya da olumsuz bir etkiye sahiptir. Bu etkinin en çarpıcı örneklerinden birini, hem Batı Marksizmi geleneğine dahil edilen Eleştirel Kuram’ın birinci kuşak filozoflarının (Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi) hem de Eleştirel Kuram’ın yeniden yapılandırılması bağlamında ikinci kuşağın önde gelen ismi Jürgen Habermas’ın düşünceleri oluşturur. Bu düşünürlerin temel sorunsalını oluşturan her türlü tahakküm formundan bağımsız olma anlamında “özgürleşim” düşüncesi, Weber’in rasyonelleşme olarak modernite düşüncesinin etkisi altındadır.¹⁹ Başka bir ifadeyle amacı, bireylerin hem içsel (bilinç ve iç doğa anlamında) hem de dışsal anlamda (dış dünya/doğa ve toplum anlamında) her türlü baskı ve zorlamadan bağımsız bir şekilde varolabilecekleri toplumsal bir düzenin olanaklılığını ele alıp araştırmak olan bu düşünürlerin görüşleri, Weber’in “rasyonelleşme” olarak modernite yorumu dikkate alındığında daha açık ve anlaşılır hale gelir. Öyle ki Benhabib’in, Horkheimer, Adorno ve Marcuse’nin rasyonelleşme kavrayışlarını özetlemek için kullandığı şu cümleler aynı zamanda Weber’i anlatıyor gibidir:

¹⁹ En genel anlamıyla “tahakkümden özgürleşim”, Eleştirel Kuram geleneği için, 20. Yüzyıl’da bireyi bütün kendini gerçekleştirme olanaklarından yoksun bırakan, hem kendisine ve ötekine hem de doğaya karşı yabancılaştıran, en nihayetinde mevcut sistemin öznesi değil nesnesi haline getiren kapitalist toplumsal sistemin koşullarının tersine çevrilmesini ifade etmektedir. Weber’in toplumsal rasyonelleşme olarak modernite *sürecini*, bireyin özgürleşim kaybı ile sonuçlanan bir *süreç* olarak değerlendirmesi, Eleştirel Kuram’ı önceler. Ayrıca Eleştirel Kuram geleneğinin kapitalizm yorumuyla ilgili bkz. D. Held, *Introduction Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, 1980, ss. 41-42.

Rasyonelleşme ile bu düşünürler tam olarak şu olguları kastetmektedir: “Fabrika, ordu, bürokrasi, okul ve kültür endüstrisi gibi kurumlar tarafından geliştirilen, daima etkili ve sonuç verici örgütsel teknikler vasıtasıyla toplumsal yaşamın bütün alanlarına yayılan yönetsel ve siyasal tahakküm. Bu, sadece dışsal doğanın tahakkümünü sağlamak amacıyla bilim ve doğanın kullanılması ile değil, aynı zamanda insanlararası ilişkilerin denetimi ve içsel doğanın yönlendirilmesi için uygulamaya dökülmesiyle ilgilidir.”²⁰

Eleştirel Kuram’ın birinci kuşak düşünürleri kariyerlerinin başında Weber’in rasyonelleşme süreci olarak teşhis ettiği bu modern tahakküm düzeninin irrasyonelliğinin gösterilebileceği ve modern bireyin bilinç düzeyinde aydınlatılarak bu irrasyonel düzenden özgürleşebileceğine inanırken, özellikle 1940’lı yıllarda Weberci pesimizme umutsuz bir şekilde teslim olur. Eleştirel Kuram’ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Akıl Tutulması*, *Tek Boyutlu İnsan*, *Minima Morali* gibi en önemli eserleri, modernitenin demir kafesinden çıkış olmadığına yönelik Weberci tezi bir kez daha ilan eder gibidir. Bu bağlamda, Eleştirel Kuram’ın, bilinç düzeyinde aydınlatılabilecek ve kendinde bir özgürleşimi gerçekleştirebilecek birey düşüncesinden feragat etmesi anlamında “Batı Marksizmi” geleneği içerisinde konumlandırılması da tesadüf değildir.²¹

Bununla birlikte Eleştirel Kuram geleneğinin devamında Habermas’ın Weber’e yönelik ilgisi selefine kıyasla çok daha karmaşık ve eleştirel bir niteliğe sahiptir. Entelektüel serüveni boyunca Aydınlanmanın ve modernitenin kazanımlarından vazgeçmemek konusunda ısrar eden Habermas, modernliği bitmemiş bir proje olarak değerlendirirken, problemleri yönlerini teşhis ve kabul etme konusunda da çekimser davranmaz. Pies’in deyişiyle, Habermas modernleşmeyi *her şeye rağmen*

²⁰ Seyla Benhabib, “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları”, (Çev. Salih Akkanat), *Frankfurt Okulu* (Ed. Emre Bağçe), İstanbul, Doğu-Batı Yay., Ocak, 2006, s. 87.

²¹ Batı Marksizmi kuşkusuz Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Kuram geleneği ile sınırlandırılmaz. Ancak bizi burada ilgilendiren Eleştirel Teori’nin birinci kuşağının teorik olanı praksis alanında gerçekleştirecek olan “özne” nosyonundan özellikle 1940’tan sonra neredeyse tümüyle vazgeçmesi üzerinden Batı Marksizmi geleneğine dahil olmasıdır. “Onların (Horkheimer ve Adorno) birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Marksizmin ikinci İncil-i Şerif’iydi. Horkheimer’in programı ‘sosyal felsefe’ydi, yani empirik yönelimli ama Lukács’ın ‘bütünü kavrama’ taahhütü içinde, ‘pozitivist’ sosyal bilimden farklı bir teorileştirmeydi. Fakat Frankfurt Okulu düşünürleri, Lukács’ın özne metafiziği kadar ütopyacılığından ve onunla birlikte devrimci proletarya mitinden vazgeçti. Onlar 1940’larda faşizmle bağlantılı olarak anti-semitizmi ve ‘otoriter kişiliği’ incelediler, savaştan sonra da, modern kültüre yöneltilen genel aklın ihaneti ithamı üzerinde yoğunlaşırken, sınıf analizini tamamen terk ettiler. ... ‘eleştirel teori’nin rolü, hem kapitalizme hem de sosyalizme olduğu kadar kitle kültürüne kötümser bir karşı koyuş haline geldi. Sonradan, gerek kapitalizm gerekse sosyalizm Herbert Marcuse tarafından baskıcı ‘tek boyutlu’ toplum şekillerine eşitlendi. Adorno’nun ellerinde, özellikle de onun *Negatif Diyalektik* adlı eserinde, diyalektik gizli veya herkesçe bilinmesi caiz olmayan bir Marksizm örneği olup çıktı. ‘Proleterya olmayan’, sınıf mücadelesi ve tarihsel iyimserlikten yoksun garip bir Marksizm zuhur etmişti. Horkheimer’in hedefi Schopenhauer ve dine bir dönüştü.” J. Merquior, “Batı Marksizmi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), İstanbul, Etik Yayınları, Cilt 2, 2004, s. 179.

uygarlaştırıcı bir ilerleme olarak olumlar.²² Buna göre, Weber'in ötesine geçip modernliği aşmayı deneyen bütün girişimler –modernitenin başarısızlığını ilan edip postmodern bir pozisyona yerleşenler– başarısız olmaya mahkumdur.²³ Başka bir ifadeyle modernitenin problemleri, yine modernitenin kendi ufkunun sınırları içerisinde çözümlenebilir. Tam da bu nedenle Habermas Weber'in “zamana ilişkin tanımlar” adını verdiği analizleri, modern toplumun kültürel ve toplumsal düzensizliklerini ve aksaklıklarını anlamak için oldukça yararlı bir başvuru kaynağı olarak değerlendirir.²⁴ Ancak Habermas'ın perspektifinden hem Weber'in hem de Eleştirel Kuram'ın birinci kuşağının modernite yorumları tek yanlı ve yetersizdir. Dolayısıyla selefinin modern bireyin tahakküm altında olduğunu, bir özgürleşim kaybı yaşadığını teşhis edip bir çözüm önerisi getiremediği yerde, Habermas'ın görüşleri bireyin özgürleşiminin yine modernitenin kendi kaynaklarından devşirilebileceği düşüncesine gönderimde bulunur. Örneğin *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde modernliğin savunulması gereken kazanımlarına dair bir dizi unsur, Adorno, Foucault, Heidegger ve Derrida bu kazanımlara duyarsız kalmakla eleştirilirken şöyle anlatılır:

Onlar kültürel ve toplumsal modernliğin son derece karmaşık (ambivalent) içeriğine duyarsızdır. Bu eşitleme modern ve modern öncesi yaşam formlarının zamansal karşılaştırmasında da yapılır. Halk kitlelerinin (bedensel çalışma, maddi yaşam koşulları ve bireysel seçim imkanları, hukuk güvenliği ve de ceza uygulaması, politik katılım, okul eğitimi gibi alanlardaki) önceleri yalnızca hayal edilen yüksek talepleri hiçbir suretle ele alınmaz.²⁵

Alıntıda da vurguladığı gibi, modern ve modern öncesi, yaşam formları arasında yapılacak karşılaştırma modernitenin gözardı edilemeyecek kazanımlarını gün yüzüne çıkarır. Bu bölümde, dolayısıyla, Weber'in ve Batı Marksizmi olarak Eleştirel Kuram'ın pesimist modernite yorumları, Habermas'ın düşüncelerinin ardalanı olarak ele alınacaktır. İlk olarak Weber'in rasyonelleşme süreci üzerinden ele aldığı

²²Ingo Pies, “Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek und Luhmann im Vergleich”, *Diskussionspapier 2010-1*, <http://ehtik.wiwi.uni-halle.de/forschung>, Halle, 2010, s. 2.

²³Seyla Benhabib, a.g.m., s. 85.

²⁴John F. Sitton, *Habermas and Contemporary Society*, by Palgrave Macmillan, 2003, s. 1. Weber'in Batı toplumlarına özgü modernleşme sürecinin ürünü olarak teşhis ettiği “dünyanın büyüünün bozulması”, “demir kafes”, “anlam ve özgürleşim kaybı” nosyonlarının, Habermasçı “yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi” tezinin bir ilk versiyonu olarak okunabileceğini düşünüyorum. Benzer bir yorum için bkz. Pies, a.g.m. Bu metin, Weber ve Habermas'ın aksine “sistemin yaşam-dünyası tarafından sömürgeleştirilmesi”ni modern toplumların patolojilerinin temeline yerleştiren Luhmann ve Hayek'i, karşıt kampın düşünürleri olarak ele alır. Bu nedenle, her ne kadar Weber'i iletişimsel rasyonelliğe geçiş adımı atmadığı için eleştirse de, Habermas'ın sömürgeleştirme tezi dair tezinin Weber'in analizleriyle benzerliği dikkat çekicidir.

²⁵Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1985, s. 392.

modernitenin en nihayetinde bireyleri özgürlüğünden yoksun bırakan bir toplumsal yapıyı ortaya çıkardığı ve bu analizin formel-araçsal rasyonelliğin tözsel rasyonelliği gölgede bırakması anlamında Habermas'ın "yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesi" tezinin bir ön versiyonu olduğu vurgulanacaktır. İkinci aşamada Eleştirel Kuram'ın Weber'in modernitenin krizi yorumunu kabul ederken, bu krizin aşılabileceğine dair iyimserlikten araçsal aklın eleştirisi, Aydınlanma ve kültür endüstrisi yorumlarıyla doruk noktasına ulaşan pesimizmine dair paradigma değişimi anlatılacaktır. En nihayetinde kriz tespiti açısından önemli olan ancak bu krize herhangi bir çözüm önerisi getiremeyen söz konusu iki yorum, Habermas'ın selefinden devraldığı özgürleşim probleminin mahiyetini kavramak bakımından önemli olduğu düşüncesine bağlanacaktır.

1.1. WEBER: RASYONELLEŞME OLARAK MODERNİTE

İki cilt halinde yayımlanan *Theorie des kommunikativen Handelns I-II* [İletişimsel Eylem Kuramı]²⁶ nın her iki cildinde de kendisine kapsamlı bir yer ayrılan Weber'in kültürel ve toplumsal rasyonelleşme düşüncesi, Habermas'ın toplum kuramını kurarken başvurduğu en önemli kaynaklardan birini oluşturur. Öyle ki modernitenin krizinin temelinde yer alan "yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi" tezi, Weber'in modernite kritiğinde halihazırda başka terimlerle ifade edilir. Oldukça genel bir şekilde söylendiğinde, bireyin realiteyle ilişkisini belirleyen farklı rasyonelliklerin olduğunu savunan ve toplumsallaşma sürecinin bütün düzeylerinde söz konusu rasyonelliklerin uyumlu bir bütünün parçaları olarak işlev gördüğünü dile getiren Weber, modernitenin krizini, Batı toplumlarının bir karakteristiği olarak karşımıza çıkan, formel-araçsal rasyonelliğin değerlerle ilgili olan tözsel rasyonelliği gölgede bırakması (başka bir ifadeyle aradaki uyumun bozulması)

²⁶Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns Band 1: Handlungsrationalität gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Vierte Auflage, 1987; *Theorie des kommunikativen Handelns Band 2: Zur Kritik der funktionalistische Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Vierte Auflage, 1987. Türkçesi: Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı, 1. Cilt: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme & 2. Cilt: İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Kabalcı Yay., 1. Basım, 1996.

olarak betimler. Bu süreç, en nihayetinde, bireyin özgürlüğünü, kendini gerçekleştirme imkanını elinden alan modern kapitalist toplumsal koşulların hikayesidir.

Weber'in düşüncelerini anlamanın en elverişli yollarından biri, o halde, modernite anlayışının merkezinde yer alan "rasyonelleşme" ve "rasyonellik" kavramlarını ele alarak başlamaktır. Ona göre, toplumdaki kurumlar, örgütler, tabakalar, sınıflar ve gruplar içerisindeki eylem düzenliliklerine bakarak rasyonellik türlerini saptamak mümkündür. Buna göre, realitenin farklı boyutlarına egemen olmayı mümkün kılan, birbirinden farklı dört tür rasyonellik vardır: "pratik", "teorik", "formel" ve "tözel".²⁷

Pratik rasyonellik, bireyin pragmatik ilgileri/çıkarları ile ilişki içerisinde dünyevi aktivitesine gönderimde bulunur. Dolayısıyla burada pratik rasyonellik açısından ayırt edici olan, çeşitli eylem modelleri önermek değil, yalnızca realitenin verildiği haliyle kabul edilmesi ve karşı karşıya kalınan güçlüklerin üstesinden gelmeye imkan tanıyacak uygun araçların hesaplanmasıdır. Teorik rasyonellik ise, realiteye eylemden ziyade soyut kavramlar aracılığıyla bilinçli bir hakimiyeti getirir. Bütün soyut bilişsel süreçler en genel anlamıyla teorik bir rasyonelliğe vücut verir. Pratik rasyonelliğe benzer bir şekilde *doğrudan* eylemleri düzenlemekle ilgili olan bir diğer rasyonellik türüne ise Weber tözel rasyonellik adını verir. Bununla birlikte tözel rasyonellik, yalnızca rutin problemleri çözmek için bir araç-amaç hesaplamasına dayanmaz, aynı zamanda geçmişteki, gelecekteki ya da olası bir "değer-kabulü"ne gönderimde bulunur.²⁸ "Böylece, bu rasyonellik türü insanın doğasında bulunan değer-rasyonel eylem kapasitesinin bir göstergesi olarak varolur."²⁹ Tözel rasyonellik söz konusu olduğunda tek bir değer-kabulünün olmadığını, aksine mevcut realitenin bir değerler çokluğunu ihtiva ettiğine dikkat çeken Weber, her durumda realitenin sınırsız empirik olaylar akışının elimine edilebilmesine, ölçülebilmesine ve hakkında yargıda bulunulabilmesine imkan veren eşsiz bir ölçüt olarak kullanıldığını altını çizerek. Bu değer kabulleri sonsuz olduğu ölçüde, bunlara dayanan eylem ve hatta yaşam tarzları da sonsuzdur: "Küçük gruplar, örgütler, kurumlar, politik oluşumlar, kültürler ve

²⁷ Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No 5 (Mar.,1980), s. 1148.

²⁸ Stephen Kalberg, a.g.m, ss. 1151-1155.

²⁹ Stephen Kalberg, a.g.m, s. 1155.

uygarlıklar, her çağda, belirlenebilir değer kabulleri üzerinden düzenlenir.”³⁰ Rasyonel olan ve rasyonelleşme süreçleri için nihai, kalıcı bir standartlar kümesi olarak herhangi bir “rasyonel” ölçüt, değerler skalası olmadığı yerde Weber radikal bir perspektivizmi savunmaktadır. Radikal perspektivizm, bir rasyonelleşme sürecinin bireyin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde ima ya da ifade ettiği belirli değer tercihlerine ve bu değerlere uymak için eylemini düzenlemesine bağlı olduğunu ima eder.³¹

Weber’e göre, her yaşam alanında, bir değer-kabulünde anlamını bulan tanımlanabilir en az bir bakış açısı mevcuttur. Yaşam alanları kendi değer-kabullerini “rasyonel” diye savunurken, diğerlerini “irrasyonel” diye yaftalar. Örneğin kapitalistin hesaplayıcı tavrı ve politikacının güce olan ilgisi, kurtarıcı dinlerin perspektifinden irrasyonel kabul edilirken, tam tersi de aynı ölçüde geçerlidir. Benzer bir şekilde, yalnızca bilime ve empirik bilgiye güvenen modern entelektüele göre, dindarların yazgıya olan inancı ve bağlılığı irrasyoneldir.³²

Onun felsefesindeki bir diğer rasyonellik türü olan formel rasyonellik ise, diğerlerine kıyasla tarihsel olarak daha baskın bir karaktere sahiptir. Başka bir ifadeyle mevcut rasyonellik türleri arasında süregiden çatışmada formel rasyonelliğin sergilediği baskın karakter Batı’daki rasyonelleşme süreçleri açısından gerçekten de hayati bir önem arz etmiştir.

Formel rasyonellik genel olarak yaşam alanları ve özgün karakterini endüstrileşme ile elde eden bir tahakküm yapısıyla ilişkilidir: Ekonomi, hukuk ve bilim alanları ile tahakkümün bürokratik formu. Pratik rasyonellik daima yaygın bir hesaplama ve pragmatik ilgilere/çıkarlara referansla araç-amaç rasyonel eylem modelleri ile rutin problemleri çözmeye eğilimine işaret ederken; formel rasyonellik son kertede evrensel olarak uygulanan kurallar, yasalar ya da düzenlemelere referansta bulunan benzer bir rasyonel araç-amaç hesaplamasını meşrulaştırır.³³

Onaylanmış düzenlemelere ya da yasalara referansta bulunan evrenselcilik ve hesaplama, bireylerin kişisel özelliklerine göre karar alma durumunu ortadan kaldırır. Formel-araçsal rasyonel süreçler için en çarpıcı örnek, bu bağlamda, bürokrasilerdir. Bürokratik tahakkümün formel-araçsal rasyonel karakterine atıfta bulunan Weber’e göre, burada, entelektüel açıdan analiz edilebilir kurallar ve durumlara yönelik eylem

³⁰ Stephen Kalberg, a.g.m., s. 1155. Bu değer kabulleri üyeleri tarafından kolaylıkla teşhis edilemeyebilir ve hatta söz konusu kabullerin geçerlilik kazandığı durumları kavrayabilen toplum araştırmacısının değerlendirmelerine esasen yabancı olabilir. Yine de onlar her durumda belirleyici bir faktör olarak ardalanda yer alır.

³¹ Stephen Kalberg, a.g.m., s. 1156.

³² Stephen Kalberg, a.g.m., s. 1156.

³³ Stephen Kalberg, a.g.m., s. 1158.

ve bu yapının devamını sağlayacak en uygun araçların seçimi iş başındadır. Bu anlamda, tahakkümün en rasyonel formu, problemlerin çözümü için en doğru ve etkili araçları hesaplamaktan başka bir şeyi amaçlamayan bürokrasilerde cisimleşir.³⁴

Mevcut realiteyi anlaşılır kılan ve ona egemen olmanın yolunu açan rasyonellik türlerine ilişkin olarak yaptığı bu sınıflandırmaya istinaden Weber, Batı toplumlarına özgü bir süreci aydınlatmak niyetindedir. Onun amacı, Batı toplumlarına özgü modernleşme sürecini farklı rasyonellik türleri arasındaki ilişkiden hareketle açıklamaktır. Bu süreç, formel-araçsal rasyonelliğin, bütün alanlarda giderek artan tahakkümünü dile getirir. Habermas'ın Weber'e yönelik ilgisi ve eleştirisi tam da bu noktayla ilgilidir. Farklı türden rasyonelliklerin olduğunu saptama başarısını göstermesine rağmen Weber, toplumsal rasyonelleşme söz konusu olduğunda kendisini formel-araçsal rasyonellikle sınırlandırmakla hata etmiştir.

Weber'e göre modern Batı toplumlarını karakterize eden en temel özellik, toplumsal rasyonelleşme süreçleridir. Çünkü Aydınlanma'dan itibaren Batı toplumlarını belirleyen unsur her şeyin aklın ışığında değerlendirilmesidir. Bunun en açık örneklerinden birini bilimsel alanın rasyonelleşmesinde görebileceğimizi söyleyen Weber'e göre, "Bizim bugün 'geçerli' kabul ettiğimiz gelişme alanı içinde bilim, yalnızca Batı'da vardır."³⁵ Daha önce de ifade edildiği üzere, rasyonelleşme yalnızca bilimle sınırlı olmadığı gibi "Batı'da devletin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan (bürokrasi), aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar, her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir."³⁶ Weber'e göre rasyonelleştirmenin anlamı, dünyaya akıl yoluyla egemen olmaktan başka bir şey değildir.

Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı eserinin başında Weber, rasyonelleşmenin farklı boyutlarına tekabül eden Avrupa'nın toplumsal ve kültürel pratiklerine ilişkin çok sayıda örnek verir: Deneye dayanan doğa bilimi en göze çarpanı olmakla birlikte, Hristiyanlık ve Antik Yunan düşüncesinin ikili mirası üzerine inşa edilen sistematik bir teoloji formülasyonunda da bir rasyonelleşme söz konusudur. Politik alanda, anayasal devletin kuruluşunun yanı sıra kültür alanında, yeni artistik ve mimari olanaklıkların gündeme gelmesi ve müziğin sembolik gelişimi ve senfonide

³⁴ Stephen Kalberg, a.g.m., s. 1158.

³⁵ Weber'den aktaran, D. Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılap Yay., 3. Basım 2011, s. 66.

³⁶ Özlem, a.g.e., s. 67.

doruğuna ulaşması da rasyonelleşme örnekleri olarak kavranabilir. Ekonomik aktivite, düzenlenmiş değiş-tokuş aracılığıyla (güç ya da politik manipülasyonlardan ziyade) sistematik olarak faydanın peşinde olan örgütlerin/organizasyonların doğuşuyla rasyonelleşir. Ekonomik aktivite, bir serbest emek havuzunun kurulmasına, iş mülkiyetinin birinin kişisel mülkiyetinden meşru bir şekilde ayrılmasına ve bireysel ekonomik faktörler aracılığıyla elde edilen katkının kesin bir şekilde hesaplanmasına olanak tanıyan muhasebeye dayanır. Sonuç olarak, bu gelişmelerin pek çoğu bilginin peşinde olan Avrupa üniversiteleri eliyle desteklenir ve güçlendirilir.³⁷ O halde, burada Weber tarafından vurgulanan, formel-araçsal rasyonelliğin yükselişiyle birlikte, toplumsal eylemin türlü alanlarına “yöntemli” ve “sistemli” yaklaşımdaki artış düşüncesidir.

Nihayetinde, Weber’in “kapitalizm”e ve toplumun kapitalist örgütlenmesi içerisindeki “birey”in kaderine yönelik ilgisi bu çerçevede değerlendirilmek durumundadır. Nitekim Weber kapitalizmi formel-araçsal rasyonelliğin yükselişinin bir ürünü olarak ele alır. Giderek daha çok rasyonelleşen modern kapitalist dünya bireysel özerkliğin yükselişe geçtiği ideal bir ortam sağlarken, aynı zamanda itaat ve uymanın bireyin kendi kendisini belirlemesinin yerini aldığı evrensel yapıların (ekonomi, politika, hukuk, bilim, bürokrasi) ortaya çıkmasına neden olur.³⁸

Weber’e göre Batı’da modern kapitalizmin gelişimi açısından ayırt edici unsurların başında, kültürel ve toplumsal rasyonelleşme için oldukça önemli bir etkiye sahip olan Protestan ahlakı gelir. İnsanın en güçlü ve evrensel arzularından biri hiç kuşkusuz içine doğduğu dünyayı anlaşılır kılmaktır. Bu bağlamda Weber, bir bütün olarak dini gelişimi, “dünyanın irrasyonelliği” karşısında anlamlı, anlaşılabilir bir yapı arayışı çerçevesinde kavramak gerektiğini dile getirir.

Bütünlüğü içerisinde dünya düzeninin bir şekilde anlamlı bir ‘düzen’ olduğu (olabileceği ve olması gerektiği) iddiası, dini inancı rasyonelleşmeye zorlar. Teoloji, dünyanın anlamlı olduğu varsayımında temellenir ve bu anlamı “entelektüel olarak kavranabilir” kılmaya teşebbüs ettiği ölçüde gelişir.³⁹

Dini rasyonelleşmeye motivasyonunu veren, dünyanın irrasyonelliğine, ödül ve cezalardaki eşitsizlik durumuna gönderimde bulunan teodise problemidir. Teodise, her

³⁷ Sitton, a.g.e., s. 2.

³⁸ Steven Seidman & Michael Gruber, “Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 1977), s. 498.

³⁹ Sitton, a.g.e., s. 5.

şeye gücü yeten, kadir-i mutlak, yüce gönüllü, iyi bir Tanrı anlayışına dayanan dinler için oldukça önemli problemdir. Sorun, böylesine mükemmel bir Tanrı'nın varlığının bu irrasyonel dünya ile nasıl bir arada düşünebileceğidir. Weber'e göre, sistematik teoloji bu sorunu entelektüel bir zeminde çözme teşebbüsü olarak ortaya çıkmıştır. Teodise sorunu bilhassa "kurtarıcı dinlerin" ortaya çıkmasıyla keskinleşir. Weber kurtarıcı bir teolojinin, özellikle, dünyanın sistematik ve rasyonel bir resmini inşa etmek amacıyla entelektüellerin çalışmalarına bel bağladığını iddia eder.⁴⁰

Kurtarıcı dinlerin peygamberlerinin vaadi, insanların acılarını hafifletecek ya da tümünden dindirecek bir yolun olduğu konusunda insanları ikna etmek ve bu yolu onlara göstermektir. Kehanet ya da emrin anlamı, o halde, yaşamı sistematize etmek ve rasyonelleştirmektir. Dünyayı anlamlı kılma çabası teolojinin varlık nedenidir ve teoloji yaşamlarımızı kendisine göre yönlendireceğimiz dünyanın daha sistematik ve açık bir imgesini oluşturma çabasıyla karakterize olur. Protestanlık ve özellikle Kalvinizm, insanlara açıkça Tanrı'nın emirlerine uymayı, iç dünyaya yönelik bir asketizmi ve Tanrı adına çalışmayı salık verir. Nitekim, teodise problemi insanlar tarafından cevaplanabilecek bir problem değildir. Tek bilebildiğimiz Tanrı'nın dünyayı insanlık için yarattığı ve ona göre tasarladığıdır. İnsanoğluna düşen, bu durumda, dünyada Tanrı adına hiç durmadan çalışmaktır. Weber'in *Protestan Ahlakı*'ndaki "Tanrı insan için değil, insan Tanrı'nın yüzü suyu hürmetine vardır" ifadesi bu anlayışı çok özlü bir şekilde ifade etmektedir. Sonuç olarak, bu dini anlayışın getirdiği Tanrı adına "çalışma ahlakı" kapitalizmin ekonomik ilişkilerinin temelinde yer alan manevi bir önkoşuldur.

Kapitalizmin bu manevi önkoşulunu açıkladıktan sonra Weber, kapitalizmin genişlemesine/yaygınlaşmasına neden olan piyasa ekonomisine ve bunun bir ürünü olarak bürokratikleşmeye değinir. Piyasanın (niceliksel olarak para ile dolaymlanan) toplumsal ilişkileri rasyonel bir şekilde düzenlemesine izin veren şey, emeğin modern örgütlenişidir. Piyasa ekonomisi, emeği, pazarda alınıp satılabilen bir metaya dönüştürür. Piyasa, insan emeğini farklılıklarından yalıtarak onu ekonomik üretkenlik ölçütüne bağımlı kılar. Bu indirgeme, emekçileri üreten bir şey kılmakla kalmaz, üretileni de hesaplanabilir, para karşılığını belirlenebilir bir şey haline getirir. Nihayetinde kapitalizm, üretim sürecinin rasyonelleşmesi ve mekanize edilmesinden başka bir şey değildir. Bu yalnızca emek sürecinin teknolojik mekanikleşmesini,

⁴⁰ Sitton, a.g.e., s. 6.

toplumsal ilişkilerin piyasa koşullarına göre organize edilmesini ihtiva eder. Kapitalizmin devamlılığını sağlayan en önemli yapılanma bu bağlamda bürokrasilerdir.⁴¹

Weber’e göre Batı toplumlarının rasyonelleşmesi beraberinde içerisinden çıkılamaz ya da geri döndürülemez bir bürokratik yapılanmayı getirir. Bu bağlamda “Demir kafes” benzetmesi Weber’in tezinde bürokratik taşlaşmanın ifadesi olarak kullanılır. Bürokrasilerin mantığı belirlenen amaçlara en etkili şekilde erişmeyi mümkün kılacak hiyerarşik yapıdan (yukarıdan aşağıya) oluşmalarıdır. Modernitenin bireyi aşılamaz bir bürokratik sisteme adeta hapsolmuştur: “yönetimin bürokratizasyonunun tamamlandığı yerlerde neredeyse hiç sarsılmayacak bir iktidar ilişkisi biçimi kurulmuş demektir.”⁴²

Weber, toplumsal örgütlenmenin bürokratik biçiminin bu yüzden toplumun ve onun içerisindeki bireylerin kontrol ve tahakküm altına alınmasına yaradığını ve yan ürün olarak yöneticileri ve işçileri, bürokratları ve yurttaşları karşıt kamplara yerleştiren bir yabancılaşma yarattığı ve dolayısıyla kontrol altında tutan ve yöneten ile kontrol altında tutulan ve yönetilen arasında toplumun her seviyesinde çatışmaya yol açtığını ileri sürmektedir.⁴³

Özetle, birbirinden farklı tüm bu rasyonelleşme süreçleri bilgi ve kontrol mekanizmalarındaki artışı beraberinde getirir. İlk, rasyonel eylem çok genel anlamda bilgiyi, eylemlerimizin vücut bulduğu düşünsel ve maddi koşullara yönelik belirli bazı bilgileri gerektirir. Zira rasyonel eylemde bulunmak eylemin olası sonuçları hakkında bilinçli bir refleksiyona dayanarak eylemde bulunmaktır. Rasyonel bir eylemin dayanağını oluşturan bilgi, sistematik ve mantıksal açıdan birbiriyle ilişkili bir bütüne varmayı amaçlayan, amaç-araç ilişkileri açısından kavranan nedensel bir doğanın bilgisidir. Modern bilimsel ve teknolojik bilgi Weber’in “entelektüelleşme” diye adlandırdığı sürecin doruk noktasını ifade eder. Bu süreç bizi aynı zamanda Weber’in perspektifinde din, teoloji ve metafiziğin tahttan indirilmesine götürür. Modern dünya, bu bağlamda “büyüsü bozulmuş” (Entzauberung) bir yerdir. İkinci olarak, toplumsal rasyonelleşme, toplumsal ve maddi yaşamın kontrolündeki artışla karakterize olur. Bilimsel ve teknik rasyonelleşme hem insanın doğa üzerindeki hakimiyet ve kapasitesini hem de bürokratik yönetim ve endüstri kapitalizmi aracılığıyla

⁴¹ Steven Seidman & Michael Gruber, a.g.m., ss. 504-505.

⁴² Weber’den aktaran Berch Berberoğlu, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş: Eleştirel Bir Perspektif*, (Çev. Can Cemgil), İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, 2012, s. 38.

⁴³ Berberoğlu, a.g.e., s. 41.

kurumsallaşmış otoriteyi geliştirdi. İnsan üzerinde hesaplanabilir, disipline edici kontrol püritan ahlakın kendi kendine disipline ve kontrol etme konusundaki katı mantığının ya da Weber'in deyiimiyle "içe dönük asketizm"ın ürünüdür. Weber burada belirli haklarla donatılmış modern bir yurttaş olarak bireyin, yaşamının bütün hücrelerine sinmiş rasyonel, disipline edici bir *ethosun* parçası olarak doğmadaki çelişkiye atıfta bulunur.⁴⁴

Modernitenin ironisi, belirli bir düzeye kadar bireyin özgürlük alanını genişleten rasyonelliğin, bu düzeyi aştıktan sonra bireyin özgürlüğünün temellerini ortadan kaldırmasından başka bir şey olmamasıdır. Batılı rasyonelleşmenin temelinde yer alan formel-araçsal rasyonelliğin beraberinde getirdiği kesin hesaplanabilirlik ve öngörülebilirlik, toplumsal alanda, bireylere kendi seçtikleri amaçları gerçekleştirebilmek için karmaşık kurumlar ağını anlamaları ve yönlendirebilmeleri hususunda yardım ederek bireysel özgürlüğü çarpıcı bir şekilde artırır. Öte yandan özgürlük ve eylemlilik ise, tarihsel süreçte aynı güç tarafından ciddi bir biçimde kısıtlanır. Formel-araçsal rasyonelliğin verimlilik bakış açısı altında birey büyük bir işte çalışan önemsiz bir kişiye, hesaplanabilir ve öngörülebilir yapıların önemsiz parçalarından birine, başka bir ifadeyle formel-araçsal rasyonelliğin hesaplayabildiği ve öngörebildiği nesnelere dönüşür.⁴⁵Weber *Protestan Ahlakı*'nda bu durumu "demir kafes" düşüncesine atıfta şöyle betimler:

Hiç kimse gelecekte bu kafesin (Gehäuse) içerisinde kimin yaşayacağını bilmiyor, ya da bu olağanüstü gelişmenin sonunda büsbütün yeni peygamberlerin doğup doğmayacağını, eski düşünceler ve ideallerin mükemmel bir yeniden doğuşunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini. Bütün bunlar olmazsa eğer, mekanik taşlaşma sarsıcı bir öz-saygı türü ile taçlandırılır. Bu kültürel gelişmenin "son insan"ı (letzten Menschen) için, tam olarak şu söylenebilir: 'ruhsuz bir uzman, kalpsiz bir duyumsuz/sevk düşküni: bu hiçlik, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık seviyesini temsil eder.'⁴⁶

Weber'in modernite analizi modern insanın özgürlüğünden ve ahlaki bir fail olma olanaklarından feragat etmek zorunda olduğu koşulları gösterme teşebbüsü olarak karşımıza çıkar. Çünkü yukarıda genel hatlarıyla anlattığımız rasyonelleşme süreci, değer alanın çözülmesi ve anlamın yitiminin hikayesinden başka bir şey değildir. Batılı modern formel-araçsal rasyonellik her şeyi belirli araçlara ulaşmanın araçları olarak değerlendirmeye yarayan, dolayısıyla bir şeyin kendinde bir değer taşıyıp taşımadığını

⁴⁴Sung Ho Kim, "Weber", *Stanford Encyclopedia of Philosophie*, 2012.

⁴⁵ Kim, a.g.m.

⁴⁶ Weber'den aktaran Kim, a.g.m.

dikkate almayan bir mekanizmadır. Değer alanındaki çözülme, en nihayetinde, sistemin taleplerine göre biçimlendirilmiş bireylerin özgürleşim meselesini bir sorun kategorisinde bile görmeye izin vermez.

Weber 1906'da kaleme aldığı aşağıdaki satırlarda bir yandan çağdaş özgürlükle ilgili umutsuzluğunu öte yandan mevcut durumda bireyin tavrının ne olması gerektiğine ilişkin düşüncelerini şöyle ifade eder:

Bugünün yükselen kapitalizmiyle (şimdi Rusya'ya ithal edildiği ve Amerika'da var olduğu biçimiyle) demokrasi ve özgürlük arasında, bu sözcüklerin herhangi bir anlamda, bağ kurmaya çalışmak son derece gülünç olur. Ama bu kapitalizm ekonomik gelişmemizin kaçınılmaz bir sonucudur. Soru, bu denli gelişkin bir kapitalizmin egemenliği altında özgürlük ve demokrasi uzun vadede nasıl mümkün olabilir sorusudur. Özgürlük ve demokrasi, ancak bir ulus kararlı iradesiyle kendini koyun gibi yönetilmekten korumaya sonuna kadar dayanırsa olanaklıdır. Bizler, maddi çıkarların 'akıntısına karşı' olan 'demokratik' kurumların partizanı ve 'bireyciler'iz. Bir evrim doğrultusunun rüzgar gülü olmak isteyen herkes modası geçmiş ideallerden en kısa sürede vazgeçmelidir.⁴⁷

Bu bağlamda birkaç noktanın altını çizmek faydalı olabilir. İlk olarak Weber'in "demir kafes" düşüncesi, Habermas tarafından da kapitalist ekonomiler ve bürokrasiler gibi oldukça dar/kısıtlı rasyonel örgüt yapılarında ortaya çıkmasından dolayı bir özgürlük kaybı olarak yorumlanır. İkinci olarak o, "anlam kaybı" düşüncesi bağlamında, mantıksal olarak bağımsız değer alanları ve onların etrafında "kristalleşen" yaşam düzenlerinin ortaya çıkması, fakat aynı zamanda ekonomik ve bürokratik ağların genişlemesinin neden olduğu toplumsal aksaklıklar konusunda da Weber'in izinden gider.⁴⁸ Ancak Weber'in yalnızca bireysel bir sorumluluk temelinde sisteme direnme nosyonunun aksine Habermas rasyonellikten anlaşılan şeyin yeniden kavramsallaştırılmasını önerecektir. İnsani yaşamı kuran akılsallığın bütünüyle formel-araçsal rasyonelliğe indirgenemeyeceğini dile getiren Habermas'ın gözünde mevcut çözüm, insanların iletişim kapasitelerine gönderimde bulunan bir iletişimsel rasyonelliğin tesis edilmesine yönelmek olacaktır. Özellikle yinelenmesi gereken nokta, Weber'in rasyonelleşme olarak modernitenin geri döndürülemez bir tahakküm düzeni yarattığı ve bireyi sistemin sıradan parçalarından birine indirgeyerek özgürlüğünden yoksun bıraktığına dair analizi, kendisinden sonra gelen Eleştirel Kuram düşünürlerinin modernite yorumunu önemli ölçüde etkisi altına aldığıdır.

⁴⁷ Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev. Taha Parla), İstanbul, Deniz Yayınları, 12. Baskı, 2008, s. 132.

⁴⁸ Sitton, a.g.e., s. 19.

1.2. ELEŞTİREL KURAM’IN MODERNİTE YORUMU

3 Şubat 1923 tarihinde kurulan Frankfurt Okulu ya da diğer adıyla “Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü”, Marksist teorinin, mevcut toplumsal yapının anlaşılabilmesi için değerli bir potansiyele sahip olduğu ve dolayısıyla onun yeniden yapılandırılması gerektiği anlayışıyla yola çıkan bir grup entelektüele gönderimde bulunur. Eleştirel Kuram kavramı ise, Enstitü’nün 1930’dan sonra belirlenen programına atıfla, birinci kuşağın çekirdek kadrosunu oluşturan Horkheimer, Adorno ve Marcuse’nin düşüncelerini betimlemek için kullanılır.⁴⁹

Buradaki temel tezimiz, Eleştirel Kuram’ın söz konusu birinci kuşak düşünürlerinin “Geleneksel Kuram” karşısına konumlandıkları bir “Eleştirel Kuram” formülasyonu ile doğrudan Weberci modernite kritiği geleneğini devam ettirmekte olduklarıdır. Bu aynı zamanda bizzat “Eleştirel Kuram” kavramının kendisini modernite karşıtlığı üzerinden anlamlandırdığı anlamına gelmektedir. Birey mevcut koşullar altında kendi olanaklarıyla kendi özgürlüğünü tesis edebilecek bir bilinç düzeyinde olmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla bu aydınlatma işini gerçekleştirecek ve modernitenin yarattığı koşulları tersine çevirme motivasyonu üretecek eleştirel bir toplum kuramına gerek vardır. Bu aydınlatma ile birey, Weber tarafından teşhis edilen modernitenin problemleri, irrasyonel yapısını tersine çevirebilecek motivasyonu elde edecektir.

Eleştirel Kuram kavramsallaştırmasını Modernite karşıtlığı üzerinden nasıl yorumlayabileceğimizi belirttikten sonra, bu bölümün alt başlıklarında iki temel yaklaşımı ele alacağız. Birincisi Eleştirel Kuram’ın, Marksist kuram-praksis bağımlı gerçekleştirmek için yola çıkan, ancak “fail” ya da “etkin” bir özne olarak birey ya da daha özelde işçi sınıfına duydukları güven kaybıyla bütünüyle eleştirel ve pesimist bir pozisyona yerleşen bir düşünce ekolü olmasıdır. Eleştirel toplum kuramının amacı, başlangıçta, genel olarak bireyleri ve özelde de marksizmin devrimi gerçekleştirecek

⁴⁹ Frankfurt Okulu’nun detaylı bir tarihi ve entelektüellerinin görüşleri için bkz. Martin Jay, *Diyaletik İmgelem*, (Çev. Ünsal Oskay), İstanbul, Ara Yay., 1. Baskı, 1989. David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, 1980. Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), İstanbul, Vadi Yay., 1994. Burada tezin kapsamı dışında kaldığı için Frankfurt Okulu ile ilgili tarihsel açıklamalara yer verilmeyecektir.

öznesi olan işçi sınıfını bilinçlendirmek ve onları teorik çerçeve doğrultusunda harekete geçirmek suretiyle pratik bir karşılık yakalamak olarak belirlenir. Ne var ki, İkinci Dünya Savaşı'nın ve devam eden Amerika tecrübesinin ardından bireylerin, “fail” ya da “etkin” birer özne olabilmesi konusundaki umudunu neredeyse tümüyle yitiren bu düşünürler, bütünüyle eleştirel ve pesimist bir düşünce formunu benimser. İkinci alt başlıkta ise, bu eleştirel ve kötümser tavrın felsefi formülasyonunu dile getiren Aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirileri ele alınacaktır.

Eleştirel Kuram'ı harekete geçiren motivasyon, 20.Yüzyılda insanın özgür bir varlık olduğu söylemi ile mevcut toplumsal gerçeklik (yabancılaşma, işsizlik, tahakküm... vs.) arasında gördükleri çelişkidir. Buradan hareketle eleştirel bir toplum felsefesinin gerekliliği ve mahiyeti, 24 Ocak 1931'de yaptığı “Toplum Felsefesinin Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Görevleri” başlıklı açılış konuşmasında, Horkheimer tarafından şöyle ortaya konur: Toplum felsefesi, insan varlıklarının kaderini yalnızca bireyler olarak değil, toplumun bir parçası oldukları oranda aydınlatma/açıklama teşebbüsüdür. Dolayısıyla, insan, toplum yaşamını kuran fenomenler bütünüyle birlikte ele alınmak durumundadır: devlet, hukuk, din; kısaca maddi ve manevi kültürün tamamı. Bu nedenle Eleştirel Kuram, metodolojik olarak disiplinlerarası, sadece bilimin manevi bağlamı, sanat ve dini değil, fakat aynı zamanda hukuk, etik, moda, spor, eğlence, yaşam tarzı gibi alanları da kapsayan; kültürel alandaki değişimler ve birey sorunsalını ele alan bir yaklaşım tarzını benimser. Nihai olarak, toplum felsefesi, toplumsal hayatın üzerine getirilecek bir üst bakış, sosyal bilimlerin sonuçlarının sentezini, evrensel olanı gözden kaçırmaksızın yapacak bir disiplin olarak tasarlanır.⁵⁰

Horkheimer'in 1937'de kaleme aldığı “Geleneksel ve Eleştirel Kuram” adlı makale ise kendisine sıklıkla atıfta bulunulan ve “Eleştirel Kuram” kavramının kullanımı ve içeriğinin söz konusu toplum felsefesi bağlamında belirlendiği ilk yerdir:

Şimdi toplumun kendisini nesne edinen bir insani tutum (eleştirel) vardır. Bu tutum birtakım kötü durumları ortadan kaldırmaya yönelmekle kalmaz; bu durumların daha çok toplumsal yapının tüm düzenlenişleriyle zorunlu bir bağlantı içinde olduklarını görür.[...] Varoluşun temel belirlenimlerini verili olarak kabul etmesi ve bunları gerçekleştirilmeye çalışması, esas olarak bireyin özelliklerindendir; birey doyumunu ve onurunu, toplumdaki yeri ile bağlantılı görevleri gücü yettiğinde yerine getirmekte ve

⁵⁰ Bkz. Douglas Kellner, “Critical Theory and the Crisis of Social Theory”, [http://www.gseis.ucla.edu.tr/faculty/kellner]. Ayrıca bkz. Tayfun Torun, “Eleştirel Teori”, *Felsefe Ansiklopedisi* [Ed. Ahmet Cevizci], İstanbul, Eabil Yay., 5. Cilt , 2007.

ayrıntılarda kendisine yöneltilebilecek her türlü güçlü eleştiriye karşın, payına düşeni çalışkanlıkla yapmakta bulur; buna karşılık eleştirel tutumda, gerçekleştiği biçimiyle toplumsal yaşamın herkesin eline tutuşturduğu davranış kılavuzuna kesinlikle güven duymaz.⁵¹

Alıntının da işaret ettiği üzere, eleştirel tutum, toplumsal yapının yeniden yorumlanması ve mevcut sorunların yapısal kaynaklarının ifşa edilmesine yöneliktir. Kuşkusuz toplumdaki bireyler, gündelik hayatın akışı içerisinde bu problemleri görme yetisinden yoksundur. Eleştirel tutum, işte tam bu noktada bireyin içinde bulunduğu toplumsal formasyona daima kuşkuyla yaklaşacak ve ona problemleri gösterme konusunda öncülük edecektir.

Geleneksel ve Eleştirel Kuram arasındaki karşıtlığın üzerinde döndüğü eksen, dolayısıyla “toplumsal araştırmanın düşünümselliği” fikridir. Horkheimer’in öne sürdüğü üzere, sosyo-kültürel bilgi düşünümsel bilgidir ve bu bilgi türü doğa bilimlerinin olanaklı bilgisinden farklıdır. Doğa bilimlerindeki hızlı ilerlemenin gölgesinde kalan toplum bilimlerinin önemini gösterme işi, Eleştirel Kuram’ın öncelikli görevleri arasındadır. Geleneksel kuramın öne sürdüğü anlamda, doğa bilimlerinin sunduğu bilginin, sanki kendi kendisine gönderimle temellenen ya da birtakım tarih-dışı yollarla haklılandırılan bir şey olduğunu düşünmek, kısacası bilgiyi mutlaklaştırmak oldukça büyük bir yanıltır. Bununla birlikte Horkheimer’a göre, doğa bilimlerinin bilgisi de önemli bir bilgi türüdür. Dolayısıyla yapılması gereken, bu bilgi türünün mutlaklaştırılması değil, diğer bilgi türlerine de yer açacak şekilde yerinin tayin edilmesidir. Eleştirel toplum kuramı, geleneksel anlayışla kıyaslandığında, toplumsal araştırmanın düşünümselliğini temele alırken, üzerine söz söylediği toplumun bir parçası olduğunu, öne sürdüğü teorinin insan yaşamı açısından ne anlam ifade ettiği, özellikle de kendi uygulama koşulları, içinde doğduğu ve yine içinde kullanılacağı toplumsal yatağındaki yerleşmişliği hakkında açıklama sunar.⁵² Toplumsal araştırma, anlamayı amaçladığı toplumsal yeniden üretimin bir anını temsil eder. Geleneksel kuramın, özne-nesne ayrımına dayanan özne merkezli yaklaşımı, bilgi nesnesi haline getirilen şeyin bilen özneyi belirleyen aynı tarihsel-toplumsal süreçlerin ürünü olduğunu görmeyi engeller. Bilginin toplumsal öznelere, bilgi nesnelerine

⁵¹ Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky, 1. Baskı, 2004, s. 355.

⁵² Thomas McCarthy, “Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Frankfurt Okulu*, (Ed. Emre Bağçe), Ankara, Doğu-Batı Yay., 2006, s. 66.

şekillendiren aynı tür tarihsel güçler tarafından şekillendirildiklerini, onlar için bilgidен anladıkları şeyin aynı zamanda kendilerinden anladıkları şeyin bir parçasını temsil ettiğini gözden kaçırır.⁵³ Eleştirel Kuram'ın düşünömsel yaklaşımının avantajı, tam da bu olgunun bilincini temsil etmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla o, toplumsal araştırmanın kendisinin, bilginin yöneldiğı nesnelerin potansiyel olarak aynı bilginin özneleri olduğunu, bir toplumsal etkileşim biçimi ve böylece, ister istemez değişen toplumsal ilişkilerde potansiyel bir faktör olduğunu vurgular. Bu düşünömsel ilişkiyi bilinçli bir şekilde toplumsal pratiğe aktaran Eleştirel Kuram, özellikle tahakküm altındaki toplumsal grupların bireysel bilincinin bir parçası olarak, toplumsal değişimin bir ögesi olmayı amaçlar. Hizmet ettiği hedeflerin inceleme bağlamına dışsal olmasını hesaba katmaz.⁵⁴

Geleneksel ve Eleştirel Kuram arasındaki söz konusu karşıtlık, bu açıdan en azından metodolojik bir ayrımı dile getirir. Eleştirel Kuram, hiçbir araştırma nesnesini fetişleştirmeksizin, onu ait olduğu varlık temelindeki ilişkilerinden yakalamayı amaçlarken, Geleneksel kuramdaki eleştiriler, tanımlamak ve çözümlenmek üzere hazırlamış oldukları fenomen türlerini ön plana ve diğer şeyleri geri plana almaya eğilimlidir. Dolayısıyla söz konusu fenomenlerin daha geniş bir toplumsal matris içerisinde yer aldığını ve “metne dayalı” çalışmaların diğer toplumsal, kültürel vs. çalışmalarla dolayımını hesaba katar. Dolayısıyla o, Horkheimer'in ifade ettiği üzere, “yaşayan bir bütönlüğü yansıtmaya yönelik devam eden bir girişim, pratik anlamda ilgili bir bakış açısından, çağdaş toplumu anlamaya yönelik sürekli yenilenen bir çaba olarak anlaşılacak zorundadır.”⁵⁵

Eleştirel Kuram'ın kendisini bir toplum felsefesi olarak organize ettiği tespit ettikten sonra, bu toplumun modern burjuva toplumu ve daha özelde de ele alınan burjuva bireyi olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, o, modernite geleneğinin devamında, bu geleneğin eleştirmeni olan bir felsefe geleneğidir. Leo Löwenthal, okulun çatısı altındaki hemen bütün düşünürlerin farklı düzeylerde de olsa burjuva bireyinin kaderi ile ilgilendiklerini şu sözlerle dile getirir:

Eğer Enstitü'dekilerin ortak paydasının ne olduğunu sorarsanız, cevap büyük ihtimalle bireyin kaderine yönelik ortak kaygı olacaktır. Horkheimer'in *'Egoizm ve Özgürlük Hareketi'* veya Marcuse'ün *'Olumlayıcı Kültür'* çalışmaları, Fromm'un bazı çalışmaları

⁵³McCarthy, a.g.m., s. 67.

⁵⁴McCarthy, a.g.m., s. 68.

⁵⁵McCarthy, a.g.m., s. 70.

ve benim edebiyat üzerine kendi çalışmalarımı; burjuva bireyinin artan kırılganlığı teması üstüne çeşitlemelerdir.⁵⁶

Eleştirel Kuram'ın araştırmalarının üzerinde yoğunlaştığı bir diğer tema ise, hiç kuşkusuz burjuva bireyinin tamamlayıcısı olarak ele alınmak durumunda olan "kapitalizm"dir. Aralarında belirli farklılıklar bulunmakla birlikte, Eleştirel Kuram düşünürlerinin kapitalizmden anladıkları şeyi belirli başlıklar halinde sınıflandırmak mümkündür. Held bu noktada 6 genel özelliğin belirlenebileceğini dile getirir:

(1) Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplumda yaşarız. Bu mübadeleye dayanan, bir meta toplumdur. Ürünler insanın istek ve arzularını tatmin etme kapasiteleri nedeniyle değil, *özellikle* kar ve fayda sağlamaları için üretilirler. (2) Ürünlerin meta karakteri, basit bir şekilde mübadele üzerinden değil, fakat soyut bir şekilde mübadele edilebilirlikleri üzerinden belirlenir. Soyut emek zamanına dayanan mübadele, üretim süreçlerinin öznel yanını olduğu kadar nesnel yanını da etkiler. Birincisini ürünlerin ve emeğin (emek gücünün) formunun belirlenmesi yoluyla, ikincisini ise insan ilişkilerinin itibarsızlaştırılması yoluyla etkiler. (3) Kapitalist toplumsal sürecin birliğini garanti altına alan toplumsal ilişkilerin özgün düzenlenişi, aynı zamanda fetişleştirme ve şeyleşmeyi garanti altına alır. İnsan emeğinin ürünleri, bağımsız, 'kendilerine ait bir yaşamı olan', 'doğal' bir değer olarak görülürler. Mübadeleden, dağıtımdan ve tüketimden kaynaklanan toplumsal ve maddi ilişkiler, doğrudan kavranabilir değildirler. Onlar zorunlu bir yanılsama –metaların fetişizmi tarafından maskelenirler. (4) Kapitalizm uyumlu bir toplumsal bütün değildir. O, hem metaların üretim alanında hem de yanılsama alanında çelişkilere dayanır. Hakim üretim ilişkileri, gelişmiş üretim güçlerini "engeller" ve bir dizi antagonizma doğurur. Daha ileri düzeyde, emekçiler kitlesinin üretim araçlarından ayrılması, sermaye sahipleriyle doğrudan bir çatışmaya neden olur. Antagonizmalar, ekonomik alanda olduğu kadar kültürel alanda da boy gösterir. Toplumsal olarak üretilmiş yanılsamalar (ideoloji) ve gerçeklik (performans ve sonuçlar) arasındaki çelişkiler krizlere neden olur. Üretimi yönlendiren ilkeler, çoğunlukla istekleri ve ihtiyaçları ve de onların muhtelif ifadelerini yönlendiren ilkeler değildirler. (5) Sermayesi-yoğun endüstrilere ve sermayenin artan yoğunluğuna doğru genel bir eğilim vardır. Serbest pazar, giderek artan bir şekilde standartlaşmış ürünlerin oligopolistik⁵⁷ ve monopolistik kitlesel üretimi ile yer değiştirir. (6) Sermayenin doğal yapısındaki kademeli artış –her işçi için sabitlenmiş para miktarı, doğası gereği dengesiz birikim sürecini daha da kötüleştirir. Bu süreci devam ettirmek için, baş aktörler mümkün bütün araçları –emperyalist yayılma ve savaş dahil olmak üzere, kullanır.⁵⁸

Bununla birlikte, Eleştirel Kuram'ın kapitalizme yaklaşımı, Marksist ekonomi-politik eleştirisi ile sınırlandırılmaz, interdisipliner bir perspektife yerleşen bu düşünürler değişen koşullar altında kapitalizmin de yeniden yorumlanması gerektiğinin altını çizer. Eleştirel Kuram'ın dağarcığında sık sık karşılaştığımız geç-kapitalizm yorumu da bu yeniden yorumlamanın bir ürünü olarak değerlendirilmek durumundadır. Geç kapitalizm, bir yandan ideoloji, hegemonya, rasyonalite, bilim, teknoloji, kültür,

⁵⁶ Löwenthal'den akt. Kurtul Gülenç, "Bir Mit Olarak Aydınlanma: Aklın Diyalektiğine Negatif Bir Bakış", *Felsefe Söyleşileri V-VI*, (Ed. Betül Çotuksöken & Ahu Tunçel), İstanbul, Maltepe Üni. Yay., 2011, s. 41.

⁵⁷ Bir malın üretiminin sınırlı sayıda firma tarafından yapıldığı piyasatürüdür.

⁵⁸ Held, a.g.e., ss. 41-42.

sanat gibi alanların en az ekonomi kadar önemli ve şekillendirici olduğuna dikkat çeker. Öte yandan devletle sermaye arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak, baskı ve tahakkümün yeni formlarının ortaya çıkmasına gönderimde bulunur.⁵⁹ Eleştirel Kuram'ın modernitenin krizi olarak teşhis ettiği husus, bu bağlamda, geç kapitalizmin koşulları altında burjuva bireyinin eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ideallerinden yoksun bırakıldığı yönündedir.

1.2.1. Marksizmin Yeniden Yapılandırılması: Kuram-Praksis Bağı

Burjuva bireyin özgürleşimi meselesi söz konusu olduğunda Eleştirel Kuram'ın tarihinde önemli bir kırılmaya işaret etmek gerekir. 1930 ve 1940 arasında kaleme alınan metinler Marksist kuram-praksis bağının tesis edilebileceği ve geç kapitalizm koşullarından burjuva bireyinin özgürleşebileceği iddiası ya da umudu üzerine kuruludur. Başka bir ifadeyle, modernitenin irrasyonallitesinin Marksist kuram-praksis bağının tesis edilmesi yoluyla aşılabileceği varsayılır. Bu dönemin düşünsel perspektifi ile 1940 sonrası kaleme alınan başyapıt niteliğindeki eserlerin düşünsel perspektifi kesin bir şekilde birbirinden ayrılır. Bu Eleştirel Kuram'ın modernite algısındaki bir paradigma değişimini dile getirir: Marksist kuram-praksis bağının kurulması yoluyla özgürleşimin tesis edilebileceği varsayımından *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde doruğa çıkan pesimist düşünceye geçiş. Bu perspektiften burada özellikle "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar (1932)", "Materyalizm ve Metafizik (1933)", metinlerine odaklanarak, Marksist kuram-praksis bağı düşüncesine duyulan güven anlatılacaktır.

Eleştirel Kuram'ın Marksizm kavrayışı, Enstitü'nün ilk dönem Marks yorumundan neredeyse tamamen farklıdır.⁶⁰ Söz konusu farklılık, Kuram'ın

⁵⁹ Gülenç, a.g.m., s. 44.

⁶⁰ Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Grünberg'in yönetimindeki ilk döneminde, Marksizm, bir felsefi sistem, değerli içeriği yorumlanması gereken bir anlayışlar bütünü olmaktan çok, gelişme ve değişme içerisindeki somut dünya üzerine materyalist bir bilimden başka bir şey değildir. Söz konusu materyalist bilim anlayışı olarak Marksizm, dünyanın somut problemlerini, örneğin işçi sınıfının toplumsal problemlerini çözmekte başvurulması gereken bir kılavuz olarak iş görür. Dolayısıyla, Frankfurt Okulu'nun birinci dönemine tekabül eden 1923-1933 yılları, toplumsal yaşamın bütün

Marksizm'i bilimsel bir öğreti olarak değil, felsefi bir öğreti olarak ele almasının ürünüdür. Marcuse bu bağlamda, Marksizmin kavramsal çerçevesinin çağın koşullarını açıklayabilecek dinamik bir karaktere sahip olduğunu dile getirir: "Ben Marksist kuramın yanlışlandığı düşüncesinde değilim. Olguların kuramdan sapmış olmaları Marksist kuramın kendisince açıklanabilmektedir; yani kavramların içsel gelişimleri bunları açıklayabilmektedir."⁶¹ Dolayısıyla Eleştirel Kuram, Marksist kuramı kuşatan bütün olumsuzluklara⁶² rağmen, onun bir felsefe formu olarak mevcut toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında önemli bir potansiyele sahip olduğuna inanır. Öte yandan Marksizmin hakikatin anahtarını elinde tutan tek sistem olarak yorumlanmasına itiraz eden Eleştirel Kuram, onu, amacı değişmez hakikatleri ortaya çıkarmak olan bir kuram olarak değil, fakat toplumsal dönüşüm için eleştirel bir felsefi duruşu barındıran bir yaklaşım olarak yorumlama gereğinin altını çizer.⁶³

Horkheimer'in bu çerçevede ele alınması gereken "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" adlı makalesi, 20. Yüzyılda yaşanmakta olan toplumsal bir bunalımdan ve bilimlerin de bu bunalımın ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğinden söz eder. Modern endüstri sistemi içerisinde bilimin oynadığı rol ve toplumsal yapılar üzerindeki etkisi kuşkusuz göz ardı edilemez. Bununla birlikte Horkheimer'e göre, bilimin toplumsal yaşamı önemli ölçüde belirliyor olması pragmatik bir bilgi kuramını haklılandırmak için yeterli değildir. Bilimin toplumsal alanda yarattığı etkiye atıfla, hakikatin nihai belirleyicisi olduğu söylenemez. Marksist toplum kuramında bilim, üretim güçlerinden yalnızca bir tanesidir. Dolayısıyla bilimin mahiyetinin onun

yönlerinin değil, fakat işçi sınıfının tarihsel konumu ve bazı temel toplumsal ve politik konuların ele alınmasıyla karakterize olur.

⁶¹ B. Magee, "Marcuse ve Frankfurt Okulu: H. Marcuse İle Söyleşi", (Çev. Ünsal Oskay), *Yeni Düşün Adamları*, (Ed. Mete Tuncay), Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985, s. 71.

⁶² "Marksist proje, ta en baştan beri güçlüklerle kuşatılmış durumdaydı. Bu güçlükler, Batı'da beklenen devrimin bir türlü ortaya çıkmamasından ve kapitalist güçlerin komünizmi yıkmaya yönündeki sürekli çabalarından başlayıp, Doğu'daki sosyalist devrimin yozlaşmasına ve günümüzde de çökmesine kadar uzanmaktaydı. Bir yandan, devrim, Marksist kabuller üzerinde, en fazla beklendiği, ekonomik bakımdan en gelişmiş kapitalist ülkelerde, bir türlü gerçekleşmedi. Devrimlerin başarılı olduğu yerlerde ise, sonuçlar en azından hayal kırıklığı yaratan cinstendi. ...Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki komünist partilerin iktidardan düşmeleri, eski Sovyetler Birliği 'şeytan imparatorluğu'nun dağılması ve Küba, Arnavutluk ve Kuzey Kore'deki rejimlerin kuşatılmışlık haliyle birlikte, ayakta ciddi ciddi kalabilmeye muvaffak olan tek rejim –o da, azımsanmayacak Pazar reformları sayesinde– komünist Çin'dir. ...komünizmin tarihi bozgunu, sosyal demokrasinin iflası ve diğer yandan da, liberalizmin ve demokrasinin aşıkâr zaferi üzerinde çok büyük sayıda denemenin olması, hiç şarşırtıcı değildir. Tarihin sonunun geldiği dahi, buna herkes inanmasa bile, coşkuyla ilan edilmiştir." [David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Türkçesi: Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 1. Basım, 1998, s. 81].

⁶³ Martin Jay, a.g.e., s. 76.

verimliliği üzerinden tayin edilmesi vahim bir hatadan başka bir şey değildir. Horkheimer'in, bu noktada, bilimlerin durumuna ilişkin saptaması şöyledir:

Bilim, genel iktisadi bunalımda, toplumsal zenginliğin çok sayıdaki unsurundan, ereğini [*Bestimmung*] yerine getirmeyen bir tanesi olarak belirir. Bugün toplumsal zenginlik, daha önceki dönemlerdeki düzeyinin çok üstüne çıkmıştır. Yeryüzünde şimdiye dek olduğundan çok daha fazla hammadde, daha çok sayıda eğitilmiş işgücü ve daha iyi üretim yöntemleri mevcuttur; ama bunların insanlara gereğince yararı dokunmamaktadır.⁶⁴

Öte yandan halihazırda içinde bulunduğumuz durumun tek sorumlusu ne bilimdir ne de bilimin topyekün mahkum edilmesi doğru bir yaklaşımdır. Asıl yanlış, rasyonel düşünmeden anlaşılan şeyin yanlışlığına paralel olarak bilimin bugün kabul edilen formuyla ilgilidir: bilim, 19. Yüzyıldan bu yana yalnızca fenomenlerin kaydedilmesi, sınıflandırılması ve genelleştirilmesine indirgenmiştir.⁶⁵ Artık ideal bir düzen, özgürleşimin gerçekleşmesi düşüncesi değil, mevcut düzenin bir şekilde devamlılığını sağlama ideali egemen anlayıştır. Bilim, yalnızca olguları kaydetme, sınıflama ve genelleştirme yaparken neyin insan için önemli ve değerli olduğunu göz ardı ettiği için, bu anlayışla suç ortaklığı içerisinde. Hal böyle olduğunda bilim, sanıldığı aksine, toplumsal hakikatin bütününe göremez olur. Toplumsal yapıyı değişimi, dinamizmi içerisinde kavrayacak bir “kuram” gerekmektedir:

Oysa toplumsal gerçeklik, tarihsel etkinlik içinde bulunan insanların gelişmesi öyle bir yapı oluşturur ki, bu yapının kavranılması, radikal olarak biçim değiştiren tüm kültürel ilişkileri altüst eden süreçlerin kuramsal olarak resmedilmesini gerektirir ve eski doğabiliminin hep yeniden varolanı kaydedilmesini görev edinmiş davranış biçimiyle kesinlikle üstesinden gelinemez.⁶⁶

Toplumsal bunalımın gizlenmesinde metafizikle suç ortaklığı yapan ve bu nedenle ideolojik bir karaktere sahip olan bilim, Horkheimer'e göre, ikili bir çelişkiyi ihtiva eder: öncelikle bilimin her bir adımının bilgisel bir temeli olduğu sorgulanmaksızın kabul edilirken, bu adımların neden atıldığının kuramsal bir açıklaması yapılmaz. İkinci olarak, kapsamlı bağlamların bilgisini vermek amacıyla yapılan bilimsel etkinlik, tam da kendi ait olduğu bağlamı yani toplumsal gerçekliği dinamizmi içerisinde kavrayamaz. Bu iki moment birbirine derinden bağlıdır.⁶⁷ Sonuç olarak Horkheimer, bu metninde, topluma ilişkin kapsayıcı bir kuramın oluşturulması

⁶⁴Max Horkheimer, “Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky., 1. Baskı, 2004, s. 10.

⁶⁵ Horkheimer, a.g.m., s. 11.

⁶⁶ Horkheimer, a.g.m., ss. 11-12.

⁶⁷ Horkheimer, a.g.m., s. 14.

ve bilimin de bu kuramın içerisinde ait olduğu yere konumlandırılması gerektiğini vurgular.

Onun mutlak hakikat iddiaları karşısındaki reddiyesini dile getirdiği yazılarından bir diğeri ise, yine 1933'te kaleme aldığı "Materyalizm ve Metafizik"dir. Bir önceki metninde kuramın önemine atıfta bulunan Horkheimer, bu metninde özellikle materyalizm kavrayışı üzerinden praksiye ve dolayısıyla kuram-praksis birliğine odaklanır. Söz konusu yazının başında, Wilhelm Dilthey'in tüm metafizik çabaların tek ve genel-geçer bir sistem kurma teşebbüsünün başarısızlığa yazgılı olduğu yönündeki tespitini paylaşmakla birlikte, Horkheimer, "...tıpkı din ve başlangıçtaki metafizik gibi Dilthey'in çalışması da bütünün belli bir parçasının anlamı [Bedeutung] ile bütünün anlamına [Sinn] ulaşmayı hedefler"⁶⁸ sözleriyle Dilthey'in tam da eleştirdiği yanlışla düştüğünü dile getirir. Özellikle altını çizmek gerekir ki, Horkheimer ve bir bütün olarak Eleştirel Kuram, bu tavır karşısında bir tür göreceliliği de savunuyor değildir. Ona göre, değişmez, nihai ve tek bir hakikat yoktur, fakat hakikat tarihsel ve toplumsal an'lara göre farklılaşan hakikatler olarak karşımıza çıkmaktadır. Horkheimer'e göre, 20. Yüzyılda felsefe değişmez hakikat söylemlerine kendisini öylesine adanmış ve kaptırmıştır ki, bu teslimiyetçilik bireyin ve çıkarlarının bütünün içerisinde eritilmesine ve göz ardı edilmesine yol açmıştır. "Kesintisiz uyum düşüncesi" diyordu Horkheimer,

liberal evreye aittir. Bu düşünce çok sayıda bağımsız girişimciyle nitelendirilen bir siyasal ekonomiye denk düşer. Bütünün pürüzsüzce işleyişine yönelik çıkarlarının uyum içinde oluşuna ilişkin imge, toplumun tümüne, toplumdaki değişik sınıflara aktarılır. Tekelci evre, sınıf çatışmalarını yadsımayı sürdürür; ancak dünya pazarında az sayıdaki iktidar grubu arasındaki savaşım, dönemin o denli başat bir konusudur ki, bundan sonra bireysel varoluşlar arasındaki uyum yerine trajedi, kahramanlık, yazgı gibi kavramlar tarih felsefesinin merkezî kategorileri olarak görülür. Bireylerin maddi çıkarları karşılanmaktan çok aşılmaları gereken bir şey olarak önemsizleşir.⁶⁹

Toplum felsefesi, bu bağlamda, bireyin bilincinin ve özgürlüğünün sözcüsü, koruyucusu olacaktır. Horkheimer'in toplum felsefesi, bireyi, tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak ele alan materyalist felsefedir.

Bununla birlikte, materyalizmin, hakikatin tek açıklayıcısı olduğu şeklindeki geleneksel ve hatta Frankfurt Okulu'nun ilk yöneticisinin de benimsediği ortodoksi, Horkheimer tarafından, aynı ölçüde yanlış bulunur. Geleneksel Marksist yorum, bilinç

⁶⁸ Max Horkheimer, "Materyalizm ve Metafizik", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky., 2005, s. 17.

⁶⁹ Horkheimer, a.g.m., s. 18.

içeriklerine değin her şeyi bir maddi bir temele geri götürmek suretiyle indirgemeci bir tavır sergilemektedir.⁷⁰ Buradaki basit materyalist iddia, Horkheimer'in ifade ettiği üzere, psşik süreçlerin kendinde taşıdığı ve materyalist terimlere indirgenemez değerini hiçe saymak bakımından yanlış kabul edilmek durumundadır. "...en küçük bir canlılık belirtisinin bile salt maddesel devinimden doğması, düşünülmesi olanaksız bir şeydir; çünkü tinselliğin maddesel olandan bu şekilde elde edilişı ancak öne sürülebilir, ama anlaşılamaz..."⁷¹ Dolayısıyla, ne maddeye ontolojik bir statü olarak öncelik tanıyan monist yaklaşım ne de maddi dünyayı 'nesnel' anlamda fetiş durumuna getiren mekanik materyalizm kabul edilemez.

Materyalizmin geleneksel formunun yanlışlığı bir yana Horkheimer, metafizik anlayışların yanlışlığını ise, bireysel özgürlüğe karşı itaat ve boyun eğmeyi salık vermelerine bağlar:

Metafizik, varoluşun 'sırrı' ile, dünyanın 'bütünü' ile, 'yaşam' ile, 'kendinde olan' ile - ya da sorularının türünü nasıl betimlerse betimlesin- uğraşmasından eylem için olumlu sonuçlar çıkarabilmeyi bekler. Karşılaştığı varlık, bilgisi insanın yaşamını sürdürmesi açısından belirleyici olan bir duruma sahip olmalı, bu varlığa uygun bir tavır olmalıdır. Kendi kişisel yaşamını her yönüyle nihai nedenlerin kavrayışına bağımlı kılma çabası, kavradığı şeyin onun en üst dünyevi etkinlik, itidal ya da inziva için belirlemesinden ve bu istemin tüm zamanlar ve insanlar için özdeş ya da farklılaşmış ve değişebilir olarak ortaya çıkmasından bağımsız olarak, metafizikçiyi niteler.⁷²

Ona göre, bireysel yaşamın biçimlendirilmesini, keşfedilmesi gereken bir varlıkta temellendiren metafiziğin en belirgin türü, 'teoloji'dir. Bireysel yaşamın, mutlak olanın taleplerine uygun bir şekilde yapılandırılması, teolojinin bakış açısından, bir itaat değil fakat bir uygunluk, sahicilik, özgünlük ya da büsbütün felsefi bilgelik olarak görülür. Uyma, itaat etme ya da boyun eğme anlayışı idealist akımlarda bireye farklı kılıflar altında takdim edilir. İşte Horkheimer'in materyalizm kavrayışı ve dolayısıyla Eleştirel Kuram'ın Marksizmi yorumlayışı, bu iddiaların tümüyle dışındadır.

Horkheimer'e göre, mutlak hakikat iddiaları, felsefe tarihi içerisindeki farklı felsefi yaklaşımlarda cisimleşmekle birlikte bu iddialar, "hem belirli bir varlık durumuna (Spinoza) hem düşüncenin köklerine (Alman İdealizmi) hem 'insanın özü'ne (dinsel sosyalizm) hem de bir dizi başka ilkeye gönderme yapılarak vurgulanmıştır."⁷³ Mutlaklık idealinin ifadesi olan düşüncelerin metafiziğin, idealist görünümünden başka

⁷⁰ Horkheimer, a.g.m., s. 20.

⁷¹ Horkheimer, a.g.m., s. 21.

⁷² Horkheimer, a.g.m., ss. 22-23.

⁷³ Horkheimer, a.g.m., s. 26.

bir şey olmadığını savunan Horkheimer, materyalizm ile metafizik arasındaki savaşım 20. Yüzyıl'da materyalizm-idealizm karşıtlığı olarak tezahür ettiğini dile getirir. Horkheimer'in bakış açısından materyalizm, kendisi olmaktan feragat eden ya da ettirilen, yaşayan, nefes alıp-veren bireyi toplumsal bağlar içerisindeki yeriyle kavramaya çalışan tarihsel bir materyalizmdir:

Burjuva toplumunun ilkesi ile onun varoluşu arasındaki çelişkinin kanıtlanması, adaletin özgürlük yoluyla ve özgürlüğün de salt olumsuzlama yoluyla tek yanlı olarak belirlenmesini bilince çıkarır ve adaleti pozitif bir şekilde akılcı bir toplumun ilkesi olarak tanımlar. Adalet kavramının bu şekilde değişime uğramasıyla, başlangıçta edebî olduğu iddia edilen ilke tarihsel ortaya çıkışı içinde tanınmakta ve sınıflı toplum ilişkileriyle koşullanmış, belirli insanlar tarafından ortaya konmuş bir düşünce olarak anlaşılmaktadır. Günümüzde daha iyi bir düzen uğruna verilen savaşım, bu nedenle doğaüstü bir temellendirmeden kurtarılmıştır. Bu savaşımın kuramı materyalisttir.⁷⁴

Horkheimer, açık bir biçimde, içinde bulunduğumuz dünyadaki yoksulluğun ve sefaletin toplumsal yapıda bulunan bir düzensizlikten kaynaklandığını ve bundan dolayı da materyalizmin içeriğinin toplum kuramı tarafından doldurulması gerektiğini iddia eder. Başka bir açıdan materyalizmin içeriği, belirli bir tarihsel anda yerine getirilmesi gereken görevler tarafından belirlenmek durumundadır: “İnsan varlığının bağımlı olduğu toplum bir eşi bulunmayan, sürekli yapı değiştiren bir bütündür...”⁷⁵ Materyalizm tam da böyle bir toplum anlayışının içerisinde insana bakan bir düşüncedir, yani toplumsal sorunları ikincil gören tüm bakış açılarıyla çelişki içindedir. “Materyalizmi ilgilendiren” diye yazmaktadır Horkheimer, “dünya görüşü değildir, insanların ruhu da değildir; onu ilgilendiren, insanların acı çektiği ve ruhlarının açıkça kötürümleşmek zorunda kaldığı koşulların değiştirilmesidir.”⁷⁶ Başka bir ifadeyle teori-praksis birliğinin sağlanmasıdır. O halde, Horkheimer'in savunduğu materyalizm, varolan toplumsal düzenin başka türlü de olabileceği umuduyla, bozuk düzenin üzerini örten ideolojiyi ifşa etmek için materyal koşullara yönelir. “Bütün bunlar nedeniyle de” diye yazıyordu Martin Jay, “Horkheimer'a göre doğru ve yanıltıcı olmayan bir toplum teorisi için dolayım (Vermittlung) çok büyük bir önem taşıyordu.”⁷⁷ Mevcut düzen ve bu düzenin içerisindeki bireyi anlamak isteyen bir bakış açısı toplumsal dolayimleri hesaba katmalıdır. Bu anlayış, tikel-tümel diyalektiği ya da moment-totalite diyalektiğinden başka bir şey değildir. Hiçbir görüngü, bu ister kültürel ister ekonomik

⁷⁴ Horkheimer, a.g.m., s. 27.

⁷⁵ Horkheimer, a.g.m., s. 29.

⁷⁶ Horkheimer, a.g.m., s. 35.

⁷⁷ Jay, a.g.e., s. 87.

olsun totaliteyi kendi başına açıklamaya yeterli değildir; zira bu görüngüler, fetişleştirilmeksizin belirli bir totaliteyi kuran dolayimler ağında düşünülmelidir. Sonuç olarak, Horkheimer ve bir bütün olarak Eleştirel Kuram, bütünü ya da totalitenin, bir tahakküm düzeni olarak kemikleşmesinin ve ideolojikleşmesinin önüne geçmeyi hedeflemektedir. Bu bölümle ilgili çıkarımımızı bir kez daha vurgulamak bu noktada yararlı olacaktır. Weber'in modern kapitalizm ve burjuva bireyinin koşullarına ilişkin tespitleri Eleştirel Kuram'ın ilk döneminde Marksist felsefenin sınırları içerisinde ele alınır ve en nihayetinde burjuva bireyinin kapitalist tahakkümün özgürleşimi tarihsel materyalist bir anlayış içerisinde çözümlenmeye çalışılır.

1.2.2. Aydınlanmanın Diyalektiği ve Kültür Endüstrisi

İkinci Dünya Savaşı ve takip eden yıllar Eleştirel Kuram'ın Marksist özne nosyonunda uzaklaşmasıyla karakterize olur. Dolayısıyla bu dönemin (1940 ve sonrası) baskın temaları, toplumsal özgürleşimin tesis edilebileceğine yönelik pozitif perspektifin terkedilmesinden sonra, özellikle araçsal akıl üzerine inşa edilen ve mevcut düzenin acımasız bir eleştirisine dönüşen “Aydınlanma” ve “Kültür Endüstrisi”nden oluşur. Eleştirel Kuram'ın Aydınlanma karşıtlığı, bu geleneğin insanlık adına tesis etmeyi amaçladığı ilkelerle (adalet, eşitlik, özgürlük vb.) ilgili bir karşıtlık değildir. Bu karşıtlık, Aydınlanmanın ideallerinden, *ethosundan* saparak tam da insanlık adına tesis etmeye çalıştığı ideallerin karşıtına dönüşmesinedir. Eleştirel Kuram'ın kitab-ı mukaddesi sayılabilecek *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu karşıtlığın motivasyonu şu sözlerde dile gelir: “Amacımız, insanlığın gerçekten insani bir düzeye çıkmak yerine, niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamaktan fazlası değildi.”⁷⁸ Eleştirel kuramcılar mevcut toplumsal durumun bu yüzyılda, bilgili ve bağımsız bir kamudan ziyade, düşünmeyen, eleştiri yeteneğinden yoksun ve totaliter örgütlenmeler yoluyla tahakküm altına alınmış bir kitle toplumuna tekabül ettiğini dile getirir. Mevcut kültürün egemenlik ilişkilerinin alanı haline gelmesinin ve toplumsal yapıdaki çöküşün

⁷⁸ Max Horkheimer & T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I*, (Çev. Oğuz ÖZÜGÜL), İstanbul, Kabalcı Yay., 1995, s. 11.

kaynağında, Aydınlanma düşüncesinin formel/araçsal (ya da Horkheimer'in sıklıkla kullandığı üzere *özel*) akıl anlayışı yer almaktadır.

Bir proje olarak Aydınlanma, akli, başka her şey üzerinde tahakküm kurması gereken ve irrasyonel olan her şeyi ortadan kaldırması istenen bir merci olarak öne sürmemektedir. Olan bitenlerde ve yapıp etmelerde ortaya çıkan yanlışlık, Aydınlanmanın temelinde yer alan ve akılla düşünmekten kaynaklanan bir yanlış değil, hangi akılla düşünüldüğü ile ilgili bir hatadır. Böylelikle, Aydınlanmanın ütopyik misyonunu terk etmesi ve insanı yeni bir gücün etkisi altında köleleştirme, özel akıl-nesnel akıl ayrımına ve akıldan anlaşılan şeyin yalnızca özel akla indirgenmesine gönderimde bulunur. Horkheimer ve Adorno'nun belirttiği üzere, hesaplayıcı bir yeti olarak özel akıl, bireylerin özgürlüğü meselesine kayıtsızdır. O, yalnızca araçları belirlemeye yararken, amaçların değerinin bilgisini hesaba katmayan bir yetidir. Dolayısıyla, Horkheimer ve Adorno'nun eleştirisi de Aydınlanmanın, ütopyasının uzağına düşmüş olması; insanı, mitlerden geleneklerin köleliğinden kurtarmayı amaçlarken, yeni bir mite bağımlı kılmasındır. Aydınlanmanın kendi ütopyasının tahrip süreci aklın mitleşmesinin ürünüdür. Habermas'ın da ifade ettiği gibi, Horkheimer ve Adorno'nun eleştirisi, Aydınlanmanın mite karşı yapmış olduğunu bir bütün olarak Aydınlanmanın kendisine uygulama girişimidir. Bu girişim, eleştirinin kendisine konu olarak akli almasıdır.⁷⁹

Mitler gizemli güçlere gönderme yaparak, aslında, otoritenin korunması ve insanlar üzerindeki nüfuzu devam ettirmeyi amaçlar. Zira bilinmeyen duyulan korku, insanların gizemli güçlere boyun eğmelerini sağlayan bir araçtır. Bu haliyle mitte bir zorlama esastır. Aydınlanmanın amacı, bu bağlamda, varolan gizlerin çözülerek kendinden korkulana hakim olmanın yolunun açılması ve insanın kendi kaderinin efendisi konumuna yükseltilmesidir. Başlangıçta masumane bir niyeti dile getiren bu amaç, varolan gizleri çözmekten, özel akıl aracılığıyla her şeyi analiz ederek, ayırıştırarak kontrol altında tutmanın anlaşılmasıyla birlikte tehlikeli bir yön anlam kazanır. Buna istinaden Horkheimer ve Adorno'ya göre, bilinmeyenlerden duyulan korkuyla birlikte, insan daha büyük bir hırsla, varolan her şeyin üzerinde daha fazla

⁷⁹ Habermas, *Cogito*, a.g.m., s. 97. Habermas *Modernliğin Felsefi Söylemi* içerisinde, Horkheimer ve Adorno'nun, Nietzsche'nin izinden giderek aklın neredeyse topyekün ortadan kaldırılmasına varan yorumlarını eleştirir. Nitekim akıl hala kendisine başvurulacak bir merci olmasaydı, *Aydınlanmanın Diyalektiği* gibi eleştirel bir eseri kaleme almak da mümkün olamazdı. Dolayısıyla yalnızca araçsal akıl eleştirisini temele alarak aklın topyekün mahkum edilmesi indirgemeci ve hatalı bir yaklaşımın ürünüdür.

bilme ve kontrol etme güdüsüyle tahakkümünü arttırmıştır. Başlangıçta nesnesi yalnızca “doğa” olan bu tahakküm bir süre sonra “toplum”a uzanır. Doğa ve toplum, rasyonel yöntemlerle üzerinde hakimiyet kurulması gereken şeylere dönüşür.⁸⁰

Problem, öznenin, doğal ve toplumsal alana yönelirken kullandığı düşünmenin araçsallaşmasıdır. Aydınlanmanın kendi özünü tahrir eden bu gelişme, düşünmenin hakikatin kendisinde bulunan nesnel içerik karşısında donmasından başka bir şey değildir. Böyle bir düşünme, her şeyi bir araç olarak görmekle, varolanların hakikatlerine dair nesnel içeriği gözden geçirir. Dünyada kendinde bir amaç, değer ifade eden herhangi bir şeyin varlığından söz edilemez. Horkheimer ve Adorno’ya göre, nihayetinde Aydınlanmanın insanlık için talep ettiği ideallere yaklaşmak istiyorsak, akla duyulan sınırsız güvenin sorgulanması zorunludur. Onlar, bu sorgulamanın Aydınlanmanın ilerleme idesinin asılsızlığı ve saçmalığını gözler önüne sereceğine inanır: Aydınlanma, mite geri döner.

Bu düşüncülerin Mit ve Aydınlanma arasında kurduğu paralellik, her ikisinin de egemenliğe dayanmak bakımından aynı olduğu gerçeğine atıfta bulunur. Aydınlanmada bilim, mitlerde ise Tanrı, bilinmeyeni bilinir kılma ve ona egemen olma işlevi görür. “Yaratan ile düzenleyen akıl doğanın hâkimi olarak birbirine benzemektedir. İnsanın, Tanrı’nın modeli olması, varoluş üzerindeki egemenlikten, efendinin bakışından, emirden ileri gelmektedir.”⁸¹ Aydınlanmanın şeylere karşı tutumunu bir diktatörün insanlara karşı tutumuna benzer. Nasıl ki diktatör uyruğundaki insanları yönlendirdiği oranda biliyorsa, Aydınlanmış bilim de şeylerin manipüle olmuş, kontrol altındaki parçalarının dışında kalan kısımlarını bilemez. Nesnesini, kendi içsel yapısıyla ele geçiremeyen bilim, denetim kurduğu parçaları değişime uğrattığı yönleriyle bilebilir.⁸²

Aydınlanma ile birlikte, efsanelerin yerini modern doğa bilimi alırken, modern bilimin doğa üzerinde kazanmış olduğu geçici zaferin belirli bir bedeli vardır. Bu bedel, yabancılaşmadır. Yabancılaşma, ilk aşamada insanın doğaya olan yabancılaşması olarak, ikinci aşamada ise kendine ve diğer insanlara yabancılaşmadır. Dolayısıyla, ne doğanın hakikati ne de toplumsal hakikat, özne için olanaklı değildir. Özne tarafından

⁸⁰ Çetin Veysal, “T. L. Adorno”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet CEVİZCİ), İstanbul, Etik Yay., Cilt 1, 2003, s. 759.

⁸¹ Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 25.

⁸² Horkheimer & Adorno, a.g.e., ss. 25-26.

‘belirli bir tarzda olmaya zorlanan’, kendisi olarak kalamaz ve manipüle olan nesne de özne tarafından gerçek anlamda kavranamaz. Bu yabancılaşma, tahakkümün iki boyutu için de söz konusudur.

Kapitalizmde özne ile nesne gerçekten kopuktur birbirinden. İnsanların ürünleri, yaşam ve yaratma güçleri, yabancı bir güç olarak karşılımları dikilir. Bilinç, bilim, bu yabancı varlığı dışarıdan anlayabilir, belki çözümleyebilir, ama içerden yaşayamaz. Bu yüzden, bilinçle madde arasındaki ilişkiyi açıklama çabaları, 19. yüzyıla kadar, birinin ötekine indirgenmesiyle, çökertilmesiyle sonuçlanmıştır.⁸³

Horkheimer ve Adorno’ya göre insanlık, nesnel içeriğinden yoksun kalan bilimsel akla böylesine büyük bir değer atfederken, özellikle insan olmanın anlamından uzaklaşır. Bilimin ürettiklerinin anlamsal olarak sorgulanmasının gerekmediği telkin edilmektedir, insanlara. Öyle ki üretilenler fayda sağlıyor ve işinizi görüyorsa, ne anlama geldiklerinin önemi yoktur. Onlar, işte bu çerçeve içinde, insanın anlamdan vazgeçme hatasına düşmesini şiddetle eleştirir. Anlamdan vazgeçtiği zaman insan, bilimin mutlak otoritesini de teslim olmuş olur. Anlamlılık boyutunun şimdiki temsilcisi olan Yeniçağ bilimi, kavramların yerine formülleri ikame ederek kendini daha anlaşılabilir ve sorgulanamaz bir konuma çıkarmıştır. Adorno’nun iddiası, ‘bilginin güç olduğu’ söyleminin, Bacon’dan itibaren geçirdiği dönüşümle birlikte, ‘modern teknolojik yıkım araçlarında cisimleştiği’ yönündedir. Kendisini sorgulayacak bir merci olmadığında, bilimin ürettiklerinin insani bir düzen için üretildiğine dair hiçbir garanti de kalmaz. Dolayısıyla, ilerlemeyle ilgili, aklın bilimsel bir temelde ilerlediği yönündeki iddialara temkinli yaklaşmak gerekir. İnsanlık tarihinin gelişimine dikkatle bakan bir kimse, Horkheimer ve Adorno’ya göre, ilerleme sayılısının anlamsızlığını kolaylıkla görecektir.

Aydınlanmanın ilerleme idesinin problematik boyutu, onu tarihsel köklerine bağlayan hayat damarlarının koparılmış olmasıdır. Aydınlanmanın gelişim süreci, aklın nesnel içeriğinin buharlaşmasının tarihidir. Nesnel içeriğin buharlaşması, anlamın yitirilmesi, tarihsel bağlamın kaçırılması ve en sonunda da insani olma hedefinin gözden kaçırılması olarak yorumlanmalıdır.

⁸³ Koçak, Orhan, “Önsöz”, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan KOÇAK), İstanbul, Metis Yayınları, Ekim 1990, s. 20.

Aydınlanmanın bilimsel aklı, dünyayı hesaplanabilir bir formda algılar. Aydınlanmanın sistemci bir karaktere sahip olduğunu iddia eden Horkheimer ve Adorno'ya göre, sistem dünyanın hesaplanabilir, sayıya dökülebilir bir formunu sağladığı için değerli görülür. Araçsal aklın egemenliğindeki dünya, belirli bir sistem dahilinde sınıflanmış varlıklardan oluşur. "Sayı, Aydınlanmanın kanonu haline gelmiştir"⁸⁴ derken, Horkheimer ve Adorno, tam da bunu kastetmektedir.

Düşünme sisteminin matematikleştirilmesi Aydınlanmanın toplumsal dayanaklarından, başka bir deyişle insani ideallerinden uzaklaşmasını ve kopmasını beraberinde getirir. Toplumsal dayanaklarından yoksun bırakılmış Aydınlanma düzeninde, kutsanan adalet idesi yerine toplumsal adaletsizliktir. Toplumsal adaletsizlik, hesaplanabilir ve kontrol edilebilir kitle toplumunun bireylerinin belirlenmiş davranış kalıplarına hapsedildiğini dile getirir. Aydınlanmış aklın hakimiyetindeki kültürel alan ve seri üretim mantığı, bireylere belirli davranış kalıplarını normatif düzeyde dayatmaktadır. Bu durumda bireyleri tanımlayan şey, normlara uygun davranıp davranmadıklarıdır.⁸⁵ Sistemin dayattığı normların dışında kalanlar daima baskı ile karşılaşırken, kolektivitenin gözü, sistemin sınırları dışında kalan her türlü direnme olasılığı üzerine yönelir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, kullanım metalarındaki niteliğin bir değer oluşturmaması gibi, kolektifin baskısı altındaki birey, kendisi olarak varolamaz. Kültür artık, bireylerin kendileri olarak varoldukları ve insani olanaklarını gerçekleştirdikleri bir alan değildir:

Birey artık kendini yalnızca şey olarak, istatistik ögesi olarak, *success or failure* (başarı ya da başarısızlık) olarak belirliyor. Ölçütü de kendini korumak, işlevinin nesnelliğiyle başarılı ya da başarısız şekilde uyum sağlamak ve bu uyuma ilişkin karşısına konmuş modelleri örnek almaktır.⁸⁶

Temelini Aydınlanmanın akıl anlayışında bulan kültürün bir kontrol mekanizması olarak işlediğini Horkheimer ve Adorno, dünyanın "Kültür Endüstrisi"nin süzgecinden geçerek yönetildiğini, söyleyerek anlatır. Kapitalist modernite, kitleler üzerindeki egemenliğini kültür eliyle gerçekleştirir. Yönetim altına alınmış bir topluma yukarıdan empoze edilen, toplumsal kontrolü gerçekleştirmenin etkin bir aracı olarak kültür, 20. yüzyılda endüstriyel bir evreye gerilemiştir. Bu gerileme, kültürün bireysel

⁸⁴ Horkheimer&Adorno., a.g.e., s. 23.

⁸⁵ Horkheimer& Adorno, a.g.e., ss. 45-46.

⁸⁶ Horkheimer& Adorno, a.g.e., s. 46.

değerlerin sığınağı olacağı yerde, endüstrileşmeye dahil edilmek suretiyle özgürleşim ve insani değerlerden çok, egemenlik ilişkilerinin alanı haline gelmesidir.

Aydınlanmanın temelinde bulunan bilim anlayışı ve bunun bir ifadesi olan teknik, kapitalizmin kendisini kültür alanında ifade etme araçlarının başında gelmektedir. 20. yüzyılda teknik, kültürü belirleyen en önemli faktördür. Tekniğin bu denli etkili bir konumda yer almasının temelinde, ekonomik aygıtı elinde bulunduranların teknolojiyi toplumsal denetimin etkin bir aracı olarak kullanmaları olgusu yer alır. 20. yüzyılda teknik rasyonaliteyle egemenliğin rasyonalitesi ayırt edilemez biçimde birbiri içine geçmiştir. Yayın şirketleri elektronik sanayide gerçekleşen yeniliklere, sinema şirketlerinin varlığı ise bankaların varlığına bağımlı kılınmıştır ve kültürel üretim, her alanda teknolojik gelişmelerin bir alt alanı durumundadır.⁸⁷

Horkheimer ve Adorno'ya göre, yeni insanı anlamak için, bu insanı, sürekli bir biçimde nesneleşmeye maruz kalan, en derin noktalarında nesneler dünyasının izlerini taşıyan bir varlık olarak görmemiz gerekir. Teknolojinin etkisiyle birlikte, insan da tüm diğer nesneler gibi mekanikleşir ve alınır-satılır ilişkilerdeki nesnelerden biri konumuna geriler. Adorno, *Minima Moralia*'da teknolojinin, insanları “nesnelerin amansız ve denebilirse tarihdışı taleplerine bağımlı kıldığını”⁸⁸ söylerken işte bu durumu kastetmektedir. Mekanik yönergelerle bağlanarak, mekanizmanın sınırları içinde yaşamak zorunda kalan insan, başlangıçtan kendisine hizmet için tasarladığı teknik aygıtı bağımlı hale gelir. Daha da önemlisi, insanlar bu sınırlar içinde yaşamaya gönüllü bir biçimde katılmaktadır. Teknolojik rasyonalitenin egemenliği altında, birey, özgürlüğünden feragat eder.

Tekniğin kültür endüstrisine etkilerinin tipik örneklerinden biri, mekanik yeniden üretim mantığıdır. Mekanik yeniden üretimin A ve B filmleri veya fiyatları, farklı magazinlerdeki öyküleri, bu üretim mekanizmasının tüketicileri sınıflamak ve örgütlemek için kullanmakta olduğu ideolojik araçlardır. Bütün bireyleri sisteme dahil etmeyi amaçlayan mekanik yeniden üretimin sınıflama mantığının işleyişini, Horkheimer ve Adorno'nun şu sözlerinde dile gelir:

⁸⁷ Max Horkheimer, & T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul, Kabalcı Yay., 1996, s. 10.

⁸⁸ Adorno, T. W., *Minima Moralia*, (Çev. Ahmet DOĞUKAN), İstanbul, Metis Yay., 1998, s. 41.

Halkın ihtiyaçlarını seri niteliği taşıyan bir hiyerarşiyle karşılamak özelliklerin sırf matematiksel olarak yazıya dökülmesine yaramaktadır. Herkes önceden ipuçları vasıtasıyla belirlenmiş düzeyine göre adeta kendiliğinden davranmalıdır ve kendi tipi için seri halde çıkarılan ürünler kategorisine el atmalıdır. Birey istatistik malzemesi olarak tüketiciler, propaganda mekânlarından artık bir farkı kalmayan araştırma mekânlarının haritalarında, gelir gruplarına göre ayrılmakta ve kırmızı, yeşil, mavi alanlar dağıtılmaktadır.⁸⁹

Bu pasaj aynı zamanda, endüstrinin ürünlerinin, bireylerin bilinçlerinde yarattığı yönlendirici etkiye de işaret etmektedir. Kültür ürünlerinin bireylere yükledikleri, günlük yaşamın somut gerçekliklerine dönüşür. Çünkü kültür endüstrisi, bireylerin bilinçlerine saldırır. “Tıpkı gerçeklikteki talihsizler gibi Donald Duck da çizgi filmde dayak yiyip durmaktadır ki, böylelikle seyirciler kendi paylarına düşen dayığa alışırlar.”⁹⁰ Yönergelere hapsedilen insanın elinden imgelem, kendiliğindenlik ve farklı olabilme olanağı alınır: Kültür tüketicisindeki imgelemin ve kendiliğindenliğin körleştirilişini açıklamak için, psikolojik mekanizmalara inen ayrıntılı bir yoruma gerek yoktur. Kültür ürünlerinin, özellikle en tipik olanı sesli filmin, nesnel yapısı gereği, seyircideki bu yetileri felce uğratan yapısına bakmak yeterlidir.⁹¹ Hipnotize olan bireyin bu ürünler karşısında özgün tepkiler vermesi de olanak dışıdır. Bir filmi izleyen seyirci yoğun bir ışık bombardımanı ve özel efekt yağmuru altında hipnotize edilir. Kullanılan teknik araçlarla ürün, tepkiyi önceden belirler.⁹² Horkheimer ve Adorno’nun bu görüşü, birey olmanın özgün boyutunun toplumsal alanın sistematize bütünlüğü içinde eriyerek yok olduğuna dayanır. Devrimi gerçekleştirecek ve insanlık için daha iyi bir dünya idealini hayata geçirecek bireylerin yerini, kapitalist kültürün kukla bireyleri alırken; kapitalist kültür, bu bireyleri manipüle ederek, ütopyanın gerçekleştircisi özneyi bütünün içinde yok eder. Ö. N. Soykan bu bağlamda, sistemin bütünlük imgesini yaratmada ne derece güçlü olduğunun altını şu ifadelerle çizer:

Fiziksel mekânları ya düzleştirerek (örneğin: Standartlaşmış Amerika) ya da dümdüz edilerek (savaşta tahrip olmuş Avrupa) birbirinin benzeri yapılmış toplumun ‘insan malzemesi’nde de ‘birlik’ böylece tamamlanmış olur, fiziksel tabandan insan-kültür tabanına dek.⁹³

Sistematize bütünlüğün en güçlü aracıdır, ‘mekanik yeniden üretim’. Bir-örnekleştirilmiş, bireyselliklerinin özgün boyutları törpülenmiş kitlelerin, standart

⁸⁹ Horkheimer & Adorno, a.g.e., ss. 10-11.

⁹⁰ Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 29.

⁹¹ Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 14.

⁹² Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 27.

⁹³ Ö. N. Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, İstanbul, Bulut. Yay., 2000, s. 63.

tüketiciler olarak ihtiyaçlarını karşılamamanın yolu mekanik yeniden üretime bağlıdır. Mekanik yeniden üretim süreçleri, üretilen şeyden bağımsızlaşmış ve özerkleşmiştir. Birey ne olursa olsun tüketmek ister; tüketilen şeyin ne olduğu ve niteliği önemsizdir; amaç, ihtiyaçların giderilmesi değil, başkalarından geri kalmamaktır. Üretilen şey bir önceki ile aynı olmasına karşın (örneğin filmlerde ya da müzikte çok sık yaşadığımız gibi), yeni çıkan bir öncekine karşı şiddetle savunulurken; amaç, yalnızca tüketimdir. Tüketim mantığının yarattığı atmosferde bireyin konumu, tam bir çıkmazı andırmaktadır:

Ayrımsızca tüketilen metaların bolluğu büsbütün zararlı ve yıkıcı bir boyuta ulaşmıştır bugün. Kişinin kendi yolunu bulmasını imkânsızlaştırmaktadır ve tıpkı devasa bir markette kendine kılavuz arayan adam gibi, mallar arasına sıkışmış nüfus da liderini beklemektedir.⁹⁴

Mekanik yeniden üretimin taklit etmeye dayalı mantığı, asıl nesnenin biricikliğini ve niteliksel özgünlüğünü ortadan kaldırır. “Kültür Sanayii nihayet taklidi mutlak diye koymaktadır. Sadece üslup hâlâ taklidin gizini, yani toplumsal hiyerarşiye boyun eğmeyi açığa vurmaktadır.”⁹⁵ Böylece mekanik yeniden üretimin kendine özgü dilsel jargonuna bakarak, bireylerin bu mekanizma içinde boyun eğdirildiklerini görmek olanaklıdır. Horkheimer ve Adorno’ya göre, bu jargon kitleler tarafından ne kadar içselleştirilirse, tahakkümün gücü de o ölçüde artar. Mevcut jargonun dışına çıkan her birey ve grup için ‘anlamsız’ damgasını yeme riski, uyum gösterme konusunda oldukça güçlü bir zorlayıcıdır.⁹⁶ Bu anlayış, kuşkusuz akla hemen mantıkçı pozitivistin olgusal önermelerle sınırladığı dünyasını getirir. Mantıkçı pozitivist dünyaya sınır çizmek ve onu denetim altına almak için, aracı olarak bilimsel jargonu kullanır. Bu jargon dışında kalan alanlar ise ‘anlamsız’ oldukları gerekçesiyle dışlanır. Bu gerekçe, uygulanacak somut şiddetten daha etkilidir:

Despotluk beni serbest bırakmakta ve doğrudan doğruya ruhu hedef almaktadır. Egemen artık, benim gibi düşünmelisin ya da ölmelisin, demiyor. Tersine şöyle diyor: Benim gibi düşünmemekte serbestsin, yaşamın, malın mülkün sana aittir, ama bugünden itibaren sen aramızda bir yabancısın.⁹⁷

Böylece bireylerin ruhlarını hedef alan kültür endüstrisi, uyma davranışını bireylerin içsel zorunluluklarıymış gibi dayatır. Bireyler sisteme katılmayı kendileri seçtikleri için, mekanizmanın dışına çıkmak neredeyse imkansız hale gelir. Kültür endüstrisi tam

⁹⁴ Adorno, a.g.e., ss. 122-123.

⁹⁵ Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 20.

⁹⁶ Horkheimer & Adorno, a.g.e., ss. 16-17.

⁹⁷ Horkheimer & Adorno, a.g.e., s. 22.

da bu noktada, sisteme kendi arzularıyla giren bireylerin doğal ihtiyaçlarını karşıladığı iddiasıyla, ruhsal saldırısını gizler.

Sonuç olarak tüm bu iddialar kültür endüstrisinin kendini kabul ettirmek için öne sürdüğü ideolojinin kurucu unsurlarıdır. Adorno'nun *Minima Moralia*'da açıkça belirttiği gibi: "Kültür, insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılsamasını yaratmakta, bütün insan ürünlerinin temelinde yatan maddî koşulları gözlerden saklamakta ve rahatlatıp uyuşturarak, varoluşun kötü ekonomik belirleniminin sürüp gitmesine hizmet etmektedir."⁹⁸ Kültür, yaşamın sorunsuz devam ettiği yanılsamasını yaratan bir ideoloji, bütünüyle bir aldanmadan ibarettir.

Tüm bu açıklamalar, kültürün, bireylerin kendileri olarak varlık göstereceği bir alan olmaktan çıktığına işaret eder. Aklın nesnel içeriğinin boşaltılmasıyla, ortaya çıkan ürünlerin gerçekten insanlık adına anlamlı ürünler olup olmadığına karar verecek doğru bir merci de kalmaz. 20. yüzyılın kültür ürünlerinin neliğini, daha insani olma değil, egemenlerin çıkarları belirler. Bu bağlamda, egemenlerin dikkat ettiği tek nokta, kitlelerin eleştiri ve karşı koyma olanağını açıktan ya da gizlice ellerinden almak ve olumsuzlamayı tümünden yok etmektir. Son çözümlemede, verili düzenin mevcut gidişini sekteye uğratacak tüm engeller temizlenir.

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmelerden şu sonucu çıkarmak olanaklı görünüyor: kültürü belirleyen düşünmenin araçsal bir yapı sergilemesinin temelinde Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanmanın hatalı gelişimi yer alırken, kültür alanında üretilen ne varsa, belirli bir egemenlik mantığına hizmet etmektedir. Dolayısıyla dünya, bütününde değersizleştirilmiş ve nesnel içeriğinden yoksun bırakılmış bir yerdir. Birey olmanın kültür endüstrisinin sınır duvarları arasında anlam yitimi yaşadığı yerde, Horkheimer ve Adorno kendine özgü bir varoluşa sahip olabilme olanağının yalnızca aşırı soyutlanmış bir yaşama gönderimde bulunacağını düşünür. İlerleme ve barbarlığın iç içe geçtiği kitle kültüründe bugün, ancak kitle kültürüne ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz, reddetme geri getirebilir, barbarlık dışı koşulları.⁹⁹ Birey, tüm kareleri işgal edilmiş dünyada, özgürlüğünü zorunlulukla uç durumlarda aramalıdır.

Sağduyu ancak umutsuzlukta ve uç durumlarda sürdürebilir varlığını; nesnel çılgınlığa kurban gitmemek için saçmalık gerekir. (...)eksantrik kişi direniyor ve dünyaya 'yeter

⁹⁸ Adorno, a.g.e., s. 45.

⁹⁹ Adorno, a.g.e., ss. 52-53.

kes artık!’ diyebiliyordur. Felaketin yanılsamalı niteliği üzerinde, ‘umutsuzluğun gerçek dışılığı’ üzerine durup düşünebilen ve sadece kendisinin hâlâ canlı olduğunu değil, dünyada hâlâ yaşam olduğunu fark edebilen de sadece odur. Donup kalmış tavşanların kurnazlığı, kendileriyle birlikte avcıyı da kurtarır: Kaçarken onun suçluluğunu da aşmışlardır.¹⁰⁰

Kitle kültürüne yönelik kötümser analizlere karşın Eleştirel Kuram’ın diğer düşünürlerinden farklı olarak Adorno, kültürün içinde yaşamaya devam eden yüksek kültüre olumlu bir içerik atfeder. Yüksek kültür, düşük kitle kültürünün aksine, gerçek bir aydınlanmanın ve özgürleşimin potansiyel gücünü içinde barındırır. Sanatın ütopyanın son sığınağı olduğunu ileri süren Adorno, sanattaki bu alternatifin kitle kültürü içinde giderek azaldığının da altını çizer. Ona göre sanatın varlık alanı, kültür endüstrisinin ve sanat marketlerinin yönetimi altındaki dünyada giderek daha problemlili bir hale gelmektedir. Böylesi bir durumda sanatın uyum göstermeye, olumlamaya ve metalaşmaya radikal bir şekilde direnmekten başka seçeneği yoktur. Bu direnme ise, son tahlilde sanatın eleştirel, özgürleştirici etkilerini arttıran ve şok tesiri yapmasını sağlayan avantgard teknikleri gerektirir. Adorno bu konuda daima negatif yönü ağır basan uyumsuz artistleri örnek göstermiştir: Edebiyatta Kafka ve Beckett, müzikte Schönberg ve Berg, heykeltıraşlık alanında Giacometti, şiirde ise Celan, vb.¹⁰¹ Yalnızca, en radikal avantgard çalışmalar gerçek bir estetik deneyimin kurucusu olabilir. Olumlayıcı sanatın ve düşük (*kitsch*) sanatın yanlış harmonilerine karşın Adorno, sanatın “de-estetizasyonu” (*Entkünstung*) savunur. Eleştirel sanatın daha özgürleştirici bir toplumsal duruşa, çağdaş toplumun da daha hakiki bir görünüşe ulaşabilmesi için; harmoni ve güzelliğin yanlış maskesinin sanatın üzerinden kaldırılması; çirkinlik, ahenksizlik, parçalanma ve olumsuzlamanın zorunlu olarak savunulmasından başka seçenek yoktur.¹⁰²

‘Otantik’ sanat Adorno’ya göre, varoluşu içinde insanın acılarını ve sosyal değişim için gerekenleri açığa çıkaran bir kavrayış üzerine kuruludur. Dolayısıyla, estetik deneyim eleştirel bir bilincin oluşturulmasının da kurucu ögesi olarak düşünülmek durumundadır. Estetik deneyim, bireyin özgürlüğü ve direnci için özerk bir alan olduğu kadar, hakikat için de bir sığınak görevi görür. Sanat, özgürleşimin

¹⁰⁰ Adorno, a.g.e., s. 206.

¹⁰¹ Bkz. Douglas KELLNER, T. W. *Adorno and the Dialectic of Mass Culture*, [http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner].

¹⁰² KELLNER, a.g.m.

öncelikli araçlarından birisidir.¹⁰³ O halde, mevcut tahakküm düzeni koşullarında kaybolmaya yüz tutmuş olan ‘otantik’ sanatın, hala bir özgürleşim olanağının taşıyıcısı olarak ne tür mahiyet arzettiği Adorno’nun son dönem düşüncelerinin merkezi temasıdır.

Sanatı, egemenlik altındaki toplumsal bütünün içinde, bu bütünün yanlışlığından etkilenmeksizin varlığını sürdürebilen tek varlık alanı olarak gören Adorno, onun, kültür endüstrisinin sınır duvarları arasında bozulmaksızın varlığını sürdürebilmesini, varlık yapısını farklılığı ile açıklar. Sanat, reel bir varoluş alanı değil, salt bir *görünüş* alanı olmakla, yanlış bütünün içinde özel bir *getto* da yaşar. Bu nedenle, ait olduğu toplumsal bütünden beslenen ancak yine de ona eleştirel yaklaşabilen bir alandır.

Adorno’ya göre, sanat, ideal bir toplumsal bütünlüğün resmini sunma yetisiyle bireylerin bilinçlerinde gerçek bir Aydınlanma yaratabilir. Bu resim, varoluşun niteliksel olarak birbirinden farklı momentlerinin ait oldukları varlık temeline konumlanması anlamına gelir. Aydınlanmanın araçsal aklının yarattığı yanlış bütünde, hiçbir şey kendi varlıksal temelinde ve kendi değerinde ele alınmazken; sanat, kendi gettosunda bütünün öğelerini yeniden düzenler. Buradan çıkan sonuç, sanata bir rehber olma misyonunun yüklemiş olduğudur. kültür endüstrisinin sözde sanat eserlerinin aksine, gerçek bir sanatsal etkinliğin bilgisel bir temele sahiptir. Modern dönemin manipüle olmuş bireyleri tarihsel akış içerisinde hiçbir sorun yokmuşçasına yaşamaya devam ederken, gerçek bir sanat eseriyle iletişime geçen birey, kendisini bir an olsun bu akışın dışına atabilir ve hakikatin kendisine dışarıdan bakabilir. Sanat, Adorno’ya göre, bu zinciri kırmak bakımından hayati bir öneme sahiptir. Çünkü sanat eseri, tarihsel sürecin işleyişini belirli bir noktada, bir anlık sekteye uğratmakla hakikati aydınlatır.

Sanat hakikatini şifreli bir dille, ezoterik bir zeminde ifadede ederken, kültür endüstrisinin yönlendirilmiş bireylerinin bu mesajı algılamaları problemli bir nokta gibi görünmektedir. Adorno, bu probleme sanat ve felsefe ilişkisi bağlamında bir cevap bulmaya çalışır. Sanat, hakikatin kendisini şifreli bir dille –ki bu, bozuk düzenden etkilenmemesinin ön koşulu olmak durumundadır– ifade ederken; felsefe de sanatın şifrelerini çözmekle uğraşacaktır. Bireyler için hala bir özgürleşim olanağından söz edilecekse eğer, bu, felsefenin yükümlülüğünü yerine getirmesine bağlıdır.

¹⁰³ KELLNER, a.g.m.

Hakikatin kendisi, verili düzenden bir adım bile olsun dışta durabilen bireyler için olanaklıdır. Çünkü kültürel alan, bütününde insanın kendisini var ettiği, insani olan özünü gerçekleştirdiği bir alan olmalıdır. Kültür bu şekilde algılandığında görülecek olan yegane gerçeklik, çağımızın kültürünü kuran gerçekliğin bütününde insana araçsal bir mantıkla baktığıdır. Bu anlamda ortaya konan gerçeklik de, insani olma hedefinin (ya da nesnel aklın) gözden kaçırıldığının göstergesinden başka bir şey değildir. Sanat, felsefe, bilim gibi etkinliklerin hakikatin birer ifadesi olması isteniyorsa, kendi varlık temellerine geri döndürülmeleri gerekmektedir.

O halde, bu kısımda son söz olarak, şunu ekleyebiliriz: Eleştirel Kuram'ın ileri/örgütlü/geç kapitalizme ve burjuva bireyinin özgürleşim olanaklarına yönelik kötümserliği –Adorno'nun yukarıda sözünü ettiğimiz sanatta bulduğu ve yalnızca özel bireylere açık olanak bir yana bırakılırsa, Weber'in modern rasyonalizasyonun yarattığı demir kafeste çıkış olmadığı düşüncesine geri dönmektedir.

1.3. HABERMAS VE ELEŞTİREL KURAM GELENEĞİ

Aydınlanma ve akıl eleştirisi bir yana, Eleştirel Kuram'ın kendisi aslında Aydınlanma geleneğinin bir parçasıdır. Dolayısıyla o, bir yandan toplum dünyasının mevcut yapısının anlaşılması diğer yandan da söz konusu toplumun rehabilite edilmesinde yol gösterici olması gereken bir kuramdır. Bu, Eleştirel Kuram'ın kuram ve pratik olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki misyona sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre, Aydınlanma hem zorunludur/gereklidir hem de imkansızdır: zorunludur/gereklidir, çünkü Aydınlanma olmadığı takdirde insanlık öz-yıkım ve köleliğe doğru hızla sürüklenmeye devam edecektir; imkansızdır, çünkü Aydınlanma rasyonel insan eylemine dayanmaktadır ve zaten problemin kaynağı aklın kendisindedir. Sözü edilen *aporia*, Eleştirel Kuram'ı somut tarihsel koşullarda sürekli ihtiyatlı olmaya sevkeden bir çıkmazı dile getirir. Nitekim bu düşünürlerin Aydınlanmaya ve akla yönelik kötümserliklerinin temelini de bu *a poria*da görmek yanlış olmayacaktır. Adorno ve Horkheimer'in öğrencisi olan ve Eleştirel Kuram'ın üçüncü kuşağının en önemli düşünürü sayılan Habermas ise, hocalarının yaşadığı bu

çıkması onların analizlerinin eksik ve kusurlu olmasına bağlar. Habermas hiçbir zaman modernitenin başarılarını dışlayan veya görmezden gelen bir pozisyona sahip çıkmamıştır.¹⁰⁴ Modernite savunusu kariyerinin henüz başlangıç dönemlerinde fazla açık olmasa da; kamusal alan ve öğrenci protestosu üzerine yazdıkları, burjuva demokrasisinin olmazsa olmaz kazanımlarından vazgeçmeme tavrını önceleyen bir karakter arz eder.

Frücht ile yaptığı söyleşide Habermas bir araştırma geleneğinin temel/geleneksel amaçlarının yeni deneyimler ışığında değerli olduğu gösterildiğinde canlı kalabileceğini dile getirir. Bir kuramın ortaya çıkış bağlamını dikkate alması olağan bir tavidir. Tam da bu nedenle Horkheimer ‘Eleştirel’ Kuram’ı ‘geleneksel’ olandan ayırırken, bu kuramı açıklamak istediği aynı toplumsal süreçlerin bir parçası olarak ele alır. Adorno da aynı bakış açısından ‘hakikatin zamansal çekirdeği’nden (Zeitkern der Wahrheit) söz eder. Nihayetinde Habermas’a göre, tümünden vazgeçmek ya da olduğu gibi muhafaza etmek doğru alternatifler değildir. Eleştirel toplum kuramını yeniden yapılandırmacı ve özeleştirel bir şekilde devam ettirmek için araştırmacı bir tavır takınılmalıdır. Habermas’a göre, bu bağlamda yapılması gereken bu geleneğin temel amaçlarını yeni tarihsel koşullar altında yeniden yapılandırmaktır.¹⁰⁵

Helmut Dubiel’e göre, bir gelenek olarak Eleştirel Kuram, içerisinde farklı eğilimleri barındırmaktadır. Kapitalizmin yıkıcı dinamığının sosyal devlet ve hukuk devleti aracılığıyla ehlileştirilip ehlileştirilemeyeceği, burjuva demokrasisinin savunulmaya değer yönlerinin olup olmadığı, bireylerin bilinç formlarının yalnızca mevcut tahakküm formlarının yansıması olmayıp aynı zamanda özgürleştirici bağlantıları kurmaya muktedir olup olmadığı, bireylerin bu toplumsal koşullarda farklılıklarını muhafaza edip edemeyecekleri türünden bazı temel sorular ortak bir çekirdeğe işaret etmekle birlikte, cevaplarda önemli bir ayrım göze çarpar.¹⁰⁶ Dubiel’e göre, bu sorulara olumsuz bir yanıt verenler *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde vücut bulan radikal versiyondan yana tavır alıyorlar demektir. Ancak tek alternatif bu değildir. Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlayan biri ise, Habermas’ın *İletişimsel*

¹⁰⁴ James Gordon Finlayson, *Habermas*, Ankara, Dost Kitabevi, 2005, s. 8.

¹⁰⁵ Jürgen Habermas, “Kritische Theorie und Frankfurter Universität”, *Eine Art Schadenabwicklung*, F. am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Aufgabe, 1987, ss. 57-58.

¹⁰⁶ Helmut Dubiel, “Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie”, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, (Hgg. von A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe und A. Wellmer), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, 1989, s. 505.

Eylem Kuramı'nda cisimleşen bir yaklaşımı takip etmektedir.¹⁰⁷ O söz konusu iki kampın 3 noktada birbirinden ayrıldığı iddia etmektedir: (1) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yukarıda da detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi, Batılı akıl anlayışının derinlemesine bir analizini gerçekleştiren Horkheimer ve Adorno, bu araçsal aklın sınırlarının dışına hiçbir şeyin çıkamayacağını dile getirmekle aslında bir paradoksa düşmektedir. Araçsal aklın dışına çıkarak bir eleştiri gerçekleştirmenin imkansızlığını bile muazzam bir eleştiri üzerinden gerçekleştirmeleri bu anlamda çelişkilidir. Habermas da, bu eserin yazgılı olduğumuz iddia edilen baskı ve tahakküm koşulları altında yazılabiliyor olmasının aslında bu yazgıyı yalanladığını savunur. Bu bağlamda Habermas'ın farkı Eleştirel Kuram için kavramsal ve normatif bir temel önermesinden meydana gelir: İletişimsel rasyonalite kavramı. Dubiel'in ifade ettiği üzere, bu kavram, insanlararası anlaşmanın antropolojik temel yapıları ve kurumsal formları içerisinde akla dayalı eylemde bulunma imkanlarını gözler önüne serer.¹⁰⁸ (2) Horkheimer ve Adorno bireylerin toplumsal yaşam koşullarını kendi irade ve bilinçleri ile belirleyebilme imkanına hiçbir suretle güven duymazlar. Onlara göre geç-kapitalizmin kitle kültürü ve faşizmin baskısı, otonom bir politik irade oluşumunu öylesine engeller ki, bireylere herhangi bir kendini gerçekleştirme alanı bırakmaz. Habermas ise, Batı toplumlarının anayasal temellerine büyük bir güven beslemekle, iletişim eylemi aracılığıyla koordine edilen bir politik iklimde bireyin kaderine olumlu bir açıdan yaklaşır.¹⁰⁹ (3) Aradaki üçüncü fark ise, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde insanlık tarihini bir bütün olarak çöküş hikayesi şeklinde sunarken, Habermas'ın buna karşın bütün bir tarihin bir "ilerleme" ya da "çöküş" teması üzerinden ele alınamayacağına ve tarihte her daim çatışan eğilimlerin biraradalığına dair vurgusundan meydana gelir. Bu nedenle, o, toplum felsefesinin karşı karşıya olduğu güçlükten söz ederken, bilincin mevcut koşulların kararsızlığını (Ambivalez) hesaba katması gerektiğinin altını çizer.¹¹⁰ Dolayısıyla Habermas 1970'ten itibaren Piaget ve Kohlberg gibi psikologların "gelişim mantığı" kuramlarına dayanarak, bu

¹⁰⁷ Bununla birlikte Dubiel, bu ayrımın da nihayetinde indirgemeci bir yaklaşım olduğunun altını çizer. Birini kötümser diğerini ise iyimser bir yaklaşım veya da birinin salt bir tahakküm ötekini de salt bir özgürleşim kuramı olduğunu söylemek eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. En nihayetinde bir tanesi totaliter geç kapitalizmin diğeri faşizm sonrası kitle demokrasilerinin kuramlarıdır. Ancak temeldeki bağdaşmaz eğilimleri anlamak için Dubiel böyle bir sınıflandırmaya gittiğini belirtmektedir. [Dubiel, a.g.m. s. 506].

¹⁰⁸ Dubiel, a.g.m. ss. 506-507.

¹⁰⁹ Dubiel, a.g.m. s. 507.

¹¹⁰ Habermas, EAS, ss. 61-62.

gelişim sürecinde tahakkümün değil fakat bireysel otonominin giderek arttığının altını çizer. Yine de onun asıl dayanak noktası, kitle demokrasilerine dayalı refah devletlerinin gelişiminde gerileme ve çöküşe engel olacak kurumsal yapıların varolduğuna ve bunların demokrasi öncesi seviyelere geri dönüşe engel olduğuna ilişkin inancıdır.¹¹¹

Sonuç olarak, Eleştirel Kuram'ın geleneksel kuşağının aksine Habermas, toplumsal yaşam-dünyasının bireyin irade sahibi ya da özgür bir varlık olabilmesi için taşıdığı olanakları araştırmaya yönelir. Onun ilk temel eseri olan *Kamusal Alanın Yapısal Dönümü* tam da bu perspektifin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

1.3.1. Bir Modernite Yorumu Olarak *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*

Jürgen Habermas'ın felsefi düşüncelerinin çıkış noktası, kendi deyişiyle, “insanın doğası gereği *toplumsal* bir varlık olduğu”dur.¹¹² Toplumsal bir varlık olarak insanı anlamak için, Aristoteles'in *zoon politikon* tanımlamasına başvurulabilir. “İnsan politik bir hayvandır” demek aslında onun *kamusal* bir varlık olduğuna atıfta bulunur. Habermas'ın ifadeleriyle,

insan, ancak toplumsal ilişkilerden oluşan bir kamusal ağın içine doğumundan itibaren yerleşmesi sayesinde, onu bir kişi haline getiren becerileri geliştiren bir hayvandır. [...] Her şeyi birbirimizden öğreniriz. Bu ise sadece kültürün oluşmasına neden olan bir ortamın kamusal alanında mümkündür.¹¹³

Toplumsal bir varlık olan bireyin özgürlüğü meselesi, Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi düşünürlerin aksine, 2. Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yeniden inşa sürecinde yazan Habermas için başka bir anlam ifade etmektedir. Habermas, siyasi kültürün henüz tam olarak oturmadığı, kısmen dışarıdan empoze edilmiş, sancılı bir demokratikleşme sürecinin yaşandığı bir dönemin Almanya'sının entelektüelidir. Onun politik bir kamusal alanın demokratikleşme süreci açısından taşıdığı öneme yönelik vurgusu bu dönemin ürünüdür.¹¹⁴ Kamusal alan, Habermas'a göre, toplumsal

¹¹¹ Dubiel, a.g.m. ss.508-509.

¹¹² Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, (Çev. Ali Nalbant), İstanbul, Yky., 1. Baskı, Kasım, 2009, s. 17.

¹¹³ Habermas, DDA, ss.17-18.

¹¹⁴ Habermas, DDA, ss.24-25.

bütünleşmenin gerçekleşebileceği yegane mekandır. Bu mekan, karmaşık toplumsal bütünde bireyleri bir arada tutan bir toplumsal bir “iç yapıştırıcı” görevi görür.

Daha basit etkileşimlerde ortaya çıkan genel “kamusal alan” olgusu, öznelarası gizemli, farklılıkları birbirine denkleştirmeden birleştirme gücü açısından beni daima ilgilendirmişti. Kamusal alanlarda, toplumsal bütünleşmenin yapılarını okumak mümkündür. Kamusal alanların düzeninde ilk önce, çürümenin anormal nitelikleri veya baskıcı bir toplumsallaşmanın çatlakları kendini gösterir. Modern toplum koşulları altında, özellikle de demokrasi kurumunun siyasi kamusalılığı, toplumun bütünleşmesi için semptomatik bir anlam kazanır. Çünkü karmaşık toplumlar normatif olarak sadece vatandaşlar arasında hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma sayesinde bir arada tutulabilir. Artık şahsen tanışmayan vatandaşlar arasında, sadece kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılgan bir ortaklık sağlanabilir ve yenelenebilir. Bir demokrasinin durumu, politik kamuoyunun nabızı dinlenerek anlaşılabilir.¹¹⁵

Özetle, “kamusal alan”a Habermas’ın düşüncesinde toplumsal alanın demokratik inşası ve bireye bir özgürlük alanı tesis edilmesinde merkezi bir rol atfedilir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alana atfedilen bu merkezi rolün hem tarihsel hem de felsefi temellerinin ortaya konduğu yerdir.

Habermas’ın ilk büyük yapıtı kabul edilen ve modern toplumların gelişimini ele alan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, modernite söylemine iki bakımdan eklenir. Eserin birinci bölümü, modern öznenin özgürleşiminin önünü açan ve ona kendini gerçekleştirme olanağı sağlayan olgunun “burjuva kamusal alanı”nın doğuşu olduğunu tespit eder. Habermas burada burjuva kamusal alanının doğuşunun tarihsel anlatımı üzerinden bu özgürleşimin gerçekleşmesini olanaklı kılan koşulları ele alır. Bu bağlamda burjuva kamusal alanının politik irade oluşumunun mekanı olarak taşıdığı öneme odaklanır. Onun felsefesinde “iletişim” kavramına yapılan ilk ve en temel vurgu da burjuva kamusal alanı içerisinde politik irade oluşumunun olanaklılık koşulu olarak burada yapılır. Kariyeri boyunca Habermas, bireyin özgürleşiminin “tahakkümden bağımsız” ya da “çarpıtılmamış” iletişim koşullarında mümkün olduğunu savunur. Dolayısıyla burjuva kamusal alanının doğuşunun hikayesi ve anlatılan tarihsel koşullar, modernitenin kazanımlarının belirlenmesi noktasında hayati bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, kitabın son bölümü, burjuva kamusal alanının çöküşü temasını ele alır. Çöküş analizi, gerek Weber tarafından gerekse Eleştirel Kuram’ın kendinden önceki düşünürleri tarafından tasvir edilen, modern özneyi tahakküm altına alan koşulların ortaya çıkması düşüncesine dayanır. Bu noktada yapılan tespitlerin, özellikle sefelinin Aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirisiyle muazzam bir paralellik taşıdığı

¹¹⁵ Habermas, DDA, s. 25.

söylenebilir. Yine de Habermas'ın düşüncelerinin özgün yanı, sözü edilen yapısal dönüşümün bir kader olmadığı noktasında yatar. Modernitenin krizi tespiti doğru olmakla birlikte (kamusal alanın çöküşü teması), özne için hala kendini gerçekleştirme yolu açık görünmektedir. Dolayısıyla bu eser, Habermas'a öznenin yeniden tesisinin bir ideal olarak "iletişim"e bağlı olduğunu ve hatta tarihte *mutlu ancak kısa bir an olarak* bu durumun koşullarının gerçekleştiğini tespit ettiği ilk yerdir.

Habermas analizine öncelikle bir kavram analiziyle başlar. Günlük dilin olağan akışı içerisinde sıklıkla karşılaştığımız *Kamusal*, *Özel* ve *Kamu* kavramları, yalnızca günlük dil için değil, başta hukuk, siyaset bilimi ve sosyoloji olmak üzere pek çok bilim dalı için de kendilerinden vazgeçilemeyen kavramsal kategorilerdir. Söz konusu kavramların, gerek günlük dildeki gerekse de bilim alanındaki kullanımları göz önüne alındığında, bu kullanımların, değişik tarihsel evrelerden kaynaklanan ve birbiriyle uyuşmayan çok çeşitli anlam içeriklerine gönderimde bulunduğu kolaylıkla görülebilir. Örneğin, *kamusal* ve *kamu* kavramlarının kullanımlarına baktığımızda, şayet herkese açık iseler toplantıları 'kamusal' olarak adlandırırız; ya da yine herkese açık olması anlamında "kamusal binalardan" söz ederiz. Ancak bu kullanım bile, bu tür binaların herkese açık olmasının da ötesinde, devlet kurumlarını barındırmasına gönderimde bulunan ilave bir içeriğe sahiptir. Devletin kendi hukukuna tabi olanların "kamusal selametini" sağlaması anlamında "kamu erki" olmasından söz edilebileceği gibi; öte yandan, "kamu görüşü anlamında, tepki gösteren veya olan bitenden haberdar kamuoyunu ifade eden, halkla, aleniyetle, ilan etme/yayımlamayla bağlantılı"¹¹⁶ daha yaygın bir başka kullanım bağlamından daha bahsedebiliriz. Kısaca, söz konusu kavramlar, "bir yandan ortak ve herkese açık alanları işaret ederken, öte yandan da devlete ait olan, kamu ajanı olmayanlara kapalı mekanları ifade ediyorlar; yani birbirlerine zıt anlamlarda kullanılıyorlar."¹¹⁷ Örneklerini çoğaltabileceğimiz anlam sendromları dikkate alındığında, Habermas'a göre, yerlerine daha kesin kavramsal yapılar ikame edemediğimiz ancak kendilerine başvurmaksızın da yapamadığımız bu kavramlar, örgütlenme ilkesi hala kamusal alan olan mevcut düzeni anlayabilmek için açıklanmak, aydınlatılmak zorunda olunan kategorilerdir.

¹¹⁶ Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar), İstanbul, İletişim Yay., 6. Baskı, 2005, s. 58.

¹¹⁷ Taner Timur, *Habermas'ı Okumak*, İstanbul, Yordam Kitap, Birinci Baskı, 2008, s. 36.

Habermas, etimolojik kökeni dikkate alındığında *Kamu* kavramının Almanca’da ilk olarak 18. yüzyılda “kamusal” sıfatından türetilerek kavramsallaştırılmış olmasından hareketle, bu kavram kategorisinin açıkça burjuva toplumundaki bir oluşuma işaret ettiğini iddia eder. Bunun aksine, *kamusal-alan* ya da *özel-alan* kavramsallaştırmalarına ise çok daha erken dönemde rastlamak mümkündür.

Hannah Arendt’in açıklamalarına referansla Habermas, modern dönemin *kamusal alan-özel alan* karşıtlığının kökeninin Antik Yunan’ın *polis-oikos* karşıtlığında bulunduğunu ve de günümüze bu formlar üzerinden aktarıldığını dile getirir. “Olgun Yunan şehir devletlerinde, özgür vatandaşların ortak kullandığı (*koine*) *polis*’in alanı, tek tek şahıslara ait olan (*idia*) *oikos*’un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, *bios politikos* Pazar meydanında, *agora*’da cereyan eder,...”¹¹⁸, bunun aksine özel alan, Yunanca adından da anlaşılacağı üzere eve bağlı olan, mahrem alanından başka bir şey değildir. Bu bağlamda Antik Yunan’da bireyler, “Pazarda (*Agora*’da), Site sorunlarının tartışılmasında, mahkemelerde, savaşlarda ve savaş oyunlarında bir kamusal alan (*Polis*) içinde birlikte olurken, evlerinde de (*Oikos*) özel hayatlarını yaşıyorlardı.”¹¹⁹ Habermas’ın ifadeleriyle,

Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür –şanın ölümsüzlüğüne. Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, *oikos*’un sınırları içinde utançla saklanırken, *polis* onur kazanılabilen serbest bir alan sunar: elbette vatandaşlar eşitler olarak ilişki kurarlar (*homoioi*), ama hiç kimse temayüz etmeye çalışmaktan (*aristoiein*) geri kalmaz. Aristoteles’in bir katalog halinde derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir.¹²⁰

Ortaçağda tümüyle ortadan kalktığını gördüğümüz *kamusal alan-özel alan* ayrımının yeniden ortaya çıkması modern devletin ve ondan ayrılan burjuva toplumunun oluşumu eliyle gerçekleştirilir.¹²¹ Habermas’a göre, Antik Yunan’dan uyarlandığı haliyle bu *kamusal alan-özel alan* karşıtlığı, burjuva bir kamunun siyasal bilincinin oluşmasına ve hukuksal kurumlaşmasına hizmet etmiştir. Başka bir ifadeyle,

¹¹⁸ Habermas, KYD, s. 60.

¹¹⁹ Timur, a.g.e., s. 37.

¹²⁰ Habermas, KYD, s. 60.

¹²¹ Ortaçağda bu ayrımın tümüyle ortadan kaldırıldığını vurgulayan Habermas, temsili bir kamusal anlayışın tüm ortaçağa damgasını vurduğunu ileri sürer. Bu dönemde, “daha yüksek ve daha alçak ‘üst makamlar’, ya da daha yüksek ve daha alçak ‘hakkaniyetler’ vardır; fakat özel şahısların, kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur.” [Habermas, KYD, s. 62].

bireylerin eşitler olarak tartışmaya katılabildikleri modern kamusal alan doktrini kaynağını *polis*'in alanında bulurken; karşıt kutbu oluşturan mahremiyet alanı (her ne kadar niteliği değişmiş olsa da) yine ailenin (ancak bu kez ataerkil ailenin sınırları) içerisinde cereyan eder.

Habermas, modern devletin ve onun asli bir unsuru olarak burjuva kamusal alanının doğuşunu, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi bağlamında açıklar. Ona göre, toplumsal yapının değişmesine neden olan iki temel unsur, kapitalizmin iki karakteristik özelliği “mal ve haber dolaşımı”dır. Etkileri ancak kapitalizmin merkantilist/ticari aşamasından itibaren yıkıcı bir karakter kazanan mal ve haber dolaşımı, modern devletin “kamu erki” olarak kavramsallaştırılmasına neden olan en önemli etkindir. Bu haliyle, artık şehirlerin sınır duvarlarının ötesine geçen bir ticaret olgusunu, büyük ticari şirketlerin ve pazarların kurulması takip eder. Bu bağlamda, Habermas’a göre, modern devletin bir vergi sistemiyle birlikte kavramsallaştırılması, ticari faaliyetlerin korunma talebinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.¹²² Habermas’ın ifadesiyle, “Mal ve haber dolaşımındaki (borsa, basın) ilişkilerin sürekliliği, bundan böyle kesintisiz bir devlet etkinliğini gerekli kılmaktadır.”¹²³ Kapitalizmin merkantilist aşamasında devlet, mevcut ticari yapının devamlılığını daimi yönetim ve bir ordu ile garanti eden, “resmi el” konumundadır. Merkantilizm, mal dolaşımında olduğu kadar, “haber dolaşımı” anlamında basın alanında da muazzam bir etki yaratır. Haber artık aleni bir karaktere bürünür. Her ne kadar bir alenilik vurgusu yapılıyor olsa da, haber dolaşımında, hala bir sansürün olduğunu ve alenilikten anlaşılan şeyin sınırlı yapısını Habermas şu sözlerle ifade etmektedir: “Hükümetin açıklamalarının gittiği adres, ‘umum’du, yani ilke olarak tebaanın tümü. Fakat genellikle açıklamalar bu yoldan ‘sıradan adam’a değil, en nihayet ‘tahsilli zümrelere’ ulaşıyordu.”¹²⁴

Habermas, haber dolaşımının muhatabı olarak halkın içinde merkezi bir yer işgal eden yeni bir toplumsal zümreye işaret etmektedir: burjuva sınıfına. “Bu ‘burjuva’ tabakası, kendisini başlangıçtan itibaren okuma topluluğu olarak ortaya koyan kamusal topluluğun esas taşıyıcısıdır.”¹²⁵ Sözü edilen burjuva sınıfının içeriğini ise,

¹²² Habermas’ın vurguladığı gibi, “merkantalizm asla devlet işletmeciliğini himaye etmez; merkantalizmin işletme politikası daha çok, elbette bürokratik yollardan, kapitalistçe çalışan özel işletmelerin kurulup geliştirilmesini teşvik eder.” [Habermas, KYD, s. 88].

¹²³ Habermas, KYD, s. 80.

¹²⁴ Habermas, KYD, s. 86.

¹²⁵ Habermas, KYD, s. 87.

hükümdarlık idaresinin memurları, hukukçular, hekimler, papazlar, subaylar, profesörler, öğretmenler ve diğer tahsilliler, meydana getirir.

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde burjuva sınıfının ortaya çıkışı, bir bilinçlenme süreci, hükümet ya da genel anlamda iktidar karşısında kendi bilincine varan bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkışı olarak tanımlanır. 18. Yüzyılın son çeyreğinde, kamusal alan (haberleşmenin ve aleniyetin alanı), kamusal olarak bir araya toplanmış özel şahısların, kamu erkini, kamuoyu önünde meşrulaşmaya zorlamaya yöneledikleri bir forum olarak kamu erkinden kopuşu temsil eder. *Publicum* halka, *subjektum* özneye, hükümetin tebaası ise onun sözleşme ortağına dönüşmeye başlar.¹²⁶

Burjuvazinin, kamu erki olarak devlet ve onun tebaası/muhatabı olarak halk arasındaki gerilimli ilişkide üstlendiği muhalefet misyonu şu şekilde ifade edilebilir:

Burjuva toplumunda kamu, kendisini ilkin kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahıslar suretinde ortaya koyar. Özel şahıslar, hükümetin düzenlemelerine tabi olan kamuoyunu, kamusal erke karşı vakit geçirmeksizin sahiplenerek; bu erkle, esasen özelleşmiş olan ama kamusal bakımdan da önem taşıyan mal dolaşımı ve toplumsal emekle ilgili genel kurallar konusunda hesaplaşmaya koyulurlar. Bu siyasal mücadelenin, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir aracı vardır: kamusal akıl yürütme [usavurum, muhakeme].¹²⁷

Burjuvazinin muhalefeti, kamu erki karşısında “aleniyet” ilkesi uyarınca, kamusal akıl yürütme ile her şeyin gün yüzüne çıkartılmasında ifadesini bulur.

Fransa, İngiltere ve Almanya örneklerinden hareketle Habermas, burjuva bir kamusal topluluğun doğuşu ile birlikte 18. Yüzyılda kamunun mekanının saraylardan şehirlere geçtiği tespitinde bulunur. Buna göre, şehirler, özgür bireylerin eşitler olarak tartışmalara katılabildiği mekanlarıyla aydınlanmanın taşıyıcısıdır. Bu dönemde ortaya çıkan salonlar, kahvehaneler, okuma cemiyetleri vb. kamusal tartışmanın mekanları olarak Habermas’a göre, oldukça önemli bir işlevi yerine getirmiştir:

Şehirlerin ağırlığı, bütün farklılıklarına rağmen İngiltere’de de Fransa’da da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişir: bunlar [İngiltere’de] 1680 ile 1730 arasında, serpilen kahvehaneler ile [Fransa’da] Devrime kadar Naiplik döneminde ortaya çıkan salonlardır. Bunlar hem İngiltere’de hem de Fransa’da, aristokratik toplulukla burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin de olduğu yerler; önce edebi olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir.¹²⁸

Habermas’ın felsefi-tarihsel analizine göre, burjuva sınıfının kamu erki karşısında tam anlamıyla siyasal bir aktör olarak konumlanmasından önce,

¹²⁶ Habermas, KYD, s. 90.

¹²⁷ Habermas, KYD, s. 93.

¹²⁸ Habermas, KYD, s. 100.

kahvehaneler ve salonlarda ortaya çıkan bu sınıfın oluşturduğu yapı, edebi bir kamudur. Edebi kamu, “henüz kendi içinde dönüp duran kamusal akıl yürütme faaliyetlerinin deneme alanı; özel şahısların, içinde varoldukları yeni ‘özel’lik¹²⁹ alanının sahibi deneyimleri hakkında kendilerini aydınlatma sürecidir.”¹³⁰ Bu bağlamda, şehir, burjuva için yalnızca ekonomik açıdan bir merkez niteliği taşımaz; o aynı zamanda kahvehanelerde (coffee-house), salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşan bir edebi kamunun mekanıdır. Her kesimin kendi ilgilerine göre gidebileceği farklı tartışma mekanlarının var olması bir yana, tartışmalara katılmanın da önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Almanya’da ise edebi karakterli bir kamunun ortaya çıkışı görece yavaş bir seyir izlese de, bu dönüşüm benzer bir şekilde eski sohbet toplulukları, yemek davetleri ve en belirgin şekilde de Alman Cemiyetleri eliyle gerçekleşir. Nihai anlamda edebi karakterli bir kamunun üstlendiği misyonun önemi Habermas’ın şu ifadelerinden çok net bir şekilde anlaşılmaktadır: “18. Yüzyılın büyük yazarlarından hiçbirisi yoktur ki, temel düşüncelerini önce akademilerde ve bu salonlardaki tartışmalarda ortaya koymamış olsun.”¹³¹

Habermas’ın analizinin en çarpıcı noktası, edebi karakterli burjuva kamusunun yerini siyasal karakterli bir kamuya devretmesinde yatmaktadır. Zira sanatsal ve edebi konularda gerçekleştirilen akıl yürütmeler, çok geçmeden ekonomik ve siyasal konuların da ele alındığı akıl yürütmelere dönüşmüşlerdir. İştirak edenlerin nitelikleri ve sayısı ya da tartışma ortamı ya da tartışılan konulardaki muazzam çeşitlilik bir yana, akşam yemeği davetleri, kahvehaneler ve salonlar, özel şahısların eşitler olarak tartışmaya katılabildiği, dolayısıyla toplumsal veyahut da ekonomik statünün değil yalnızca “insan” olmanın ölçüt olarak alındığı mekanlardır.

Bu tartışmaların bir diğer özelliği ise, o zamana değin hiçbir suretle kendilerinden söz edilemeyen, haklarında soru sorulamayan konuların da ele alınabiliyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu süreç, otoritenin *sır praksi*si altında yer alan ve tabu olarak görülen yapıların da yıkılması, aleniyet ilkesinin ışığında, otoritenin kutsallığını ortadan kaldırılması sürecidir. Bu sürecin tamamlayıcı unsuru ise, hiç

¹²⁹ Habermas, bu aşamada özel alan kavrayışının artık Antik Yunan’daki gibi *oikos*’un sınırları ile tanımlanamayacağını, daha geniş bir anlamda bir mahremiyet alanı olarak tasavvur edilebileceğini ifade eder.

¹³⁰ Habermas, KYD, s. 96.

¹³¹ Habermas, KYD, s. 103.

kuşkusuz, “basın”dır. Cemiyetlerin, kahvehanelerin ve salonların çatısı altında gelişen ve bu sınırların dışına taşan düşünceler çok geçmeden yazılı basında da bir karşılık yakalamıştır. Eleştiri artık dergi ve gazetelerdedir ve kamusal topluluk, aynada kendisine bakmaktadır.

Kurumlaşmış sanat eleştirisinin araçları olarak sanat ve kültür eleştirisine yer veren *Journals* [Dergiler], 18. Yüzyılın tipik ürünleridir. Dredner haklı olarak, “dünyanın binyıllarca onsuz idare etmesinden sonra sanat eleştirisinin 18. Yüzyılda birdenbire gün yüzüne çıkmasının garipliği” karşısında şaşkınlığa kapılır. Bir yandan felsefe artık tamamen eleştirel felsefedir, edebiyat ve sanat da artık ancak edebiyat ve sanat eleştirisiyle birlikte yürüyebilmektedir; bu durum, eserlerin bizzat kendilerinin eleştirisini yaptığı “eleştirel dergi”lerde uç noktaya varır. Öte yandan kamusal topluluk da ilk olarak bu yolla felsefeyi, edebiyatı ve sanatı sahiplenerek aydınlanır, evet, kendisini aydınlanmanın canlı süreci içinde kavrar.¹³²

Habermas edebi nitelikli kamusal topluluğun siyaset arenasında kendisine başvurulmuş bir güç olarak görülmesi, siyasal kamunun ortaya çıkışı, 18. Yüzyılda ilk olarak İngiltere’de gerçekleşir. Bu dönüşümün başlangıcında, Habermas’a göre, İngiltere tarihindeki 3 temel olgu yer alır: (1) Merkantilizmin geri kaldığının ilanı olarak kapitalizmin yeni bir aşamasını ifade eden, İngiltere Bankası’nın kurulması; (2) Basında ön-sansürün kalkması ve nihayetinde (3) parlamentonun kurulmasındaki ilk adım olarak algılanmak durumunda olan, ilk kabine hükümetinin kurulmasıdır. Siyasi bir nitelik kazanan burjuva kamusal alanının devletin bir organı olabilmesi, hiç kuşkusuz ancak bir parlamenter sistemin oluşmasıyla mümkün olacaktır.

İngiltere’de siyasal nitelikli bir kamunun, iktidarla mücadele halinde olan basın eliyle, ortaya çıkması olgusu Habermas’ın şu ifadeleriyle oldukça çarpıcı bir şekilde ifade edilebilir:

“Muhalefetin başardığı yenilik bir halk oyununun yaratılması olmuştur. Bolingbroke ve arkadaşları, bir noktaya yöneltilmiş, duygudaş iradelerin kuvvetiyle donatılmış ve ona dayanarak siyaset yürütebilecek bir kamu oyu inşa etmeyi becerdiler. Halk tahrikçiliği ve slogan yaygaracılığı, huzursuzluk ve ayaklanmalar gibi yenilikler henüz yoktu. ...Düzenli kamusal toplantılar da henüz yoktu. ...Bu kamu oyu, daha ziyade bir başka etkenle yönlendirildi: hükümete karşı kendini ileri sürebilen ve hükümete yönelik eleştirel yorumları ve kamusal muhalefeti normalleştiren bağımsız gazeteciliğin kurulması.”¹³³

Bunu takip eden diğer önemli bir gelişme ise, artık sesi kısılamayan ve eleştirileri, muhalefeti bir şekilde dikkate alınmak durumunda kalan kamusal topluluğun, parlamentoya siyasi bir unsur olarak katılmasıdır. Bu gelişmeyle birlikte 19. Yüzyılda kamu oyu, siyasal bir güç odağı olarak resmen tanınır hale gelir.

¹³² Habermas, KYD, ss. 114-115.

¹³³ Habermas, KYD, s. 139.

Fransa’da burjuva kamusal topluluğunun siyasal bir karakter kazanması ise, ancak Devrim ile mümkün hale gelir. Habermas “Devrim, İngiltere’de bir asrı aşan kesintisiz bir gelişim gerektiren şeyi, yani siyasal düşünce üreten kamusal topluluk için o zamana kadar mevcut olmayan kurumları, şüphesiz daha az istikrarlı bir şekilde bir gecede yarattı.” Sözleriyle Fransa’da kamunun siyasal bir karakter kazanmasının İngiltere’ye kıyasla daha geç bir şekilde ortaya çıktığını gösterir. Bununla birlikte Fransız devriminin bütün bir Avrupa tarihi açısından önemi ise, yurttaşların haklarının anayasal bir güvenceye alınması olgusunda yatar.

Şimdi yanıtlanması gereken soru, bu burjuva kamusal topluluğu siyasal açıdan nasıl bir işlevi yerine getirmekte olduğudur. Habermas’ın merceğinde kamu, parlamenter hükümet biçimini içeren burjuva hukuk devletinin örgütlenme ilkesidir. Başka bir ifadeyle, burjuva toplumu kendi ihtiyaçlarına uygun düşen devlet erki arasında uzlaşımı sağlayan normatif bir organ olarak işlev görür. Habermas’a göre, burjuva hukuk devletinde kamu erkinin sınırlandırmalarından özgürleşmiş, ideal bir siyasal kamu,¹⁸ Yüzyıl kapitalizminin rekabetçi aşamasında, yalnızca çok kısa bir süre de olsa gerçekleşebilmiştir. Bu dönemde liberal bir pazar ekonomisinin etkili olduğunu, devletin yalnızca bir hukuk sistemi aracılığıyla pazar ilişkilerini belirleyen, ancak bireylere müdahalede bulunmayan bir karakter arz ettiğini ifade eden Habermas, son bir yüzyıldır burjuva kamusal alanının bir çöküş içine girdiğini dile getirir.

...rekabetçi kapitalizmin, kapitalizmin uzun tarihi içinde sadece mutlu bir an kadar sürdüğünü hatırlamak gerekir: ... özel bir alan olarak burjuva toplumu yalnızca bu aşamada, siyasal kamu oyunun burjuva hukuk devletindeki yetkin gelişimine ulaşabileceği derecede, kamusal erkin buyruklarından özgürleşebilmiştir.¹³⁴

Bu tarih, burjuva toplumunun kamu erki karşısına bir özne olarak çıktığı ve kendi haklarını mücadele yoluyla bir hukuk sistemi üzerinden kendi kendisine elde ettiği bir tarihtir. Bununla birlikte Habermas, yasa kavramının kendi içerisinde taşıdığı bir çelişkiyi de barındırdığını ifade etmekten geri duramaz: Kamu erkine karşı yürütülen mücadelede öne sürülen her iddia kendisi yeni türden bir erk yaratacaktır. Habermas’ın çalışmasının belki de en önemli yönlerinden birisi tam da bu noktada yatmaktadır. Burjuva siyasal kamusunun işlevi, kendisini yeni bir erk olarak tesis etmek değildir. Burjuva bir siyasal kamusal, özgürlüğün taşıyıcısı olarak, yasanın kaynağının güçten değil hakikatten aldığı gerekçesiyle, uzlaşımsal bir rasyonalite temeline dayanır.

¹³⁴ Habermas, KYD, s. 165.

Görüldüğü gibi, burjuva kamusal topluluğu Habermas'ın perspektifinden hukuk devletinin özgür bir yer olabilmesinin garantörü olarak görülmektedir.¹³⁵ Ne var ki, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* son bir yüzyıldır bu yapının kapitalizmin emperyal aşaması uyarınca çözüldüğünü ifade ederek sonlanır.¹³⁶ Habermas'ın terminolojisinde bu durum, "yeni feodalleşme" kavramıyla karşılanır. Devletle toplum arasındaki gerilimin kendisine bir alan tesis ettiği burjuva kamusal alanı, bu gerilimin ortadan kalkması ya da başka bir ifadeyle devletin topluma müdahalesiyle bir özgürleşim alanı olmaktan çıkar.¹³⁷ Habermas'ın vurguladığı üzere, "devletin payına yeni işlevler düştükçe, onunla toplum arasındaki 'duvar' sallanmaya başlar."¹³⁸

Devletle toplum arasındaki gerilimin ortadan kalkması olgusuna odaklanan Habermas, bu eserinde toplumsal özneleri bu müdahalenin nesneleri olarak karakterize eder:

Aslında bu dönem Habermas'ın optiğinde, ikili ve çelişik bir yapı oluşturuyor: Bir yandan düşünürün 'yeni-merkantilizm' dediği müdahaleci süreç 'sosyal devleti' oluştururken, öte yandan da, açık ve özgür tartışmaya temel teşkil eden burjuva kamu alanı giderek ortadan kalkıyor ve bunun yerini yapay yollardan oluşturulmuş ve 'yönlendirilmiş' bir kamuoyu alıyor.¹³⁹

Bu noktada Habermas kapitalizmin yeni formunun kendi devamlılığını sağlayan bir sisteme dönüştüğüne yönelik geleneksel tespitleri izlemektedir. J. Strachey'in bir alıntısına yer veren Habermas, kapitalist sistemin devamlılığını tesis eden şeyin tam da ona karşı verilen demokratik mücadelede saklı olduğu konusunda onunla hem fikirdir. Zira kapitalizm, bir yandan emekçilerin yaşam koşullarını görece iyileştirip, dayanılır kılarken, yeni pazarlar oluşturarak gelir dağılımındaki eşitsizlikten dolayı ezilen

¹³⁵ Geoffrey Eley'in burjuva kamusunun aşırı stilize bir şekilde ele alındığı ve bununda dayanaksız bir idealleştirmeye neden olduğu konusunda yaptığı eleştiri Habermas tarafından kabul edilir. Eley'in vurgulamak istediği nokta burjuva kamusal alanının başlangıçtan itibaren rakip kamusal alanlar ihtiva ettiğidir. Dolayısıyla soru, homojen bir kamusal alandan söz edemediğimiz noktada, hatta baskın kamusal alandan dışlanmış iletişim süreçlerini de dikkate aldığımız durumda kamusal alana yüklenen merkezi rolün sarsılıp sarsılmayacağıdır. Kuşkusuz Habermas bu tarihsel perspektifin ötesine geçerek kamusal alanı bütün farklılıkların dile getirilebildiği bir politik irade oluşumu mekanı olarak olumlar. [Habermas, KYD, s. 18].

¹³⁶ Habermas kamusal alanın çözülme eğilimlerinin 19. Yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başladığını tespit eder. Ancak Marksistlerin aynı döneme ilişkin "emperyalizm" başlığı altında yaptığı değerlendirmelere (sermayenin yoğunlaşması, tek el ve oligopollerin ortaya çıkması, finans-kapital egemenliği, dünya çapında Pazar kavgası vb.) içeriksel olarak değinmesine karşın bu kavramı kullanmaktan kaçınır. [Timur, a.g.e., s. 63].

¹³⁷ Habermas, KYD, ss. 255-256.

¹³⁸ Habermas, KYD, s. 260. Dolayısıyla Habermas daha ilk eserinde burjuva kamusal alanının çöküşünü devlet müdahalesine bağlayarak, yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesi tezinin de bir ilk versiyonunu geliştirmiştir diyebiliriz.

¹³⁹ Timur, a.g.e., s. 64.

işçilerin intiharının önüne geçer.¹⁴⁰ Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'ne yazdığı bu son bölümle birlikte aslında Eleştirel Kuram'ın "tahakküm altındaki birey" nosyonuna geri döner gibidir. Burjuva kamusal alanının ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan, kapitalizmin eşitsiz koşulları altında yönlendirilen birey düşüncesi bu bölümü her bakımdan özetlemektedir. Finlayson bu koşulları şöyle ifade eder:

Gazete ve dergiler yavaş yavaş geniş alanlar elde ederek birkaç zengin'in özel çıkarları doğrultusunda hizmet eden dev kapitalist şirketlerin parçaları haline geldi. Kamu fikri, kademeli olarak, eleştirel işlevinin yanı sıra çifte özerkliğini de kaybetti. Kamusal alan, akılcı düşünce ya da güvenilir inançların gelişmesine yardımcı olmak yerine, 19. ve 20. Yüzyıllarda kamu fikrinin yönetilebildiği ve manipüle edilebildiği bir alan haline geldi. Televizyon ve radyo yayınlarının yanında, büyük medya gazeteleri, dergileri, en çok satan romanlar, insanlığın yararına olmak ve özgürlüğü desteklemekten çok bunu engellemeye başlayan tüketici ürünler haline geldi. Bundan emin olmak için, devlet, ekonomi ve politik kurumlar, halkın desteğini ve onayını kazanmak ve bunula yasaya uygun görünmek konusunda her zamankinden daha becerikli hale geldi. Bununla birlikte, köleliğe yatkın, eleştirmeyen ve ekonomik olarak bağımlı tüketicilerin özel fikirlerine dayanan bu destek, sağlıklı bir kamu düşüncesinden çok, akılcı kamu tartışması aracılığıyla çıktı.¹⁴¹

O halde, Habermas'ı burjuva kamusal alanının yapısal dönüşümü ile kastettiği olgu, devletin kamusal alanla kaynaşma eğilimi ve özel alanın periferiye itilmesi ile birlikte aile yaşantısından oturdukları evlerin mimari özelliklerine, tüketim alışkanlıklarından siyasal tercihlerine değin belirlenen bir özne formasyonunun ortaya çıkmasıyla betimlenebilir. Habermas'ı ilgilendiren mesele, özgürleşimin garantörü olarak savunulabilecek olan ve hala mevcut düzenin örgütlenme ilkesi olan burjuva kamusal topluluğun kurtarılıp kurtarılamayacağıdır.

Habermas modern toplumların gelişimi söz konusu olduğunda kamu alanına katılımın arttırılmasını vazgeçilmez bir unsur olarak ele alır. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde "politik irade oluşumu" teması daha genel bir "söylemsel irade oluşumu" temasına evrilir. Başka bir ifadeyle, "Katılım, ancak dar bir şekilde tanımlanan politika alanında gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak değil, toplumsal ve kültürel alanlarda da söz konusu edilebilecek bir etkinlik olarak görülmeye başlar."¹⁴²

Benhabib'e göre, modernist bir katılım anlayışı üzerine bina edilen Habermasçı kamusal alan düşüncesi, hem Arendtçi *agonistik* hem de liberal anlayışa kıyasla çok daha verimli bir perspektif sunmaktadır:

¹⁴⁰ Habermas, KYD, s. 261.

¹⁴¹ Finlayson, a.g.e., ss. 37-38.

¹⁴² Seyla Benhabib, "Kamu Alanı Modelleri", *Cogito-Kent ve Kültürü*, (Çev. Doğan Şahiner), İstanbul, Yky., 8. Sayı, 6. Baskı, Şubat 2012, s. 251.

Bu modernist katılım anlayışı, kamu alanı konusunda yeni bir görüşün oluşmasına yol açar. Bu görüşte kamusal alanı *agonistik bir şekilde* politik seçkinler arasındaki itibar kazanma ve adını sonraki nesillere bırakma mücadelesinin alanı olarak değil, demokratik bir şekilde genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin yaratılması olarak anlaşılır. Bu kamu anlayışı liberal anlayıştan da farklıdır. Habermas ve liberal düşünürler demokratik toplumlarda meşruiyetin ancak kamu diyalogunun sonucu olabileceğine inansalar da, Habermas'ın modelinde bu diyalog nötrlük kısıtlamasına tabi olmayıp 'pratik söylem' fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendirilir. Genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenenler bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere pratik söyleme katıldıkları her zaman ve her yerde kamu alanı ortaya çıkar. Gerçekte, normların geçerliliği üstüne genel tartışmaların sayısı kadar kamu alanı olabilir.¹⁴³

Dolayısıyla kamusal alan, Habermas'ın felsefesinde, katılım ilkesi temelinde ele aldığı, bireylere kendi kaderlerini belirleme imkanı sağlayan bir özgürleşim alanı olarak sunulur. Habermas'ın ifadeleriyle, kamuoyu, maksadı gereğince ne iktidarın sınırı, ne bizzat iktidar, ne de bütün iktidarların kaynağı olmak ister. Daha ziyade, kendi aracılığıyla yürütme erkinin karakterinin, bizzat egemenliğin değişmesini hedefler. Kamuoyunun "egemenliği", kendi fikri gereğince, içinde genel olarak egemenliğin çözüldüğü bir düzendir. Başka bir ifadeyle, yasa kaynağını güçten değil, hakikatten alır.

Bütün bu açıklamaların ışığında Habermas'ın projesini şu şekilde yorumlamak mümkün görünmektedir: Kitlelerin yeniden gerçek öznelere olarak, kendi kaderini tayin edebilen özgür bireyler olarak varolabilmesi, ancak ve ancak kamusal alandaki iletişimin mahiyetine bağlıdır: bozulmamış-manipüle edilmemiş ve her türlü baskıdan muaf bir iletişime. Bu nedenle politik alanda söylemsel bir irade oluşumunun hangi zeminde yeniden tesis edilebileceği meselesine odaklanılmak durumundadır. Bu çerçevede, onun olgunluk dönemi düşünceleri, yapısal bir dönüşüme uğramış olan kamusal alanın hangi koşullarda yeniden canlandırılabilmesine yönelik bir toplum teorisinin ana hatlarını sunar.

2. İDEOLOJİ OLARAK TEKNİK VE BİLİM

Şimdi öncelikle Habermas'ın erken dönem görüşleriyle olgunluk dönemi düşünceleri arasında adeta köprü görevi gören *Technik und Wissenschaft als Ideologie*

¹⁴³ Seyla Benhabib, a.g.m., s. 251.

(1968) [*İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*] metnine odaklanmak istiyorum. Daha erken bir dönemde, *Theorie und Praxis* (1963) [Kuram ve Praksis] adlı eserinde Habermas teknik ve pratik politika arasındaki karşıtlığı teknik ve pratik rasyonellikler arasındaki gerilimden hareketle serimler. Şeyler üzerinde başarıya ulaşma ve etkililik kriterlerine göre hakimiyet kurma mekanizması olarak teknik kullanım, modern dönemde bilimsel araştırma, teknik, endüstriyel üretim ve yönetime ilişkin öyle bir kurumsal çerçevenin oluşmasına neden olmuştur ki, toplum artık yalnızca teknik açıdan kontrol altına alınması ve yönetilmesi gereken bir “davranış durumları bağlamı” olarak algılanmaktadır. Buna karşın, politik irade oluşumunun pratik perspektifinden, toplum, aydınlanmak ve uzlaşmaya varmak için iletişimde bulunulan eylem bağlamları olarak ele alınmak zorundadır.¹⁴⁴ Bilim ve tekniğin mevcut algılanış biçimi dolayısıyla çağdaş toplumsal problemlerin ortaya çıkışında hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu söyledikten sonra, Habermas, toplumun kurumsal (yaşam-dünyasına özgü) yapısını teknik bir mesele olarak kavranamayacağını dile getirir. Politik sorunlar için pratik bir rasyonelliğe gereksinim vardır. Bu bağlam “yaşam-dünyası” kavramının ilk ortaya çıktığı yer olması bakımından söz konusu metin hayli önemlidir.¹⁴⁵

“Yaşam-dünyası” Habermas için “iletişim eyleminde bulunan insanların, içerisinde ortak yaşama ilişkin pratik sorunların müzakere edildiği demokratik kurumların alanıdır. Buna karşın araştırma, teknik, ekonomi ve yönetim sistemi olarak “çalışma-alanı” (Arbeitswelt), nesneleştirme süreçlerindeki teknik kullanımı tarafından domine edilir.¹⁴⁶

Burada özellikle *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* metnine odaklanmamızın gerekçesi, Habermas’ın *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*’nde yapmış olduğu modernitenin krizine dair çözümlemenin yeni bir kavramsal çerçeve içerisinde ilk defa ele alınıyor olmasıdır: yaşam-dünyası ve sistem.

Habermas incelemesine Marcuse’nin görüşlerini ele alarak başlar. Marcuse’ye göre, belirli amaçlar doğrultusunda kullanılan tekniğin masumiyeti (ya da nötr olması) düşüncesinin bizzat kendisi bir ideolojidir. Çünkü teknik kavramının kendisi ortaya çıkış bağlamı itibariyle baskıcı bir iktidar/tahakküm yapısına gönderimde bulunur. Habermas teknik ve praksis arasında yaptığı kendi ayrımı Marcuse’nin bu

¹⁴⁴ Simone Dietz, *Lebenswelt und System*, Würzburg, Königshaus&Neumann GmbH, 1993, ss. 74-75.

¹⁴⁵ Habermas bu kavramı ilk olarak *Teori ve Praksis* adlı eserinde 1963’te kullanır. Yaşam-dünyası ve sistem kavram çiftlisinin kullanımı ise ilk olarak *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* eserinde 1968’de gerçekleşir.

¹⁴⁶ Dietz, a.g.e., s. 75, Habermas, TuP, ss. 365-369.

kavramsallaştırmısından hareketle kurar. Teknokrasi karşısında politik olanın kendisine özgü anlamı konusunda ısrar eden Habermas, aynı şekilde bilimsel-teknik olanın kendine özgü alanının da yadsınmaması gerektiğinin altını çizer. Zira bilimsel ve teknik ilerlemenin insanlık tarihinde önemi yadsınamayacak bir karaktere sahip olduğu görmezden gelinemez. Onun temel vurgusu bu anlamda, demokratik karar verme süreçlerinin teknik bir meseleymiş gibi algılanmaması gerektiğiyle ilgilidir. Marcuse'nin hayali olan mevcut doğabilimleri ve tekniğe alternatif geliştirme düşüncesi naif bir teşebbüstür ve doğabilimlerinin ve tekniğin özgün yeri göz ardı edilmemelidir. Yapılması gereken daha çok demokratik karar süreçlerinin teknik eliyle gaspedilmesinin önüne geçmektir.¹⁴⁷ Pratik ve teknik problemler arasındaki genel ayrım, bu metinde bir toplumun *kurumsal* yapısı ya da toplumsal yaşam-dünyası ve amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri (genel olarak sistem) arasındaki ayrıma dönüşür. Dolayısıyla yaşam-dünyası ve sistem kavramları üzerinden kurulan çerçeve, bu metni olgunluk dönemi kuramına geçiş yazısı olarak ele almayı mümkün kılmaktadır

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü her ne kadar belirli ideallere işaret ediyor olsa da, yukarıda ele alınan çöküş senaryosu (ya da yapısal dönüşüm) açıkça Eleştirel Kuram'ın Batı toplumlarında bireyin özgür bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebileceği koşulların ortadan kalktığına ilişkin analizini takip eder niteliktedir. Bu çöküşte, bilim ve teknikten anlaşılan şeyin ideolojik bir karaktere bürünmesinin, Habermas'a göre, önemli bir etkisi vardır. Ancak ne Weberci rasyonelleşmenin ne de bu tezi bir adım öteye taşıyarak teknik ve bilimin mevcut iktidar formlarıyla kaynaşma eğilimine sahip olduğunu ve açıkça yeni türden bir iktidar mekanizmasını cisimleştirdiğini söyleyen Marcuse'nin, Habermas'a göre anlamlı bir çözüm önerisi sunduğu söylenemez. O, "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı makalesinde (daha önce detaylı bir şekilde ele aldığımız) Weberci tezi şu şekilde özetler:

Weber kapitalist ekonomi etkinliği, burjuva özel hukuku ve bürokratik iktidar formunu tanımlamak için "rasyonellik" kavramını öne sürdü. Rasyonelleşme öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların genişlemesi anlamına gelir. [...] Toplumun giderek artan "rasyonelleşme"si bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması ile bağlantılıdır. Teknik ve bilim toplumun kurumsallaşmış alanlarına nüfuz ettiği ve böylelikle kurumların kendisi değiştikleri ölçüde, eski meşruiyet formları da tasfiye edilir. Eylem yönlendirici ideolojilerin, kültürel mirasın

¹⁴⁷ Dietz, a.g.e., s. 76.

dünyevileşmesi ve “büyü bozumu”, toplumsal eylemin artan “rasyonelliği”nin diğer yüzüdür.¹⁴⁸

Marcuse, Weber’in bu “rasyonelleşme”adını verdiği sürecin rasyonelleşmenin aksine zikredilmemiş, örtük bir iktidarı cisimleştirdiğini iddia eder. Amaç-rasyonelliğin ürünü olarak teknik ve bilim, yalnızca doğaya değil aynı zamanda topluma hakim olmanın iktidar tarafından kullanılan araçlarından başka bir şey değildir. Marcuse, artık bilim ve tekniğin saf/masum bir üretim aracı olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir:

Teknik akıl kavramının belki de bizzat kendisi ideolojidir. Yalnızca kullanımı değil, tekniğin bizzat kendisi (doğa ve insan üzerinde) iktidardır; metodik, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri/çıkarları tekniğe ancak “sonradan eklenmiş” ve dışarıdan empoze edilmiş değildir –onlar bizzat teknik aygıtın yapısına girerler; teknik her halükarda tarihsel-toplumsal bir projedir. Onda bir toplumun ve ona hakim olan ilgiler/çıkarların insanlara ve şeylere yapmayı amaçladığı şey yansır. İktidarın bu amacı ‘maddi’dir ve bu ölçüde bizzat teknik aklın formuna aittir.¹⁴⁹

Marcuse’ye göre bilimsel ve teknik ilerlemenin üretim güçleri üzerinde yarattığı etki, bireyi devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına giderek daha fazla alırken, paradoksal biçimde birey tarafından daha çok görünmez olur. Çünkü iktidarın yeni meşruiyet kaynağı, bireye daha konforlu bir yaşam sürme imkanı veren daha fazla üretkenlik ve doğayı giderek daha yetkin bir şekilde kontrol altına almaktan geçer.¹⁵⁰ Rasyonelleşme, bu perspektiften, bireyi tahakküm altına alan koşulların ifşa edildiği bir süreç değil, aksine bu koşulların gizlenmesine hizmet eden bir süreç olarak karşımıza çıkar.¹⁵¹ Bugün iktidar Marcuse’ye göre, kendisini teknoloji yardımıyla meşrulaştırmıyor, bizzat teknoloji olarak meşrulaştırmaktadır.¹⁵²

Teknik ve iktidar özgün bir kaynaşma içerisindedir ve Marcuse çıkmazı aşmak için, teknik ve bilimin devrimci bir karaktere sahip olacak şekilde dönüştürülmesini önerir. Bilim ve tekniğin mevcut kavramsal yapısı tahakkümü kaçınılmaz kılıyorsa, gerekli olan yapısal bir değişimdir.¹⁵³ Şimdi sorulması gereken soru, Marcuse’nin bahsettiği gibi yeniçağ bilimine alternatif, farklı bir kavramsal ve metodolojik yapıya sahip yeni bir bilim ve teknik tasarımı geliştirilip geliştirilemeyeceğidir. Habermas

¹⁴⁸ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968, s. 48.

¹⁴⁹ Marcuse’den akt. Habermas, TuW, ss. 49-50.

¹⁵⁰ Habermas, TuW, ss. 50-51.

¹⁵¹ Habermas, TuW, ss. 51-52.

¹⁵² Marcuse’nin bu tespitleri onun neden Eleştirel Kuram’ın çekirdek kadrosuna dahil edildiğini açıkça göstermektedir. Zira onun burada zikrettiğimiz düşünceleri Horkheimer ve Adorno’nun yukarıda detaylı bir şekilde serilmediğimiz düşünceleriyle neredeyse birebir aynıdır.

¹⁵³ Habermas, TuW, ss. 54-55.

teknik ve bilimin tamamen farklılaşacağı, devrimci bir dönüşümden söz etmenin oldukça naif bir talep olduğunu dile getirir. Habermas, amaç-rasyonel eylemin ve buna bağlı olarak bilim ve tekniğin gelişiminin belirli bir tarihsel sürecin ürünü olduğunu altını çizer. İnsan yaşamını toplumsal emek/çalışma ve emeği/çalışmayı mümkün kılan araçlar yardımıyla kurduğu için, böyle bir bilim ve teknik anlayışı ortaya çıkmıştır. Aksi ancak insan doğasının örgütlenmesinin kökten bir değişimini gerektirirdi. Bu durumda mevcut bilim ve teknik öyle kendisinden doğrudan vazgeçilebilecek şeyler değildir.

Habermas'a göre, Marcuse'nin zihninde aslında doğaya ve daha da ileride toplumsal ilişkilerde "öteki"ne alternatif bir yaklaşım geliştirme arzusu yatmaktaydı. Ancak *Tek Boyutlu İnsan*'da bu düşüncesinden önemli ölçüde vazgeçen Marcuse durumu şöyle özetlemektedir:

Teknolojik apriori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesi ile sonuçlandığı ve insanlar tarafından üretilen eserler bir toplumsal bütünden kaynaklandığı ve ona geri döndüğü ölçüde politik bir aprioridir. Yine de teknolojik evren mekanizmasının "bu türlü" politik amaçlar karşısında kayıtsız/ilgisiz kaldığında ısrar edilebilir. O bir toplumu hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Elektronik bir hesap makinesi sosyalist bir rejime olduğu gibi kapitalist bir rejime de hizmet edebilir; bir parçacık hızlandırıcısı bir barış taraftarı için olduğu gibi bir savaş taraftarı içinde aynı şekilde iyi bir gereç olabilir. [...] Ancak teknik materyal üretimin kapsayıcı formu olursa, bütün bir kültürü biçimlendirir; tarihsel bir totalite –bir dünya tasarımlar.¹⁵⁴

Marcuse'nin tezi, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bilim ve tekniğin yapısal bir değişikliğe uğraması gerektiği tezinden, yönlendirici değerlerin değiştirilmesi noktasına evrilmiştir. Başka bir ifadeyle sorunun kaynağı üretici güçlerin (bilim ve teknik) nötr bir doğa sahip oldukları düşünülürse, bu güçlerin ne için ve nasıl kullanıldıklarıyla ilgilidir. Yine de Habermas'a göre sorun ortada durmaktadır. Marcuse'nin teknik aklın politik yönünü vurgulamasına karşın açıklamayı başaramadığı şey, amaç-rasyonel eylemin yaşam-dünyasının bütününe sirayet etmesi noktasında ne yapılması gerektiğidir. Bu nokta modernitenin probleminin açıkça yaşam-dünyası ve sistem perspektifinden tanımlandığı ilk yerdir.

Habermas bu noktadan itibaren Weberci "rasyonalizasyon" meselesini, yeniden formüle ederek kendi kavramsal şeması üzerinden açıklamaya geçer. O öncelikle "emek/çalışma" ve "etkileşim" kavramları arasındaki ayırmadan yola çıkar. Emek/çalışma ya da amaç-rasyonel eylem, ya araçsal rasyonaliteyi ya rasyonel seçimi

¹⁵⁴ Marcuse'den akt. Habermas, TuW, s. 59.

ya da bunların bir birleşimini ifade eder. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan teknik kurallara göre işler. Söz konusu teknik kurallar, Habermas'a göre, doğayla ya da toplumla ilgili gözlenebilir olaylar üzerine koşullu tahminlere gönderimde bulunurlar ve bu tahminlerin doğru olup olmadıkları kanıtlanabilir. Rasyonel seçim ise analitik bilgiye dayanan stratejilere göre işler. Bu stratejiler, öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel ilkelerin türevlerine gönderimde bulunurlar. Genel olarak o halde amaç-rasyonel eylem, verili koşullar altında belirli amaçların gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte, araçsal eylem gerçekliğin etkili bir şekilde kontrol altına alınmasını mümkün kılan araçların organizasyonuna, stratejik eylem ise, mevcut alternatif davranış biçimlerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır.¹⁵⁵

İletişimsel eylem, bir diğer eylem biçimi olarak, sembolik olarak dolayımlanmış etkileşimlerdir. İletişimsel eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından eylemde bulunan iki özne tarafından anlaşılacak ve tanınmak zorunda olan bağlayıcı-geçerli normlara göre işler.¹⁵⁶ Habermas'a göre toplumsal normların, anlamlarını gündelik dildeki iletişimde bulabiliriz.

Teknik kuralların ve stratejilerin geçerliliği empirik açıdan doğru (wahr) ve analitik açıdan doğru (richtig) cümlelerin geçerliliğine bağlıken, toplumsal normların geçerliliği yalnızca amaçlar üzerine anlaşmaya varmanın öznelerarasılığında temellenir ve zorunlulukların genel olarak tanınmasıyla (Anerkennung) garanti altına alınır.¹⁵⁷

Habermas bu durumda temelde yer alan iki eylem tipinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu farklı eylem türleri yardımıyla toplum sistemlerini –içlerinde amaç-rasyonel eylemin mi yoksa etkileşimin mi ağır bastığına göre ayırt etmek mümkündür. O iki farklı eylem türünden hareketle bu eylemlerin işler durumda olduğu alanları da birbirinden ayırır. Buna göre bir toplumun *kurumsal* çerçevesi, dilsel olarak dolayımlanmış etkileşimleri yöneten normlardan meydana gelir. Habermas bu normlardan meydana gelen *kurumsal* alana “yaşam-dünyası” adını verir. Öte yandan, amaç-rasyonel eylem üzerinden kurumsallaşan ekonomi sistemi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler vardır. Bunlar da sistem alanını belirlemektedir. Habermas'ın bu noktada rasyonelleşmeyi kavrayışı Weber ve Marcuse'den ayrılmaktadır. Ona göre,

¹⁵⁵ Habermas, TuW, s. 62. Onun burada yapmış olduğu eylem tanımları asıl teorisinin temel dayanaklarını kurması bakımından da dikkate değerdir. Nitekim *İletişimsel Eylem Kuramı* da amaç-rasyonel eylem ve iletişimsel eylem arasındaki ayrımı ele alarak başlar.

¹⁵⁶ Habermas, TuW, s. 62.

¹⁵⁷ Habermas, TuW, s. 63.

yaşam-dünyasında rasyonelleşmenin artması, özgürleşim, bireyselleşme, tahakkümden bağımsız iletişimin genişlemesi anlamına gelir. Öte yandan, sistem alanındaki rasyonelleşme, üretim güçlerindeki artışa ve teknik kullanım gücünün yayılmasına karşılık gelir.¹⁵⁸

Geleneksel toplumlara bakıldığında toplumun *kurumsal* yapısının (yani yaşam-dünyasının) amaç-rasyonel eylemin alt sistemleriyle (ekonomi ve iktidar) yalnızca sınırlı bir ilişki içerisinde olduğunu görürüz. İnsanlık tarihinde spesifik bir aşamaya gönderimde bulunan geleneksel toplumları belirleyen halihazırda 3 temel unsur vardır: (1) merkezi bir iktidar gücü; (2) sosyo-ekonomik sınıflardan meydana gelen bir toplumsal yapı ve (3) mitos ve din benzeri iktidarı meşrulaştıran bir dünya görüşü. Kapitalizm öncesine özgü bir üretim tarzı, endüstri öncesi bir teknik ve modern öncesi bir bilimle karakterize olan bu toplumların, tarıma ve el emeğine dayalı bir ekonomi temelinde işlerken, teknik ve organizasyon anlamında yeniliklere yalnızca sınırlı ölçüde açık olduğunu söyleyebiliriz. Habermas buna istinaden toplumsal emek/çalışma ve teknik açıdan kullanılabilir bilgidен hareketle ortaya çıkan alt-sistemlerin hiçbir zaman iktidarı meşrulaştıran kültürel geleneğin otoritesini sarsacak bir seviyeye ulaşmadığının altını çizer. Onun buradaki gönderimi kuşkusuz monarkın ve seçkinler zümresinin ayrıcalıklı konumlarının meşruiyetinin adeta kültürün semalarından geliyor olmasıdır. Geleneksel toplumlarda *kurumsal* yapı (yaşam-dünyası), buna istinaden, ekonomi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler karşısında açıkça daha baskındır.¹⁵⁹ Kırılma, bu ilişkinin tersine dönmesi ancak modernitenin eşiğinin geçilmesiyle gerçekleşir. *Kurumsal* yapının üstünlüğü ya da baskın karakteri kapitalist üretim tarzının ortaya çıkması ile sarsılır. Kendi kendisini düzenleyen ve ekonomik büyümeyi kurumsallaştıran kapitalist üretim tarzı, *kurumsal* yapı üzerinde yapısal bir dönüşümün gerçekleşmesi yönünde büyük bir itki yaratmıştır, ancak modern topluma geçiş yalnızca bununla da açıklanamaz. İnsanoğlu kendisini başlangıçtan beri belirli bir emek/çalışma süreci üzerinden kurmaktadır, burada yeni olan amaç-rasyonel eylemlerin yayılmasını/genişlemesini kalıcı kılarken, iktidarın meşruiyet formunu kozmolojik

¹⁵⁸ Habermas, TuW, ss. 63-65.

¹⁵⁹ Habermas, TuW, ss. 65-67. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda sistemik unsurların yaşam-dünyasını istila etmesi ya da sömürgeleştirmesi gibi bir problemden söz edilemez.

dünya yorumları üzerinden sorgulanır hale getiren üretim güçlerinin yeni bir seviyeye ulaşmasıdır.¹⁶⁰

Geleneksel toplumlar eleştiri mekanizmasının işlemediği dolayısıyla iktidarın meşruiyetinin sorgulanmadığı yapılardır. Ancak üretim güçleri kapitalizmde öyle bir seviyeye gelir ki, eleştiri mekanizması çalışmaya başlar ve geleneksel toplumdaki iktidarın meşruiyet kaynağı olan dünya görüşünün bireysel-toplumsal alanda ortaya çıkan insani problemlere bir çözüm bulması beklenir. Diğer bir deyişle, geleneksel toplumların sonunu getiren, iletişimsel eylemin dayandığı rasyonelliğin amaç-rasyonellikle karşı karşıya gelmesidir. Özetle, amaç-rasyonel eylem temelinde gelişen alt-sistemlerin (ekonomi ve devlet) giderek daha çok genişlemesiyle birlikte, iletişimsel rasyonellik temelinde işleyen alandaki problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğine yönelik sorular daha görünür hale gelir. Bu sorular geleneksel iktidarın meşruiyet formunun cevap bulabileceği sorular değildir. Geleneksel toplumların aksine kapitalizm, iktidarın meşruiyeti problemine yeni bir açılım getirir. İktidar meşruiyetini artık yeni *üretim tarzı* üzerinden kazanacaktır. Yani söz konusu meşruiyet artık kültürel geleneğin semalarından değil bizzat emek/çalışma temelinden kaynaklanır. Sahip olunan malların ve hiçbir şeye sahip olmayıp tek sahip oldukları emeği ya da iş gücünü takas edildiği pazar kurumu, bu takasın *adil* olduğu sözünü verir. Kapitalizm *kurumsal* çerçeveyi bu adalet ilkesi üzerinden yeniden dizayn eder, ancak bu sefer yukarıdan değil, aksine aşağıdan tam da emek/çalışma sistemi üzerinden.¹⁶¹ İktidarın meşruiyetinin kaynağı, sonuç olarak üretim ilişkileri temelinden kaynaklanır. Habermas’a göre, burjuva hukuk devletinin doğuşu bu şekilde anlamlandırılmak durumundadır. Onun geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişle ilgili çözümlemesinin, daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserindeki çizgiyi takip ettiği kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla Habermas’ın bu metninin amacının, bu dönüşümü yeni bir kavramsal şema üzerinden okumanın mümkün olduğunu göstermektir. Yapısal dönüşüm, bu bağlamda bir sömürgeleştirme tezine evrilir.

Kapitalizmin liberal evresinde üretim tarzlarında meydana gelen bu değişim *kurumsal* alana hızla nüfuz etmeye başlar:

Emek/çalışma ve ekonomik ilişkinin örgütlenmesi, ulaşım, haberleşme ve iletişim ağı, özel hukuk ilişkisinin kurumları, finans yönetimine bağlı olarak devlet bürokrasisi.

¹⁶⁰ Habermas, TuW, s. 68.

¹⁶¹ Habermas, TuW, ss. 69-70.

Böylece modernleşme baskısı altında bir toplumunu alt-yapısı doğar: askeriye, okul sistemi, sağlık işleri, ailenin ve ister şehirde ister kırsalda olsun yaşam formunun bir kentleşmesi –başka bir ifadeyle bireyin içinde yetiştiği alt kültürleri bir etkileşim bağlamından amaç-rasyonel eyleme her zaman dönüştürebilmeyi dayatır.¹⁶²

Habermas’a göre, iktidarı meşrulaştıran geleneksel dünya görüşleri bu bağlamda hızla çözülmeye başlar, bu Max Weber’in “dünyevileşme” dediği olgudan başkası değildir. Modern bilim ve tekniğin bu süreçte oynadığı rol, Habermas’a göre, gerçekten de dikkate değerdir.

Şimdiye kadar kapitalizmin liberal evresini tanımladık. 19. Yüzyılda bu evrenin sonuna gelinmiştir. İngiltere ve Fransa’da 19. Yüzyılın ortalarına kadar kapitalist üretim tarzı öylesine başarılı oldu ki, Marks buradan hareketle bir ekonomi-politik eleştirisi geliştirebildi. Toplumun kurumsal çerçevesini üretim ilişkileri üzerinden kavramsallaştırdı ve eş-değer takasın meşru olmadığını ilan etti. Onun emek-değer kuramı, serbest iş sözleşmesine dayalı hukuk kurumunun ücretli iş ilişkisinin temelinde yer alan şiddet ilişkisini gizlediği sözde özgürlük söylemini yerle bir etti.¹⁶³ Dolayısıyla Marks, kapitalizmin liberal evresine dair sağlam bir eleştiri geliştirebildi. Ancak 19. Yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan iki gelişme eğilimi, bir yandan sistemin istikrarının krizler pahasına garanti altına alınışı ve diğer yandan bilimleri öncelikli üretim gücü haline getiren teknikteki ilerleme, dengeleri değiştirmiştir. Kapitalimin liberal evresi bu gelişmelerle birlikte son bulmuştur. Habermas’a göre, bu durumda, Marks’ın ekonomi politığe dayalı okuması geçerliliğini kaybetmiştir.

Habermas değişen bu durumu anlamak için Marcuse’nin temel tezine başvurur: bilim ve teknik bugün iktidarı meşrulaştırma görevi görür. İktidar, Habermas’a göre, toplumsal hayata ilişkin pratik sorunları teknik meseleler olarak algılayan bir karaktere bürünür. Onun metninde geç-kapitalizmin karakteristiği olan politikanın teknik bir mesele haline gelmesi uzun uzadıya şu şekilde anlatılır:

Politikanın daha eski formu, zaten iktidarın meşruiyet biçimi dolayısıyla, kendisini pratik amaçlarla ilişki içinde belirlemek zorundaydı: “iyi yaşam”a ilişkin yorumlar etkileşim bağamlarına uygundu. Bu burjuva toplumunun ideolojisi için de geçerliydi. Bugün hakim olan telafi programı, buna karşın, sadece bir yönetim sisteminin işlev görmesiyle ilgilidir. O pratik sorunları ve böylelikle yalnızca demokratik irade oluşumuyla erişilebilir standartların kabulü tartışmasını devre dışı bırakır. Teknik görevlerin çözümü kamusal tartışmaya bağlı değildir. Kamusal tartışmalar daha ziyade sistemin sınır durumlarını problem haline getirebilirler. Öyle ki, bu sınır durumları içerisinde devletin görevleri teknik görevler olarak sunulur. Yeni devlet müdahaleciliği politikası, bu nedenle halk kitlesinin de-politizasyonunu talep eder. Pratik sorunlar

¹⁶² Habermas, TuW, s. 71.

¹⁶³ Habermas, TuW, s. 73.

devre dışı bırakıldığı ölçüde politik kamusalılık da işlevsizleşir. Öte yandan toplumun kurumsal çerçevesi hala amaç-rasyonel eylem sistemlerinden ayrıdır. Onun organizasyonu, yalnızca daima bilimsel bir şekilde yönlendirilen *teknîğe* değil önceden olduğu gibi iletişime bağlı *praksis* sorunudur. Dolayısıyla politik iktidarın yeni formuyla ilgili olan, praksisin bir kenara bırakılması, kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir. İktidarı meşrulaştıran telafi programı, önemli/hayati bir meşruiyet gereksinimini açık bırakır: kitlelerin de-politizasyonu kendilerine nasıl inandırıcı kılınacaktır? Kuşkusuz Marcuse bu soruya şöyle yanıt verirdi: teknik ve bilimin bir ideoloji rolünü *de* üstlenmeleriyle.¹⁶⁴

19. Yüzyıldan itibaren, bilim ve teknikte yaşanan göz kamaştırıcı ilerleme, bu alanların giderek daha özerk oldukları bir aşamayı beraberinde getirir. Habermas, bu aşamaya “teknokratikleşme” adını verir. Bu ilerlemenin ne kadar etkili olduğunu anlayabilmek için, toplumsal ilerlemenin bu aşamada bilimsel-teknik ilerleme ile ölçülmesine bakmak yeterli olacaktır. Habermas’ın merak ettiği ve yanıtlamak istediği soru, teknokratik zihniyetin politikadan uzaklaşan kitlelerin bilincine bir arkaplan ideolojisi olarak nasıl nüfuz ettiği, nasıl meşrulaştırıcı bir güç olarak görülmeye başlandığıdır.¹⁶⁵ Bu ideolojinin temel işlevi, toplumun kendisine yönelik kavrayışını iletişimsel eylemin ilişki sistemi ve sembolik olarak dolayınlanmış etkileşim üzerinden değil de bilimsel bir model üzerinden kurmasını sağlamaktır. Söz konusu süreç, Habermas’a göre, insanların şeyleşmesine giden yolun taşlarını döşer.¹⁶⁶

Söz konusu teknokratik anlayış, toplumu kendi kendisini düzenleyen bir sistem olarak ele alır. Toplumu sistem kuramı üzerinden anlamaya çalışmak iletişim eyleminin egemen olduğu etkileşim alanının istilasına götürür. Amaç-rasyonel eylemin etkili olduğu alanın diğer alanlara genişlemesinde doruk noktasını “teknokrası” kavramı ile açıklayan Habermas’a göre, buradaki tehlike, başka eylem türlü tarafından taşınmakta olan *kurumsal* yapının amaç-rasyonel eylem eliyle sömürülmesidir. Habermas bu teknokratik yönelimin, pratik soru(n)ları dışarıda bırakan ve yalnızca teknik görevler üstlenen yeni bir politika için ideoloji olarak işlev gördüğünün altını çizer. Söz konusu anlayış insanın pratik yaşamına dair soru(n)larının yalnızca teknik meseleler olarak algılanmasına neden olmaktadır.¹⁶⁷

Habermas’ın çözüm önerisi, *kurumsal* çerçevenin, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından istila edilmesinin önüne geçmektir. Zira *kurumsal* çerçevenin

¹⁶⁴ Habermas, TuW, ss. 78-79.

¹⁶⁵ Habermas, TuW, ss. 80-81.

¹⁶⁶ Habermas, TuW, ss. 81-82.

¹⁶⁷ Habermas, TuW, ss. 82-83.

dayandığı rasyonellik, amaç-rasyonellikten bütünü farklıdır. *Kurumsal* çerçeve öznelarası etkileşim süreçlerinde vücut bulan iletişimsel bir rasyonelliğe dayanır.

Kurumsal çerçeve düzeyinde rasyonelleşme yalnızca dille dolaylanmış etkileşim alanında, yani sınırlandırılmamış iletişim ortamında gerçekleşebilir. Amaç-rasyonel eylemin giderek gelişen alt-sistemlerinin sosyo-kültürel etkilerinin ışığında, eylem yönlendirici temel ilke ve normların uygunluğu ve arzu edilebilirliği üzerine kamusal, sınırlandırılmamış ve tahakkümden bağımsız tartışma –politik ve yeniden politikleştirilmiş irade oluşum süreçlerinin bütün düzeylerinde bu türden bir iletişim, böyle bir rasyonelleşmenin olduğu yegane ortamdır.¹⁶⁸

Habermas’ın toplumsal yaşam-dünyası ve mevcut teknik ilerleme arasındaki ilişkinin mahiyetini ele aldığı ve bu ilişkinin rasyonel bir tartışmanın denetimine nasıl getirebileceği sorununa odaklandığı bir diğer metni yine aynı eserin içerisinde yer alan “Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt” [Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası] adlı makalesidir. Teknik bilgi geçmişte de pratik yaşam üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti; ancak günümüz modern toplumlarında bu etki, teknik bilginin bilimsel bilgi formunu almasıyla birlikte sınırlarının fazlasıyla ötesine geçmiştir.¹⁶⁹ Nitekim artık zanaatkarların teknik birikimlerinin ötesinde, teknolojiler şeklinde değerlendirilebilir bilimsel bilgiler formunu almıştır. Ona göre sorulması gereken soru, bilimsel bilginin ve bu bilginin teknik formunun yaşam-dünyasının pratik alanına nasıl tercüme edileceğidir. Bu soruna politik irade oluşumu perspektifinden bakılmak durumundadır, Habermas’a göre. O, teknikten açıkça nesneleştirilmiş süreçler üzerindeki bilimsel, rasyonel kullanımı anlar. Öyle ki, bilimsel araştırma ve teknik, ekonomi ve yönetim tarafından beslenen bir sistemin unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın “demokrasi” genel ve kamusal bir iletişimin kurumsal açıdan garanti altına alınmış formlarını ifade eder. Bu iletişim, insanların olağanüstü düzeyde genişlemiş kullanım gücünün nesnel koşulları altında birbirleriyle nasıl yaşayabilecekleri ve yaşamak istedikleriyle meşgul olur. Başka bir ifadeyle problem, teknik ve demokrasi ilişkisi üzerinden yeniden şu şekilde formüle edilebilir: “Teknik kullanım gücü eylemde bulunan ve tartışan vatandaşların uzlaşımına nasıl getirilebilir?”¹⁷⁰

Bugün teknik ilerlemenin yönü hala toplumsal yaşamın yeniden üretimine dair doğal baskıdan ileri gelen toplumsal ilgiler/çıkarlar aracılığıyla, (düşünülmezsizin ve toplumsal grupların açıklanmış politik öz-anlamaları ile yüzleşmezsizin) belirlenir. Bundan dolayı, yeni teknik beceri, yaşam praksisinin mevcut formlarına hazırlıksız bir

¹⁶⁸ Habermas, TuW, s. 98.

¹⁶⁹ Habermas, TuW, s. 107.

¹⁷⁰ Habermas, TuW, s. 113.

şekilde girer. Daha gelişmiş yeni bir teknik kullanım gücünün potansiyelleri, devamlı rasyonelleşmenin sonuçları, düşünülmemiş amaçlar, katılaşmış değer sistemleri ve eskiyen ideolojiler arasındaki anlaşmazlığı aşıkarak kılar.¹⁷¹

Alıntının da işaret ettiği gibi teknik insanın toplumsal yaşamını kurarken kullandığı olmazsa olmaz unsurlardan birisidir. Sorun dolayısıyla tekniğin kullanımında değil, onun yaşam-dünyasında nasıl bir yer işgal edeceğine karar vermeksizin kullanılmasındadır. Bu nedenle Habermas, bu sorunun ancak politik bir tartışmanın sonucunda aşılabileceğini ileri sürer:

İnsanoğlu, yalnızca toplumsal akıbetine sebep olmakla kalmayıp aynı zamanda ona hakim olmayı öğreten teknik ilerlemenin planlanmamış sosyo-kültürel sonuçlarına kendisi meydan okur. Tekniğin bu meydan okuması, yalnızca teknik aracılığıyla karşılanamaz. Daha çok, teknik bilgi ve becerideki toplumsal potansiyeli pratik bilgi ve irademizle rasyonel açıdan bağlayıcı bir ilişki içine sokan, politik olarak etkili bir tartışmayı başlatmak gerekir.¹⁷²

Bu iki metindeki çözüm önerilerini özetle şöyle ifade edebiliriz. “İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim”de Habermas, *kurumsal* alanın amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından sömürgeleştirilmesine set çekmek gerektiğini söylerken, “Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası” adlı metninde de sürecin tersine çevrilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Başka bir ifadeyle amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin (bilim ve teknik) yaşam-dünyasında ne derece etkili olacağına kurumsal çerçevenin iletişim zemininde karar verilmelidir. Kuşkusuz demokratik karar-verme süreçlerinin işin içine katılması burada oldukça dikkate değer bir olgudur. Bu çerçevede o metnin sonunda iletişime ve politik yurttaşla duyduğu güvenin taşıyıcısı olarak öğrenci hareketlerinin taşıdığı potansiyele atıfta bulunur. Endüstriyel olarak gelişmiş kapitalizm belirli bir toplumsal zenginlik yaratmıştır. Bu zenginliğin kaynağı olan teknik ve örgütsel koşullar altında, belirli bir statü elde edebilmenin koşulu verimli olmaktır. Mevcut öğrenci hareketleri, bu verim ilkesini temelden yıkmaya potansiyelini içinde barındırmaktadır.¹⁷³

¹⁷¹ Habermas, TuW., ss. 117-118.

¹⁷² Habermas, TuW., s. 118.

¹⁷³ Habermas, TuW., s. 103.

İKİNCİ BÖLÜM

İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

İletişimsel Eylem Kuramı özgürleştirici bir toplum kuramının eleştirel ölçütlerinin ortaya konduğu bir eser olarak, pek çok düşünüre göre Habermas'ın kariyerinin doruk noktasını temsil etmektedir.¹⁷⁴ Onun oldukça kapsamlı olan bu eserinin amacı, -metnin okunması için adeta bir kılavuz işlevi görecektir- daha metnin başında şu şekilde ifade edilir:

(Bu eserde) öncelikle yeterince kuşkucu bir perspektiften geliştirilen ve aklın bilişsel-araçsal kısıtlamalarına karşı çıkan bir iletişimsel rasyonellik kavramı ele alınmaktadır. Sonrasında yaşam-dünyası ve sistem paradigmasını yalnızca retorik olmayan bir tarzda birbirine bağlayan iki aşamalı bir toplum kavrayışı ve son olarak bugün sürekli daha görünür bir şekilde göze çarpan sosyal patolojiler tipini iletişimsel olarak kurulmuş yaşam alanlarının bağımsızlaşmış, formel bir şekilde organize edilmiş eylem sistemlerinin buyruklarına tabi kılındığı yaklaşımı ile açıklayan bir modernlik kuramı ele alınmaktadır.¹⁷⁵

İletişimsel Eylem Kuramı belirli bir tarihsel atmosferin, Habermas'ın 1. Baskıya Önsöz kısmında belirttiği gibi, Batı rasyonalizminin mirasının giderek daha tartışmalı hale geldiği bir ortamın ürünüdür.¹⁷⁶ Burada açıkça telaffuz etmemiş olsa da, Habermas'ın hedefinde postmodern düşünce sistemleri yer almaktadır. O söz konusu tartışmaya *postmodern yaklaşımların* karşısında bir modernite savunusu yaparak dahil olacağını ima etmektedir. Bu bağlamda iletişimsel eylem kuramı, modernliğin paradokslarını da hesaba katan bir perspektiften toplumsal yaşam bağlamının bir kavramsallaştırmasını sunar.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Detlef Horster, *Jürgen Habermas: zur Einführung*, Hamburg, Junuis Verlag, 1999, s. 68.

¹⁷⁵ Habermas, TkH, Band I, s. 8.

¹⁷⁶ Habermas, TkH I, s. 9.

¹⁷⁷ Habermas, TkH I, s. 19. Habermas'a göre, felsefenin her şeye dair nihai açıklamalar yapma motivasyonu ile hareket eden bir etkinlik olmaktan vazgeçmesi, hakikatin bütününe kapsama iddiasından feragat etmesi gerekmektedir. Aklın temele alarak ya da aklın verilerini kullanarak dünyayı bir bütün olarak salt teorik ve kavramsal bir şekilde açıklama teşebbüsü başarısızlığa mahkumdur. Felsefe, empirik bilimler başta olmak üzere, diğer disiplinlerin verileri olmaksızın böyle bir işin üstesinden gelemez. Felsefenin konumunun farkında olması, kuşkusuz onun diğer disiplinlerle olan ilişkisini yeniden tesis etmesi zorunluluğunu da beraberinde getirir. [Bkz. Jürgen Habermas, "Wozu noch Philosophie?", *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main und Wien, Büchergilde Gutenberg, Erweiterte Ausgabe, 1987, ss. 15-37. Jürgen Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1983, ss. 9-28.] İletişimsel eylem kuramı, bu bağlamda, felsefe ve sosyoloji arasında tesis edilen spesifik

Alıntının da ifade ettiği üzere, eserin ilk amacı, mevcut toplumsal yapıyı daha doğru kavramamızı olanaklı kılacak kapsamlı bir iletişimsel rasyonellik kavramı geliştirmektir. Bu rasyonellik kavrayışının yardımıyla toplumsal yapıyı, “yaşam-dünyası” ve “sistem”den meydana gelen iki seviyeli bir yapı olarak yeniden yorumlamak ve en nihayetinde –alıntının son kısmında da vurgulandığı gibi, “yaşam-dünyasının sistemik unsurlar tarafından istila edilmesi ya da sömürgeleştirilmesi” olarak karakterize edilen bir modernlik kuramı sunmaktır. Bu perspektiften Habermas, modernitenin probleminin kaynağında ekonomik ve bürokratik rasyonelliğin yaşam-dünyasının alanlarına sürekli olarak nüfuz etmesini görür. Bu rasyonellik açık bir biçimde yaşam-dünyasına uygun değildir ve nihayetinde anlam ve özgürlük kaybına yol açar.¹⁷⁸ Modernliğin bu problemleri, Habermas tarafından açıkça tek taraflı bir rasyonelleşmenin bir ürünü olarak görülürken, toplum eleştirisinin daha karmaşık bir rasyonelliği temele alması gerekmektedir. Çünkü rasyonellikten anlaşılan şey yalnızca araçsal akla indirgenemez ya da toplumsal bütünlüğü anlamak için yalnızca bu akla dayanılmaz.

Habermas’a göre tam da bu perspektiften eleştirel bir toplum kuramı, bir rasyonellik teorisi olarak kavranmak durumundadır. Nitekim Max Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” olarak rasyonelleşme olgusu günümüze değin ortaya konan toplum kuramları üzerinde çok büyük bir etki yaratmıştır. Bir toplum kuramı, bu momenti, modernliğe geçiş sürecini yönlendiren spesifik rasyonelleşme sürecinin analitik bir şekilde kavrayabilmek zorundadır. Hem Weber’in hem de Eleştirel Kuram’ın geleneksel kuşağının bu rasyonelleşme sürecini tek yanlı ve yalnızca negatif bir perspektiften kavradığını düşünen Habermas, rasyonelleşme sürecinin pozitif bir gelişme çizgisini de ihtiva ettiğine inanır. Onun modern topluma yönelik kavrayışı, rasyonelleşmenin negatif etkilerini göz ardı etmeksizin, evrimci bir perspektiften

bir birlikteliği yansıtır. Çağdaş felsefenin tutarlı bir argümantasyon formu olarak karşımıza çıktığı her yerde (mantıkta, bilimde, dil ve anlam kuramında, etikte ya da isterse estetikte) ilgi, bilmenin, dilsel anlaşma ve eylemin rasyonelliğinin formel koşullarına yönelir. Başka bir ifadeyle felsefe, karşımıza her defasında bir rasyonellik kuramı olarak çıkmaktadır. Bununla birlikte salt kuramsal açıklamalar yeterli değildir. Bu nedenle iletişimsel eylem kuramı, rasyonellik kavramını ele alarak başlar ve onu modern dünyanın oluşumunun evrimci perspektifine yerleştirir. Diğer bir deyişle, sosyolojinin verileri ile – modern dünyanın oluşumunu belirli rasyonelleşme kuramları üzerinden okuyan kuramsal verilerle bütünleştirir. [Habermas, Tkh 1, s. 16 ve devamı.]. Tam da bu nedenle tezin bu ana bölümünü iki başlık altında ele almak uygun bir tavidir: Bilinç felsefesinden dilin pragmatğine geçişin felsefi temelleri ve bu geçişin toplum kuramı açısından taşıdığı içerimler.

¹⁷⁸ Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 3. Auflage, 2001, s. 50.

pozitif bir gelişme ya da ilerleme düşüncesi üzerinde yükselir. Habermas'ın pozitif perspektifi, onun "iletişimsel rasyonelliğe" modernleşme sürecinde atfettiği rolle ilişkilidir.¹⁷⁹ Yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi teşhisine rağmen, iletişimsel rasyonelliğin etkinlik alanı olarak yaşam-dünyasının içerisinde hala bir özgürleşim olanağı saklı bulunmaktadır. Meave Cooke bu bağlamda rasyonelleşmenin Habermas tarafından hem yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi hem de sistemin rasyonelleşmesi olarak iki boyutlu bir şekilde kullanıldığının altını çizmektedir.¹⁸⁰ Yaşam-dünyasının rasyonelleşmesi, Weber ve Eleştirel Kuram'ın ihmal edilen (başka bir ifadeyle yalnızca amaç-rasyonel eylemin artışı perspektifinden ele alınan), iletişimsel rasyonelliğe atıfta bulunması bakımından pozitif bir gönderime sahiptir. Habermas'a göre, yaşam-dünyasındaki artan rasyonelleşme, geleneksel normatif geçerlilik bağamlarının çözülmesine istinaden gerekçelendirme prosedürlerinin artışı ve anlaşmaya varmaya yönelik eyleme duyulan güvenin artmasını beraberinde getirir. Buna karşın sistemin artan rasyonelleşmesi toplumdaki karmaşanın ve yönlendirici işlevlerin artışı anlamında belirli tehlikeli yan anlamlar taşımaktadır.¹⁸¹

İletişimsel rasyonellik Habermas'ın kuramında prosedürel, başka bir ifadeyle bir diyalog sürecinin içerisinde cisimlenen bir rasyonelliktir. Dolayısıyla bu rasyonellik Habermas'a göre tözsel bir karakter taşımaz. Habermas oldukça kapsamlı bir rasyonellik kavrayışı geliştirir. "Rasyonel" ya da "irrasyonel" deyimini her defasında bir bilgi öznesi olarak insanla ve onun ifadeleri/iddiaları ve eylemleriyle ilgili olarak kullanırız. Bunun aksine cansız nesnelerin ya da hayvanların rasyonel olup olmadıklarından söz etmek anlamsızdır.¹⁸² Bunun nedeni, rasyonellikle bilgi arasında sıkı bir ilişki olmasıdır. Bir bilgi öznesinin ifadeleri/iddiaları ya da eylemlerinin kendisine güvenilir bir bilgiyi dile getirmeleri durumunda onlara rasyonel, aksi

¹⁷⁹ Helga Gripp/Jürgen Habermas, UTB, Schöning-Paderborn, ss. 75-76.

¹⁸⁰ Maeve Cooke, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Massachusetts, MIT Press, 1997, s. 5.

¹⁸¹ Maeve Cooke, a.g.e., 5-6.

¹⁸² Habermas, TkH 1: 25. Örneğin bir kadının, bir çocuğun, bir biletçinin ya da bir devlet bakanının rasyonel olup olmadığından bahsedebilirken, bir sandalyenin ya da masanın ya da bir balığın rasyonel ya da irrasyonel olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla bir insanla ilgilidir, "rasyonel" deyimini. Bunun dışında aynı şekilde bir karardan, bir gecikmeden, bir cerrahi müdahaleden ya da konferansta alınan bir karardan rasyonel diye söz edilebilir, ancak bunun aksine kötü hava koşullarının, bir araba kazasının, ya da hastalığın rasyonel ya da irrasyonel olduğunu söylemek anlamsızdır. Dolayısıyla bir bilgi öznesi olarak insan, onun ifadeleri/iddiaları ya da eylemleri için kullanılan bir deyimdir, rasyonel. [Habermas, TkH 1: 25].

durumda irrasyonel deriz.¹⁸³ Habermas’a göre, herhangi bir ifadede/iddiada ya da eylemde bulunduğumuzda her defasında böyle bir ifadede/iddiada ya da eylemde bulunmamızın belirli anlamlı gerekçeleri olduğunu iddia ederiz. Başka bir ifadeyle temelde birtakım “geçerlilik iddiaları”nın olduğunu ileri süreriz. İfademizin/İddiamızın ya da eylemimizin bir bilgiye dayanması, temelde yer alan bu geçerlilik iddialarına bağlıdır. O halde sorulacak soru, ifadelerin/iddiaların ya da eylemlerin bilgiye dayanıp dayanmadığından nasıl emin olunabileceğidir. Habermas’a göre, rasyonellik ya da irrasyonellik tam da bu aşamada ortaya çıkar. Temelde yer alan ve ifademi/iddiamı ya da eylemini kendisine dayandırdığım geçerlilik iddiaları *eleştirilebilir* ve *temellendirilebilirdir*. İletişimsel rasyonellik, tam da, geçerlilik iddialarının eleştirilmesi ve temellendirilmesi sürecinde cisimlenen prosedürel bir rasyonelliktir.

İletişimsel rasyonellik, en azından olanak olarak bütün insanların sahip oldukları bir kapasite ya da yapabilirliğe gönderimde bulunur. Bu kapasite, herkesin birbiriyile eleştirel ve rasyonel bir tartışmaya girebilme kapasitesidir.¹⁸⁴ Burada söz konusu rasyonellik diyolojik, öznelarası iletişimde cisimleşen bir şeydir. Habermas bu durumu şöyle ifade eder:

Rasyonellikten konuşma ve eyleme yeteneği olan özneların bir eğilimini anlıyoruz. O, her defasında kendisi için iyi gerekçelerin olduğu davranış durumlarında kendisini gösterir. Bu rasyonel ifadelerin objektif bir değerlendirmeye açık olduğu anlamına gelir. Bu en azından örtük bir şekilde geçerlilik iddialarıyla bağlı olan (ya da eleştirilebilir geçerlilik iddialarıyla içsel bir ilişkiye sahip iddialar ile bağlı olan) bütün sembolik ifadeler için geçerlidir. Tartışmalı geçerlilik iddialarının açık bir şekilde denetlendiği her durum, argümantasyon koşullarını yerine getiren titiz bir iletişim formunu gerektirir.¹⁸⁵

Onun yaklaşımı, özne-merkezli felsefelerin her şeyi akıl sahibi öznenin hareketle açıklama ve temellendirme teşebbüslerine karşı bir çözüm önerisi olarak sunulur. Özne-merkezli felsefelerin eksikliği, akıllı özneye ait tözsel bir şey olarak tanımladıkları noktada, özne-nesne ve özne-özne ilişkilerini problemli ve kavranamaz hale getirmeleridir. Akıl sahibi bir varlık olarak insan nosyonu hareket noktası olarak alındığında, yalnızca nesneyi değil aynı zamanda öteki özneyi, bize dışsal kaldıkları için kavramak imkansızdır. Buna karşın iletişimsel rasyonellik, öznelarasılığı mümkün kılması bakımından bu eksikliği giderir.

¹⁸³ Habermas, Tkh I, ss.25-26.

¹⁸⁴ Andrew Edgar, *Habermas: Key Concepts*, London and New York, by Routledge, 2006, s. 24.

¹⁸⁵ Habermas, Tkh I, s. 44.

Bu bağlamda Habermas’a göre, iletişimsel rasyonellik, anlaşmaya varma (Verständigung) sürecinde ortaya çıkar ve bu perspektiften ele alınabilir.

Öncelikle iletişimsel rasyonellik kavramının dilsel bir anlaşmaya varmanın kılavuzluğunda analiz edilmek zorunda olduğunu saptayabiliriz. Anlaşmaya varma kavramı, katılımcıların ulaştıkları, rasyonel bir şekilde güdülenmiş bir uzlaşma gönderiminde bulunur. Bu uzlaşım, eleştirilebilir geçerlilik iddialarına göre değerlendirilir. Geçerlilik iddialarının (önermesel doğruluk, normatif doğruluk ve öznel samimiyet/içtenlik) bir bilginin, ifadelerde sembolik olarak vücuda gelen farklı kategorilerini karakterize eder. [...] İletişimsel rasyonellik kavramı, bir taraftan geçerlilik-iddialarının söylemsel gerçekleştirmelerine (Einlösung) – bu nedenle Wellmer “söylemsel” rasyonellikten söz ediyor; diğer taraftan iletişim eyleminde bulunanın, kendi ifadeleri için geçerlilik iddialarında bulunarak kurduğu dünya ilişkilerine/bağlantılarına gönderimde bulunur.¹⁸⁶

Habermas’ın buradaki çabası, toplumsal düzeni kendisinden hareketle anlayabileceğimiz ve yeniden yapılandırabileceğimiz geniş bir rasyonellik kavrayışı geliştirmektir. Ona göre, farklı rasyonellikler farklı alanlarda işler durumdadır. Yaşam-dünyası Mead’in de ifade ettiği üzere iletişim eylemlerinden kurulu bir ağıdır. Dolayısıyla Habermas’a göre burada işler durumda olan iletişimsel rasyonelliktir. Öte yandan sistem alanı tümüyle farklı amaç-rasyonel eylemlerden oluşan bir ağıdır ve burada dolayısıyla amaç-rasyonellik (araçsal rasyonel ve stratejik rasyonel) işler durumdadır. Yaşam-dünyasını amaç-rasyonellik üzerinden kavramaya ve kurmaya çalışmak Habermas’a göre modern patolojilerin temelinde yer alan en önemli unsurdur. Yaşam-dünyası öznelarası anlaşmaya varmanın, başka bir ifadeyle iletişim kurmanın mekanıdır. Öznelarası bir anlaşmaya varmanın kodları dilin doğasında halihazırda mevcuttur. Dolayısıyla yapılması gereken anlaşmaya varmanın ideal zeminini kullanarak yaşam-dünyasının doğru bir şekilde kavranması ve organize edilmesidir. Yaşam-dünyası, iletişim eylemleri ağı olarak kavranırsa ve burada işler durumda olan rasyonelliğin iletişimsel olduğu görülebilirse, sistemin ve amaç-rasyonelliğin insani ilişkilerin belirleyicileri olarak yaşam-dünyasının içine sızmalarına da engel olunabilir. Habermas’ın projesi bu bağlamda etik içerimleri bakımından insani ilişkiler ve değerler alanının korunması projesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim amaç-rasyonelliğin yaşam-dünyası içerisindeki etkinliği insani ilişkiler ve değerler alanındaki krizlerin başlıca nedenidir. Bu proje, Kantçı bir projedir. Her fırsatta açıkça Kantçı olduğunu ifade eden Habermas’ın amacı, Kant’ın etik idealini, dilde varolan öznelarası anlaşmaya varma imkanı üzerinden yeniden tanımlamaktır.

¹⁸⁶ Habermas, Tkh I, s. 114.

Kant'ın ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı tekil bireyin inisiyatifine bıraktığı yerde, Habermas öznelerarası bir uzlaşmanın yaşam-dünyasında ortaya çıkan krizlerin çözümüne imkan tanıyacağını savunmaktadır. Bu krizler ancak ve ancak öznelerarası anlaşmaya ve uzlaşmaya varma zemininde ortadan kaldırılabilir.

Bundan sonraki bölümde iki temel konu ele alınmaktadır: (1) Habermas'ın özne-merkezli yaklaşımlara yönelik eleştirileri ve (2) gerek öznelerarasılığın tesisi gerekse anlaşmaya varmanın olanaklı zeminini göstermesi bakımından evrensel (ya da formel) pragmatikler nosyonu.

1. BİLİNÇ FELSEFESİNDEN DİLİN PRAGMATİĞİNE GEÇİŞİN FELSEFİ TEMELLERİ

20. Yüzyılda hem analitik felsefe hem de kıta Avrupası felsefe geleneğinde “dilsel dönüş” olarak bilinen hareket, özellikle akıldan anlaşılan şeyin nasıl kavramsallaştırılacağı üzerinde oldukça belirleyici bir etki yarattı. Artık transendental ve nesnel bir aklın savunulamayacağı düşüncesine dayanan dilsel-dönüşün Eleştirel Kuram içerisindeki temsilcisi olan Habermas'ın olgunluk dönemi düşüncelerinin amacı, Thomas McCarthy'nin de belirttiği gibi, daha geniş bir rasyonellik kavrayışı geliştirmek ve temellendirmektir.¹⁸⁷ Habermas'ın selefinden devraldığı sorun, insanların nasıl bir arada yaşayacağı sorunu, daha geniş bir akıl kavrayışına bağlanarak çözülebilecek bir sorundur. Bu bağlamda Habermas “dil kullanımı”nda gördüğü bir olanağa yönelir. Modernitenin sıkı bir savunucusu olarak Habermas, Aydınlanmanın akıl anlayışını eleştirenlere karşı, onun özgürleşim potansiyeline duyduğu güveni etkileşim bağlamlarında konumlanan post-metafizik bir akıl anlayışıyla sürdürür. O akılsallığın köklerini gündelik iletişim yapılarına atıfla tanımlar. Öyle ki aklın eleştirel gücü başlangıçtan beri gündelik dile içkindir.¹⁸⁸ Habermas'a göre dil, yalnızca amaçları ifade etmeye ya da olgu durumlarını resmetmeye yaramaz, daha da önemlisi kendisi

¹⁸⁷ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1985, s. 272.

¹⁸⁸ Barbara Fultner, “Introduction”, Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, trans. by Barbara Fultner, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, s. Vii.

aracılığıyla *bir şeyler üzerine beraberce* anlaşılmaya varmaya imkan tanır. Tam da bu nedenle Habermas, anlaşılmaya varmayı dile, dolayısıyla iletişim sürecine içkin bir *telos* olarak değerlendirir.¹⁸⁹

İki başlık halinde ele alınacak bu kısımda, Habermas'ın kendi toplum kuramını geliştirirken daha önce ortaya konmuş toplum kuramlarına yönelttiği eleştirilere ve kendi yaklaşımı olan Evrensel Pragmatik programına yer verilecektir. Onun burada tartışacağımız düşünceleri, felsefede bilinç paradigmasından dilin pragmatikğine geçişin izini sürer. İlk alt başlık, 1971 yılında Princeton Üniversitesi'nde verdiği derslerin (Christian Gauss Lectures)¹⁹⁰ analizine ayrılmıştır. Bu derslerinde objektivist ve subjektivist toplum kuramlarıyla hesaplaşan Habermas'ın temel problemi, subjektivist yaklaşımların özne-merkezli felsefe yapma tarzının, öznelarası ilişki üzerinden kavranması gereken toplumu anlamak ve açıklamak bakımından yetersiz olduğunu ifşa etmektir. Burada hesaplaştığı bir dizi felsefi düşünce üzerinden toplumbilimleri alanında neden iletişim temelli yaklaşıma gereksinim olduğunu altını çizen Habermas daha sonra dile, dolayısıyla iletişim sürecine içkin olduğunu iddia ettiği *telosu* Evrensel Pragmatik araştırma programı üzerinden göstermeye geçer. Özne-merkezli felsefelerin aksine bu program, öznelarası bir anlaşmanın evrensel koşullarının özneların iletişim kapasitelerine atıfla temellendirir. Bu dilbilimsel incelemeler, onun, etik, politik ve toplum kuramının temel ilkelerini oluşturması bakımından gerçekten de hayati bir öneme sahiptir.

1.1. CHRISTIAN GAUSS-LECTURES: SUBJEKTİVİST VE OBJEKTİVİST YAKLAŞIMLARIN ELEŞTİRİSİ

Toplumbilimleri alanında yalnızca problem tespiti ve araştırma stratejileri bakımından değil, ilkece birbirleriyle rekabet halinde olan teorik yaklaşımlar çoklusu karşısında Habermas, bu alanın iletişim teorisini temele alan bir yaklaşıma gereksinim

¹⁸⁹ Mattias Iser&David Strecker, *Jürgen Habermas: Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2010, s. 69-70.

¹⁹⁰ Almanca metin "Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie" başlığı altında, Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, 1986 içinde yayımlanmıştır.

duyduğunu dile getirir. Ona göre, kendisinden önce ortaya konan yaklaşımların eksiklikleri göz önüne alındığında, daha önce böylesine kapsamlı ve doyurucu bir kuram öne sürülmemiştir.

Toplumbilimleri alanında kuramsal bir yaklaşım geliştirmek için öncelikle üzerinde karar verilmesi gereken nokta, Habermas’a göre, anlamın [Sinn] temel bir kavram olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Anlam söz konusu olduğunda Habermas şu tanımları yapar: “Anlamdan [Sinn], paradigmatic olarak bir sözcüğün ya da bir cümlelerin anlamını [Bedeutung] anlıyorum.”¹⁹¹ Anlam, onun perspektifinde bir öznenin amaçlarını, niyetlerini dile getiren sözcükler ve cümlelerle ilgilidir. Dolayısıyla o, daima sembolik bir ifadeye sahiptir ya da sahip olabilir. Konuşmacının amaçlarının, niyetlerinin açıklık kazanabilmeleri için onların sembolik bir form alması ve ifade edilmesi gereklidir. Ayrıca sözel olmayan bir şekilde anlatılmak istenen her ne varsa öyle ya da böyle (en azından yaklaşık olarak) sözcüklere dökülebilirken, tersi her zaman mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, söylenebilen her şeyin dil dışı bir şekilde ifade edilmesi mümkün değildir. O halde anlamı daha baştan dilsel anlam, yani sözcüklerin ve cümlelerin anlamı olarak tanımlayan Habermas, dilsel iletişimi toplumbilimlerinin konu alanı için “kurucu” bir ön-kabul olarak varsayar.¹⁹² Burada “kurucu” kavramıyla kastedilen, bu bilimlerinin konu ya da nesne alanının dilsel iletişim yoluyla belirlendiğidir. Anlamlı bir şekilde kurulmuş olan dilsel yapıları, empirik araştırma yöntemlerini kendilerine uyguladığımız fizik nesneler gibi ele alma yanlısına düşmemiz gerektiğini söyleyen Habermas’a göre, dil,

anlamlı bir şekilde kurulmuş yapıların (kişiler, ifadeler ve kurumlar) açıklanma gereksinimi olan yapılar olarak ortaya çıktığı bir konu/nesne alanı için kurucudur. Anlam, kendisiyle yalnızca konu/nesne alanının içerisindeki belirli birtakım unsurları değil de, konu/nesne alanının kendi yapısını karakterize edersek, toplumbilimsel açıdan temel kavram statüsüne sahiptir.¹⁹³

¹⁹¹Jürgen Habermas, “Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie”, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, Frankfurt am Main, 1986, s. 11. Barbara Fultner’in belirttiği üzere, Habermas anlamı oldukça geniş bir perspektiften ele alır. Bu derslerde, Frege geleneğindeki “anlam” [Sinn] ve “gönderge” [Bedeutung] ayrımını gözetmez. Onun çıkış noktası, bu gelenek değil, anlamın [meaning] alışlagelmiş bir terim olduğu toplumsal eylem kuramıdır. Jürgen Habermas, *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action*, trans. by Barbara Fultner, MIT Press, Cambridge, 2001, s. 172.

¹⁹² Habermas, a.g.e., s. 12.

¹⁹³ Habermas, a.g.e., s. 12.

Dolayısıyla Habermas toplumu anlamlı bir sembolik (yani dilsel) bütün olarak ele alır. Bu ilk meta-teorik karar, onun için gerekli bazı kavramsal ayrımları da beraberinde getirir.

İlk ayrım “eylem” [Handeln] ve “davranış” [Verhalten] ayrımıdır. Bu ayrım onun kendi çalışmasına “İletişimsel Eylem Kuramı” adını verirken kullandığı “eylem” kavramını anlamak bakımından da hayati bir öneme sahiptir.¹⁹⁴ Eylem ve davranış ayrımının temelinde, birincisinin normlar tarafından yönlendirilen ya da kurallar tarafından belirlenen *amaçlı* davranış olması olgusu yer alır. Dolayısıyla iletişim bir eylem olarak değerlendirilecekse, sıradan bir davranıştan farklı olarak, bir norm ya da kural sistemine dayandığı ve belirli bir amaca hizmet ettiği söylenebilir: karşılıklı anlaşma amacına.

Normlar tarafından yönlendirilen ya da kurallarla belirlenen bir davranışa amaçlı/bir amaca yönelik davranış adını veriyorum. Kurallar ya da normlar (olaylar gibi –ç.) meydana gelmez/oluşmaz, onlar öznelerarası tanınan bir anlamın gücünü ifade eder. Normlar semantik bir içeriğe ve hatta anlamı anlayan bir özne tarafından takip edildiklerinde bir davranışın nedeni ya da motifi olarak bir anlama sahiptir –bu durumda bir eylemden [Handlung] söz ederiz. Kuralın anlamına, davranışını bu kurala göre yönlendirerek eylemde bulunan bir öznenin amacı karşılık gelir. Yalnızca bu kurallarla yönlendirilmiş davranışa eylem adını veriyoruz; bu bağlamda yalnızca eylemlerin amaçlı olduklarını söyleyebiliriz. Gözlemlenebilir bir davranış ancak ve ancak normun anlamını kavrayan ve onu takip eden eylemde bulunan bir öznenin üretimi, yaratımı olarak anlaşılabilirse geçerli bir normu yerine getirir.¹⁹⁵

Habermas’a göre, davranış ve eylem arasındaki ayrım bizi “gözlem” [Beobachtung] ve “anlamı anlama” arasındaki ikinci ayrıma götürür. Eylemler anlaşılır iken, davranış ve davranışların düzenliliklerini gözlemleriz. Zira bir eylemi bir davranış gözlemlediğimiz gibi gözlemlemek mümkün değildir. Eylem söz konusu olduğunda, ona davranış değil de eylem dememizi mümkün kılan kural sistemiyle ilişkisini ve bizzat bu kuralların anlamını anlamak gerekir. Bununda birlikte eylem bağlamlarının anlamını anlamak istediğimizde elbette gözlemlerimize dayanırız.¹⁹⁶ Bu ilişkiyi daha iyi kavramak için Habermas’a göre “gözlem önermeleri” ile “algı yargıları”nı karşılaştırmak yeterlidir. Örneğin “bir kuşun cama çarptığını görüyorum” ve “Ahmet’in işten eve geldiğini görüyorum” cümlelerini ele alalım. Birinci cümle bir

¹⁹⁴ Örneğin Habermas üzerine kaleme alınan bazı metinlerde, onun kuramının bir iletişimsel “hareket” ya da “davranış” kuramı diye adlandırılması gerçekten hatalı bir kullanımdır. Bu hata “eylem” kavramının Habermas’ın felsefesindeki anlam içeriğini gözden kaçıranın bir ürünüdür. Bu hatanın bir örneği olarak bkz. Taner Timur, *Habermas’ı Okumak*, Yordam Kitap, İstanbul, 2008.

¹⁹⁵ Habermas, a.g.e., s. 14.

¹⁹⁶ Habermas, a.g.e., s. 15.

davranışa ilişkin gözlemin anlatıldığı, ikincisi ise gözlemlenmiş ve algılanmış bir eylemin tasvir edildiği bir cümledir. Her iki durumda da “görmek” fiili yardımıyla oluşturulan bu cümlelerden yalnızca ikincisinde bir eylem bağlamı içinde bir anlamın anlaşılması söz konusudur. Bu örnekteki eylem bağlamı, çalışma saatleri, işe gidiş-geliş kuralları gibi birtakım toplumsal eylem normlarından meydana gelmektedir. Bu normlara ve kurallara göre, “Ahmet’in işten eve döndüğünü görüyorum” demek Habermas’ın ifade ettiği üzere, “gözlemlenmiş bir olayı/süreci bir normun yerine getirilmesi olarak, örneğin ‘işten geri dönme’ olarak anlıyorum.”¹⁹⁷ O halde özetle bir davranış gözlemlenebilirken, bir eylem anlaşılabilir demek, eylemin “anlam”la ilişkisine atıfta bulunur.

Bu durumda temelini bir norm ya da kural sisteminde bulan amaçlı eylemin amaçlı bir eylem olarak değerlendirilmesi ve kabul edilmesinin hangi koşullar altında gerçekleştiğine bakmak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, bu türlü bir değerlendirme için elimizde bir kriter ya da ölçüt var mıdır? Nihayetinde davranışlar fiziksel ölçümlere geri götürülebilir/dayandırılabilir, tanınmış süreçler aracılığıyla ölçülebilir ya da kontrol edilebilirken, sembolik yapıların anlamı anlayıcı yorumlanışı aynı tarzda ölçülemez. Eylemlerin anlaşılması ancak yorumlama sanatına gönderimde bulunur. Gadamer’e atıfta Habermas, hermeneutiğin bir yöntem değil, bir yorumlama sanatı olduğunu söylemesi bu bağlamda anlam kazanır. Sembolik ifadelerin anlamlarının anlaşılması ya da ölçülmesi meselesi, katı bir davranış bilimi perspektifinden gerçekleştirilemez. Bunun yerine, anlamlı bir şekilde kurulmuş bir yapının, söylenmiş bir cümlemin ya da bir eylemin betimlemesinin normlara ve kurallara uygunluğu, Habermas’a göre, yalnızca bu ifadeleri öne süren öznenin bilgisi ile ilişki içerisinde test edilebilir.¹⁹⁸ Buna göre, öznel her zaman açık bir şekilde formüle edemese de *örtük bir kural bilincine* sahiptir:

Eyleme kapasitesi olan bir özne, davranışını kendilerine göre yönlendirdiği normları pek çok durumda açık bir şekilde izah edemez; ancak normlara sahip olduğu ve onları tatbik ettiği kadarıyla bir kural bilincine sahiptir; bu know-how’dan dolayı bu özne, verili bir davranışın bilinen bir kuralın ışığında yani eylem olarak anlaşılıp anlaşılamayacağına; gerektiğinde bir norma tekabül ettiğine ya da ondan sapma gösterdiğine ve gerektiğinde temelde yer alan bir normdan hangi doğrultuda saptığına karar verebilir.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Habermas, a.g.e., s. 15.

¹⁹⁸ Habermas, a.g.e., s. 17.

¹⁹⁹ Habermas, a.g.e., s. 17.

Habermas'a göre, ehil bir konuşmacı normalde, cümleleri kendileri yardımıyla inşa ettiği ve anladığı doğal bir dilin dilbilgisi kurallarını, açıklaması gerektiğinde neredeyse hiçbir zaman tam olarak açıklayamaz. Bununla birlikte yeterince toplumsallaşmış bir konuşmacı, fonetik ifadeleri yalnızca düz bir sestem ve sentaktik açıdan doğru formüle edilmiş ve semantik açıdan anlamlı cümleleri çarpıtılmış olanlardan ayırt etmeye, ayrıca farklılık derecesine göre karşılaştırmalı olarak düzenleyebilmeye yeten bir know-how'a sahiptir.²⁰⁰ O, söz konusu örtük kural bilincinin, katı davranış bilimi kuramlarının yalnızca gözlem verilerine bel bağladığı yerde, eylem kuramları açısından oldukça önemli bir temel sunduğunu düşünür. Aslında onun bize söylemek istediği şey bu noktada toplumsal yapının davranış bilimleri perspektifinden tam anlamıyla kavranamayacağıdır. Bu bağlamda inşa etmek istediği iletişim temelli toplum kuramını *davranış bilimleri* kuramlarından açıkça ayırteden düşünür, bu kural bilincinin hipotetik bir yeniden inşasının olanaklılığını göstermenin peşindedir. Empirik düzenliliklerin temelinde yer alan doğa yasalarını türetmekle meşgul olan deneyim bilimlerinin aksine,

(y)alnızca anlamın anlaşılması yoluyla erişilebilir olan fenomenleri, yani dil ve eyleme yetisi olan öznelerin ifadelerini açıklaması gereken kuramlar, ehil konuşmacıların ve eylemde bulunanların, ifadelerini kendileri aracılığıyla ürettiği kural bilgisinin sistematik açıklamasına (Explikation) dayanmak zorundadır. Kuramın yapısı anlamlı bir şekilde kurulmuş yapıları, cümleleri ve eylemleri kendilerine göre ürettiğimiz kural sistemlerinin yeniden inşa edilmesine hizmet eder.²⁰¹

Kısacası toplumu öznelerin eylemleriyle "karşılıklı olarak" kurduğu anlamlı sembolik/dilsel bir bütün olarak tasvir edersek, bu kurma sürecinde kendine dayandığımız kural-sistemini yeniden yapılandırmak toplumu anlamının en ideal yoludur.

Anlamın toplum bilimleri için temel bir kavram olarak kabul edilmesi gerektiğine yönelik meta-kuramsal karardan sonra, kendi kuramına yer açmak için Habermas objektivist ve subjektivist yaklaşımların analizine yönelir. Toplumu inşa edilmiş anlamlı bir yaşam bağlamı, temelinde yer alan soyut kurallara göre durmaksızın üretilen bir sembolik ifadeler ve yapılar bağlamı olarak ele alan yaklaşıma, Habermas tarafından, subjektivist yaklaşım adı verilir. Bu kuramın görevi, anlamlı bir şekilde kurulmuş bu toplumsal gerçekliğin üretim sürecini yeniden inşa

²⁰⁰ Habermas, a.g.e., s. 17.

²⁰¹ Habermas, a.g.e., ss. 17-18.

etmektedir. Objektivist yaklaşım ise, tam tersine, toplumsal yaşam sürecini anlamlı yapıların üretimi olarak değil, içerisindeki empirik düzenliliklerin gözlemleneceği ve nomolojik hipotezler aracılığıyla açıklanabileceği doğal bir süreç olarak kavrayan kuram programıdır. Habermas bu sınıfa klasik öğrenme kuramı gibi, bütün katı davranış bilimlerini dahil eder.²⁰²

O, her iki yaklaşıma da karşıdır. Kendi sınırları içerisinde başarılı olan objektivist yaklaşım, toplumsal gerçekliğin sembolik açıdan önceden yapılandırılmış karakterini göz ardı ettiği için önemli güçlüklerle karşı karşıyadır. Toplumbilimleri alanında objektivist yaklaşımdan kaynaklanan bu zorluklar, ölçüt problemleri düzeyinde eylemi davranışa indirgeme teşebbüsünde ortaya çıkar. Habermas’a göre, davranışçı bir dil teorisi geliştirme denemesindeki başarısızlık bunun açık bir örneğidir.²⁰³ Objektivist yaklaşımın toplumu dışarıdan ele alan indirgemeci yaklaşımını bir kenara bırakan Habermas’ın asıl ilgilendiği konu, subjektivist kuramların karşı karşıya olduğu güçlüklerdir. Bu kuramlar her şeyden önce toplumu “üretim” perspektifinden kavradığı için Habermas tarafından “üretim kuramları” olarak adlandırılır. Böyle bir yaklaşım şu üç soruyu yanıtlamak zorundadır: (1) Bu üretim süreçlerinin bir öznesi var mıdır ve eğer varsa kimdir? (2) Bu üretim sürecinin tarzı nasıl kavramsallaştırılabilir –bilme/ıdrak etme aktivitesi olarak mı (Kant ve Hegel), dilsel ifade olarak mı (Humbolt), çalışma/emek olarak mı (Marx), sanatsal yaratma olarak mı (Schelling/Nietzsche), içgüdü olarak mı (Freud)? (3) ve nihayetinde toplumsal gerçekliğin inşasında kendilerine dayandığımız kural sistemleri, bütün toplumsal sistemler için değişmez/sabit bir karaktere mi sahiptir ya da soyut kural-sistemi için de tarihsel bir gelişim söz konusu mudur ve eğer mümkünse bu gelişmenin bir içsel mantığı var mıdır?²⁰⁴

Habermas burada açıkça toplumu öznenin üretim süreci olarak kavrayan özne-merkezli yaklaşımların çöktüğünü göstermeyi amaçlar. Ancak ona göre, subjektivist yaklaşımların incelemesine geçmeden önce verilmesi gereken iki meta-teorik karar daha vardır. Önceden karar verilmesi gereken ikinci nokta, toplumbilimlerinin temel kavramı olarak amaçlı eylemin, amaç-rasyonel [zweckrational]eylem formunda mı

²⁰² Habermas, a.g.e., s. 19.

²⁰³ Habermas, a.g.e., s. 20.

²⁰⁴ Habermas, a.g.e., s. 20.

yoksa iletişim eylemi formunda mı kavramsallaştırılması gerektirir. O, amaç-rasyonel eylemi şöyle tanımlar:

Amaç-rasyonel eylem altında ya araçsal eylemi ya rasyonel seçim davranışını veya bu ikisinin bir birleşimini anlıyorum. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan teknik kuralları takip eder. Onlar, her durumda fiziksel ya da toplumsal olan gözlemlenebilir olaylar üzerine koşullu öngörülerini ima eder; bu öngörülerin kesin/kati ya da yanlış oldukları kanıtlanabilir. Rasyonel seçim davranışı ise, analitik bilgiye dayanan stratejileri takip eder. Onlar seçim/tercih kurallarından (değer sistemleri) ve karar verme maksimlerinden yapılmış çıkarımları ima eder; bu cümleler doğru ya da yanlış bir şekilde türetilir. Amaç-rasyonel eylem, verili koşullar altında belirli amaçları gerçekleştirir. Ancak araçsal eylem, gerçekliğin etkin bir kontrolü için uygun olan ya da uygun olmayan araçları organize ederken; stratejik eylem, yalnızca değerler ve ilkelerin yardımıyla türetilen olanaklı eylem alternatiflerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır.²⁰⁵

Buna karşın *iletişim eylemi*, sembolik olarak dolayımlanmış etkileşim olarak tanımlanır. Sembolik olarak dolayımlanmış etkileşim, bağlayıcı normlar tarafından yönetilir. Öyle ki bu normlar, karşılıklı davranış beklentilerini belirlerken en azından eylemde bulunan iki özne tarafından anlaşılacak ve tanınmak zorundadır. Anlam içeriği sembolik ifadelerde somutlaşan bu normlar, yalnızca gündelik iletişim dili üzerinden anlaşılabilir. Habermas’a göre, teknik kuralların ve stratejilerin etkililiği, sırasıyla, empirik açıdan “doğru” [wahr] ve analitik açıdan “doğru/uygun” [richtig] cümlelerin geçerliliğine bağlıdır. Sembolik olarak dolayımlanmış etkileşimin temelinde yer alan toplumsal normların geçerliliği ise, öznelarası değer uzlaşımı ve anlaşmaya varmada temellenen bir tanınma aracılığıyla garanti edilir.²⁰⁶

Habermas’a göre, bu durumda bir toplumbilim kuramı kurarken iki alternatifle karşı karşıya kalırız. Konu/nesne alanın ya yalnızca stratejik eylemden veya hem stratejik hem de iletişim eylemlerinden meydana geldiğini iddia ederiz. Stratejik eylem, iletişim eyleminin özel bir alt türü olarak toplumsal eylem kategorileri altında yer alırken, araçsal eylem hiçbir şekilde toplumsal bir eylem türü değildir. Stratejik eylem, konuşmaya katılan taraflar arasındaki uzlaşımın devamını sağlama aracı olarak gündelik dilsel iletişim kesintiye uğradığında, tarafların birbirlerine karşı takındıkları nesneleştirici tavra gönderimde bulunur. Bu eylemlerde esas olan, en iyi alternatiflerin seçimi yoluyla, kazancın artırılması ve zararın azaltılmasıdır. Dolayısıyla bu eylem türünde karşıdaki artık, bir öteki değil, üzerinde etkide bulunabileceğim bir rakiptir. Araçsal eylemler ise, yalnızca toplumsal eylemlerdeki bileşenler olarak (yani rollerin

²⁰⁵ Habermas, a.g.e., s. 21.

²⁰⁶ Habermas, a.g.e., s. 21.

tanımlanmasının unsurları olarak) karşımıza çıkarlar. Bu perspektiften bakıldığında, Habermas, yalnızca stratejik eylemi temel alırsak, örneğin değişim-kuramları gibi rasyonel seçim kuramları geliştirebileceğimizi; eğer iletişim eylemi ve stratejik eylemi birlikte düşünersek (Weber ve Parsons'un yaptığı gibi) geleneksel eylem kuramları geliştirebileceğimizi ifade eder.²⁰⁷

Bir toplum kuramının inşasında üzerinde karar verilmesi gereken bir diğer nokta da, atomistik ya da bütünselci (holistisch) bir yaklaşımdan hangisinin seçileceğiyle ilgilidir. Bu Habermas'a göre alınması gereken üçüncü meta-kuramsal karardır. Atomistik yaklaşım, saf bir metodolojik bireyciliği, bütünselci yaklaşım ise her şeyi kendisine göre yorumlamak zorunda olduğumuz toplumsal bütünü temele alır. Birincisine göre, toplumsal dünyanın nihai bileşeni insanlardır. Ve bütün toplumsal süreçler, nihai anlamda bireye referansla açıklanmak durumundadır. İkinci yaklaşım tarzının en açık örnekleri Deutsch, Parsons ve Luhmann gibi düşünürlerin geliştirdiği sistem kuramlarıdır. Burada sistemin, bireylerin toplamından daha fazla bir anlam ihtiva ettiği kabul edilir. Dolayısıyla toplumu anlamak ancak sistemin bütünü anlamakla mümkündür.

Habermas buraya kadar yaptığı açıklamalar ışığında mevcut toplum kuramları arasında önemli gördüklerine ilişkin aşağıdaki gibi bir sınıflandırma yapar (Tablo 1). Onun amacı, burada sunulan farklı teorik yaklaşımların yeterliliklerini test etmek değildir, kendi kuramını diğerlerinin yanında konumlandığı yeri netleştirmektir. Ona göre topluma dair "üretim kuramları", toplumsal gerçekliğin yalnızca sınırlı bir bölümü için geçerli olan rasyonellik ölçütlerine dayanan ne katı davranış bilimleri teorileri ne de stratejik eylem kategorilerine girer. Habermas'ın da açıkça ifade ettiği üzere, "Toplumsal üretim kuramları, toplumsal yaşam sürecini bir bütün olarak ve bilhassa anlam yapılarının somut bir üretim süreci olarak kavrama iddiasındadır."²⁰⁸ Dolayısıyla Tablo 1'in en sağ sütununda yer alırlar.

²⁰⁷ Habermas, a.g.e., ss. 22-23.

²⁰⁸ Habermas, a.g.e., s. 24.

Tablo 1. TOPLUM KURAMI YAKLAŞIMLARI²⁰⁹

Eylem kuramı açısından temel olan kavramlar	Anlamı temel kavram olarak		
	kabul etmeme	kabul etme	
	Davranış	Stratejik eylem	İletişimsel (ve stratejik) eylem
Kuramsal yaklaşım			
Atomistik	Davranışçı Psikoloji (Ör.Öğrenme Kuramı)	Rasyonel Seçim Kuramları (Ör. Ekonomi)	Anlamayı esas alan sosyolojiler (etno-metodoloji)
Bütüncül	Biyolojik Sistem Kuramı	Sosyal Sıbernetik (Ör. Örgüt Sosyolojisi)	Yapısalcı ve İşlevselci Sistem Kuramları; Sembolik Etkileşimcilik

O, anlamlı olarak kurulmuş yaşam bağlamlarının üretimi kavramının belirsizliğinin bize dayattığı farklı üretim kuramlarının ayrıştırılması söz konusu olduğunda, daha önce öne sürdüğü sorulara geri dönmek gerektiğini ifade eder. Bu sorulara verilen yanıtlar göz önüne alındığında, üretim kuramlarına dair bir sınıflandırma da şu dört kategori altında yapılabilir: (1) Bilen ya da “yargılayan” özne modeli, öznenin bağımsız kural sistemlerine gönderimde bulunan (2) yapısalcı sosyal antropoloji ve (3) toplumsal sistem teorisi, (4) gündelik iletişim dili modeli.

Birinci model bilen ya da “yargılayan” özne modelidir. Genel olarak deneyimin bilgisinin (empirik bilginin) zorunlu önkoşullarını araştıran Kant, böylelikle deneyimin nesnelerinin inşası kavramını öne sürer. Husserl ise, bu modele göre, içerisinde deneyimlerde bulunduğumuz, nesneler ve kişilerle ilişki kurduğumuz ve eylemler yaptığımız gündelik yaşam-dünyasının inşasına yönelir. Alfred Schütz buradan hareketle kurucu bir toplum teorisi geliştirir. Bu fenomenolojik toplum kuramının epistemolojik kökenleri, Schütz’ün öğrencileri Peter L. Berger ve Thomas Luckman’ın

²⁰⁹ Habermas, a.g.e., s. 25.

meşhur araştırmasının başlığında da açık bir şekilde görülebilir: *Realitenin Toplumsal İnşası (Social Construction of Reality*²¹⁰). “Onlar toplumun üretim sürecini, öznelere davranışlarını birbirleriyle ilişki içerisinde düzenlediği bir gerçeklik resminin üretim süreci olarak kavrar.”²¹¹ Berger ve Luckman için sosyoloji ve bilgi sosyolojisi temelde bir ve aynı şeydir: toplumsal realitenin inşası, eylemi yönlendiren dünya resimlerinin üretimi ile örtüşür. İnşacı ya da kurucu kuramlar için, üretim süreci etkin/fail bir özne tarafından gerçekleştirilir. “Bu özne, tekil empirik özneyi taklit eden anlaşılır (intelligible) bir Ben ya da Hegel ve Marx’ta ya da diyalektik toplum kuramında olduğu gibi kendisini tarihsel olarak kuran türsel bir öznedir.”²¹² Habermas’a göre, bu genelleştirilmiş bireysel (transcendental) bilinç ya da kolektif bilinç kavramları, olanaklı deneyimin dünyasından toplumsal alanı geçişi sağlamada gerçekten çok önemli bir güçlüğe neden olmaktadır.

Üretim kuramları olarak ele alınan ikinci ve üçüncü modeller öznenin bağımsız/öznesiz kural sistemleridir. Habermas burada bir yandan yapısalcı sosyal antropolojiye ve öte yandan da toplumsal sistem kuramına gönderimde bulunur. Her ikisi de toplumu temelde yer alan yapılar aracılığıyla üretilen, bir sembolik yapılar ya da bilgi-akışları/kanalları bağlamı olarak kavrar. Her iki durumda da derin yapılar öznesiz olduğunu dile getiren Habermas, toplumun kendi kendisini düzenleyen bir otomat ya da sistem olarak görülmesini eleştirir. Habermas’a göre kurucu model, etkin/fail öznenin monadik kabuğundan dışarı çıkacağı bir yol gösteremediği gibi, sistem modelinde de konuşan ve eylemde bulunan özneler ve bu özneler arasındaki ilişkiler hesaba katılmaz. Asıl can alıcı nokta ise, her iki teorik perspektiften de özneler arasındaki bağlayıcı anlam yapılarını açıklamanın imkansızlığıdır.²¹³

Gündelik dilsel iletişim modelinde “konuşma” ve “etkileşim” kavramları önplana çıkar. Burada karşılıklı konuşma ve eylemde bulunma durumlarının üretimi, yani olanaklı bir anlaşmanın öznelarasılığıdır söz konusu olan.

Temelde yer alan soyut kural sistemleri, dar anlamda söz edimleri içerisinde hem bilme hem de eyleme amacıyla kullandığımız cümlelerin dilbilimsel üretimini olduğu gibi,

²¹⁰ Peter L. Berger ve Thomas Luckman, *The Social Construction of Sociology: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, 1966.

²¹¹ Habermas, a.g.e., s. 26.

²¹² Habermas, a.g.e., s. 26. Ayrıca, Habermas tarafından Hegel ve Marx’ın özne merkezli felsefe yapma geleneğinin içerisinde değerlendirildiğine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, (Çev. İsmet Tekerek), İstanbul, İletişim Yay., 1. Baskı, 2005.

²¹³ Habermas, a.g.e., s. 27.

öznelarası paylaşılan anlamın ortak temelini pragmatik üretimini açıklayabilecek tarzda tasarlanmak durumundadır.²¹⁴

Bu model, öznelarasılık ilişkilerini topluma ilişkin bir üretim kuramının temel bir unsuru olarak ele almaya imkan tanır. Habermas, George Herbert Mead’ın sosyal psikolojideki “rol kuramı” ve Wittgenstein’in ikinci dönem “dil oyunları” düşüncesini bu modelin örnekleri olarak sunar.

Özetle Habermas herhangi bir şekilde transendental bir özneyi varsayan üretim kuramlarını “kurucu toplum kuramları” olarak adlandırır. Üretim sürecinde öznesiz yapıları temele alanları ise “sistem kuramları” diye adlandırırken, nihayetinde özneların kendilerini içerisinde biçimlendirdiği öznelarası ilişkilerin üretiminde soyut kural sistemlerini varsayanlara ise “iletişim kuramları” adını verir.²¹⁵ Bu yaklaşımlar arasındaki bir başka ayırt edici nokta, bazılarının etkin/fail öznenin tarihsel gelişimini kabul ettiği yerde, diğer kuramların ya transendental başarılar/performanslar ve kurulmuş fenomenler/görünümler arasında katı bir dikotomiye bağlı kalması ya da en azından kurucu unsurların tarihsel mantıksal yeniden inşasını dışta bırakmasıdır.²¹⁶

Tablo 2 bu teorileri şöyle sınıflandırmaktadır:

Tablo 2. Topluma İlişkin Üretim Kuramları²¹⁷

Türler Kurucu unsurların tarihsel gelişimi	Kurucu Kuramlar		Sistem Kuramları	İletişim Kuramları
	Atomistik	Bütüncül	Bütüncül	Bütüncül
kabul edilmez	Yeni-Kantçılık (Rickert-Adler) Fenomenoloji (Husserl-Schütz)	Romantik Toplum Kuramları (O. Spann)	Yapısalcılık (Levy-Strauss)	Sembolik Etkileşimcilik (G. H. Mead) Dil Oyunları Kuramı (Wittgenstein-Winch)
kabul edilir	Marksist Fenomenoloji (Praksis Felsefeleri)	Diyalektik Toplum Kuramı (Lukacs- Adorno)	Toplumsal Gelişimin Sistem Kuramı (Parsons-Luhmann)	?

²¹⁴ Habermas, a.g.e., s. 27.

²¹⁵ Habermas, a.g.e., s. 28.

²¹⁶ Habermas, a.g.e., s. 28.

²¹⁷ Habermas, a.g.e., s. 29.

Habermas bu sınıflamanın ardından Mead'ın ve Wittgenstein'in adı geçen yaklaşımlarının kendi geliştirmek istediği Evrensel Pragmatik düşüncesinin esin kaynağı olduğunu dile getirir. Hesaplaştığı düşünürlerin kuramlarındaki açmazları gösterdikten sonra kendi kuramı için önemli gördüğü yanları –belirli değişimler yaparak– felsefesine dahil eden Habermas, evrensel pragmatik düşüncesini de bu şekilde oluşturur.²¹⁸ Dolayısıyla tabloda soru işaretiyle bırakılan yer, öznelarası bir anlaşmanın evrensel temellerini yeniden yapılandıran evrensel pragmatik programına ayrılır.

Habermas ilk olarak Kant'ın düşüncelerini temele alan kurucu bir toplum kuramı örneğinin analizine girer. Kurucu kuramların zayıflığı, iletişim kuramının çıkış noktasını oluşturur: transendental bir bilinç felsefesinin monolojik yaklaşımından öznelarası ilişkilerin türetilmesi problemi.²¹⁹

Simmel *Soziologie* [Sosyoloji] adlı eserinin ilk bölümünde “toplum nasıl mümkündür?” sorusuna odaklanır. Bu soru Kant tarafından öne sürülen “doğanın bilgisi nasıl mümkündür?” sorusuyla aynı tarzda kurulmuştur. Kant'ın cevabı, bilen öznenin, doğayı olanaklı deneyimin nesneler alanı olarak kendisinin inşa ettiğidir. Habermas'a göre, Simmel'de bu kurucu bilgi teorisinin kurucu bir toplum teorisine dönüştüğünü görürüz. Ancak o, Kant'ın “doğanın *bilgisi* nasıl mümkündür?” sorusunun yerine “toplumun bizzat kendisi nasıl mümkündür?” sorusunu ikame eder ve “toplumun *bilgisi* nasıl mümkündür?” diye sormaz. Simmel'e göre, doğanın bilgisinin *apriori* koşullarını ele aldığımız tarzda *toplumu olanaklı kılan apriori* koşullardan söz edebiliriz. Nitekim toplumu oluşturan birbirinden bağımsız bireysel unsurları, yalnızca bir bilinç süreci aracılığıyla bir toplumsal birlik biçiminde sentezlemek mümkündür. Bu bilinç süreci, tekil unsurların bireysel varoluşunu belirli kurallar uyarınca belirli formlarda diğerleriyle ilişkilendirir.²²⁰

Bununla birlikte Simmel, doğanın ve toplumun aynı analiz düzeyinde yer almadığının farkındadır. ‘Doğa’ yalnızca bilen öznenin birleştirici sentetik edimine istinaden bilginin konu/nesne alanı olarak tanımlanabilir. Oysa bilen özne toplumla

²¹⁸ Bununla birlikte Evrensel Pragmatik programı, yalnızca bu iki düşünürün değil Apel, Chomsky, Austin, Searl gibi pek çok düşünürün etkisi altındadır. Yine de onun felsefesi eklektik bir felsefe olarak nitelendirilemez. Çünkü o, hiçbir düşünürün görüşünü olduğu gibi alıp kendi felsefesine dahil etmez; bu gerçekten de sıkı bir hesaplaşmanın sonucunda önemli değişiklikleri ihtiva eden bir benimsemedir.

²¹⁹ Habermas, a.g.e., s. 30.

²²⁰ Habermas, a.g.e., ss. 30-31.

empirik öznelere kendileri tarafından önceden kurulmuş bir birlik olarak karşılaşır. Doğanın nasıl meydana geldiği doğanın *bilgisine*, lakin toplumun nasıl meydana geldiği (nasıl kurulduğu) toplumun nasıl mümkün olduğu sorusuna gönderimde bulunur. Toplumsal yaşam süreci kurucu edimler düzeyinde gerçekleşir, doğa sürecinde olduğu gibi halihazırda kurulmuş bir doğa düzeyinde değil.²²¹

Simmel'e göre buradan toplumun birliği ile doğanın birliği arasındaki derin farkı görmek de mümkündür. Kantçı bakış açısından, doğanın birliği yalnızca gözlemleyen özneye ortaya çıkar; bunun aksine toplumun birliği herhangi bir gözlemciye gerek duymaz. Toplumun birliği, başka bir şeye gerek kalmaksızın doğrudan bilinçli ve aktif olan kendi unsurları tarafından gerçekleştirilir. Toplumsal birlik, kendi unsurları dışında harici hiçbir unsura gereksinim duymaz. Simmel burada toplumsal öznenin kurucu bilincinin toplumsal birliğin tesisinde üstlendiği rolün altını çizmektedir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Simmel'e göre, "toplum nasıl mümkündür?" sorusu "doğa nasıl mümkündür?" sorusundan farklı bir metodolojik anlama sahiptir. Çünkü ikinci soru, öznenin 'doğa' içerisinde verili unsurları sentezlemesi ile ortaya çıkan bilgi formları aracılığıyla yanıtlanır; ilk soru ise, toplumu oluşturan unsurların kendileri aracılığıyla toplum içerisindeki sentezi gerçekleştirdiği *apriori* koşullara atıfla yanıtlanabilir.²²²

İster Dilthey, Rickert, Husserl ya da Wittgenstein'la ilişkilendirilsin ya da isterse doğrudan Kant, Hegel ve Marx'a geri götürülsün, Habermas'a göre, toplumu üretim perspektifinden kavrayan bütün yaklaşımlar bu düşüncenin etkisi altındadır. Habermas'a göre, bu düşünce, kültür, tin, sosyal ya da eylem bilimlerini doğa bilimlerinden metodolojik anlamda ayıran düalist bir bilim kuramının temelini oluşturur. Buna göre, doğa bilen öznenin kurucu edimlerine geri götürülebilen bir konu ya da nesne alanı olarak kavramsallaştırılırken, toplumun inşası toplumsallaşmış öznenin sentetik edimleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Öyle ki öznenin, toplumun inşası söz konusu olduğunda, halihazırda önceden anlamlı bir şekilde kurulmuş bir yapı ile karşılaştığını ve ona yalnızca bu önceden kurulmuş olan yapının yeniden yapılandırılması yolunun açık olduğu söylenebilir.²²³ Habermas'a göre, bu düalist anlayıştan toplumbilimleri adına üç temel sonuç çıkar: (1) Kurucu bir toplum kuramı

²²¹ Habermas, a.g.e., s. 31.

²²² Habermas, a.g.e., ss. 31-32.

²²³ Habermas, a.g.e., s. 32.

doğanın bilgisinin, başka bir ifadeyle bilim alanının ötesine uzanmak durumundadır. Yukarıda da açıkça ifade edildiği üzere, toplumbilimlerin, toplumsal süreçleri açıklayabilmek için yeniden yapılandırmak zorunda olduğu önceden yapılandırılmış halde bulduğumuz dünya, bilimi önceleye deneyim ve gündelik yaşam praksi alanıdır. Bu nedenle Husserl, fenomenolojisinin merkezine yaşam-dünyasının analizi alır. (2) Transendental analizi, artık daha fazla yalnızca olanaklı bilginin öznesi olarak kavranamayacak bir öznenin bilişsel olmayan yaşam pratiklerine uygulama girişimi, yaşam bağlamlarının bir bilgi olgusu olarak ele alınması yanlına götürür. Mümkün bir toplumsallaşmanın zorunlu öznel koşullarını epistemolojiden ödünç alınan kavramlarla ele alma tavrı, hiçbir suretle anlaşılabilir ve kabul edilebilir değildir.²²⁴ En nihayetinde, (3) bu düalizm bütün kurucu toplum kuramlarını çok daha temel bir güçlük karşısına bırakır. Habermas bu durumu şöyle ifade eder:

Epistemoloji, temelde transendental (ya da tekil) özne ve bilgi nesnesi/konusu arasındaki monolojik ilişkiyle meşgul olur; buna karşın toplum, birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan (anerkennen) birçok öznenin sentetik edimleri sonucu ortaya çıkar. Bu durumda, söz konusu öznelarası yapı monolojik bir şekilde işleyen bir bilgi kuramının araçlarıyla nasıl kavranabilir? Öteki, olanaklı kurma/kurucu edimlerin bir merkezi olarak bile ben (Ich) ile aynı düzeyde bulunur.”²²⁵

Ben'im ile aynı düzeyde yer alan öteki arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği problemini Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'da çözmeyi dener. Bir sonraki adımda Habermas, onun bu çözüm denemesinin de beyhude bir çaba olarak kaldığını göstermeye girişir. Husserl problemi açıkça kavramıştır: öznelarası ilişkinin tesisi. Ancak Habermas'a göre Husserl'in transendental fenomenolojisi, transendental Ben'den öteki Ben'e geçiş sürecinin mantıklı bir açıklamasını veremez.

Habermas açısından, Husserl'in fenomenolojisinin günümüz sosyolojisi ve özellikle de Amerika'da etkili olan kurucu toplum kuramına kaynak teşkil etmesi hiç de tesadüf değildir. Çünkü onun fenomenolojik yaklaşımı kurucu bir epistemolojiden bir toplum kuramının devşirilmesine olanak tanınması ölçüsünde Kant'ın düşüncelerinden daha elverişlidir. Bunun iki temel nedeni vardır. Husserl hem yaşam-dünyasının kurucu tabakasına geri giderek hem de kurma/inşa kavramını betimsel bir şekilde ele alarak Kant'tan daha avantajlı durumdadır. Şimdi bu iki noktayı kısaca açıklamak durumundayız. Her iki düşünür de deneyim dünyasının olanaklılığını

²²⁴ Habermas, a.g.e., ss. 32-33.

²²⁵ Habermas, a.g.e., s. 34.

kendilerine sorun edinmiştir. Ancak Kant daha önce de söylediğimiz gibi, Husserl'den farklı olarak, objektifliği yani doğanın *bilgisinin* olanaklılığının zorunlu koşullarını göz önüne alır. Kant'ın yapmaya çalıştığı şey, dolayısıyla, deneyimin transendental temellerini göstermektir. Oysa Husserl *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nde, Kant'ın aksine doğa bilimlerinin nesne alanını olanaklı deneyimin nesnelerinin alt yapısı olarak kavramaz. Aksine gündelik yaşam dünyasının unutulmuş anlam temelini dikkate alan bir anlayış, onun yapay ya da türevsel bir ürün olduğunu kolaylıkla kavrayacak ve onu gerektiği gibi aydınlatacaktır.²²⁶ Galileo'dan beri doğa bilimlerine konu olan doğa, yaşam dünyası tarafından örgütlenmiş gündelik deneyimin bir dönüşümü olarak kavranmaktadır. Öncelikle bu gündelik deneyim yaşayan bedene (Leib)²²⁷ ve organlara görelidir ve algı alanı devinimsel-duyumsal (kinestetik) bir şekilde inşa edilir. Dolayısıyla gündelik deneyim alanı, Ben'e, başka bir ifadeyle özne-merkezli mekan ve zaman deneyimine göre kurulur.²²⁸ Öte yandan gündelik deneyimi kuran aktiviteler yalnızca bilişsel değil, pratik yaşamsal aktivitelerdir. Dolayısıyla deneyimleri kuran ufkun gereksinimler, duygusal tavırlar, değerlendirmeler içinde de değerlendirmesi gerekmektedir. Buna dayanarak Husserl, gündelik deneyimi, kişisel değil, öznelarası paylaşılan bir dünyanın parçası olarak değerlendirir. Kant ise, naif bir şekilde gündelik yaşam dünyasının olgusal geçerliliğini kendiliğinden verili bir şey olarak kabul eder. Husserl'in Kant'a eleştirisi, o halde, bilimin bir yaşam dünyası içinde demirlediğini görememesinden kaynaklanır. Husserl'e göre, doğanın bilgisinin inşası, yaşam dünyasının inşasının bir parçası olarak kabul edilmek zorundadır.²²⁹ Husserl'in fenomenolojisinin daha ayrıcalıklı bir yere sahip olmasının ikinci nedeni ise, Habermas'ın yorumuna göre, kurma ya da inşa sürecini betimsel bir şekilde kavramsallaştırmasıdır. Kant'ın dış dünyadan saf sezgi formları (zaman ve mekan) içerisinde aldığımız malzemeyi kategoriler yoluyla kavrayan öznenin bilincini yeniden kurmakla ilgilendiği yerde, Husserl, nesnelerin "kendiliğinden verili olma durumu"nu her defasında farklı şekillerde kavranışını fenomenoloğun refleksif bakışı aracılığıyla betimsel bir şekilde kavramanın peşindedir:

²²⁶ Habermas, a.g.e., s. 35.

²²⁷ Burada sıklıkla birbirine karıştırılan ve Husserl'in terminolojisinde kesinlikle birbirinden ayırt edilmesi gereken Almanca Leib kavramı yerine "yaşayan beden" ve Körper kavramı yerine de "fiziksel beden" kavramları kullanılacaktır.

²²⁸ Habermas, a.g.e., ss. 35-36.

²²⁹ Habermas, a.g.e., ss. 36-37.

Kant olanaklı deneyimin nesnelerinin kurulumunu (inşasını) bir çoklunun sentezi için zorunlu öznel koşulların üretimi olarak kavrayarak ve böylece genel bir edimler ve bilen bilincin temelde bulunan yapılarına ulaşırken; Husserl baştan itibaren meditasyonda bulunan fenomenoloğun refleksif bakışına, anlamlı ve kategorik nesnelerin ona hangi anlamda verili olduğuna yönelir.²³⁰

Husserl fenomenoloğun derin düşünmede bu verilmişliğin farklı tarzlarını adeta görebileceğini savunur. Fenomenoloğun bu adeta aracısız görmesi, toplumsal yaşam dünyasını sentetik edimlerden kurulu bir yer olarak kavramaya imkan tanır.²³¹

Transendental Ben'den hareket eden Husserl, transendental Ben'ler çoklusu arasındaki ilişkinin tesisini toplum kuramı için zorunlu görür. Buna karşın Habermas'a göre, öznelerarasılık problemi Kant'ın felsefesinde çok da önemsenen bir problem değildir:

Farklı empirik Ben'lerin çoğulluğu ve genel olarak transendental bir bilincin tekilliği arasında kesin bir ayırma giden Kant için, en azından teorik felsefesinde, dünyalarını öncelikle monadik bir şekilde kuran öznelerin olanaklı transendental toplumsallaşması problemi hiçbir suretle ilk sırada yer almaz.²³²

Habermas'ın gözünde Husserl'in düşüncelerinin önemi, (1) toplumun içkin doğruluk ilişkileri meselesi ve (2) öznelerarasılığın tesisi sorunlarına bir çözüm getirmeye çalışıyor olmasındandır. Bu iki sorun Habermas tarafından bir bilinç felsefesinin her halükarda aşması gereken sorunlar olarak ele alınır. Ne var ki, Habermas'a göre, bilinç felsefesi paradigmasının bu sorunları aşması tam da imkansız olduğu için bir dilsel iletişim kuramına gereksinim vardır.²³³ Toplumun doğrulukla içkin bir ilişkisinin olduğunu iddia eden Habermas, Husserl'in görüşlerine yer vermeden önce, kendi görüşünü şöyle ifade eder:

Anlamlı bir şekilde inşa edilmiş yaşam bağlamı olarak kavradığımız her toplum, doğrulukla kendisine içkin bir ilişkiye sahiptir. Öyle ki anlam yapılarının gerçekliği, genelde naifçe kabul edilen yani yerine getirilmiş (gerçekleştirilmiş –ç.) olduğu varsayılan geçerlilik iddialarının özgün bir olgusalığına dayanır. Geçerlilik iddiaları elbette sorunsallaştırılabilir. Onlar meşru olduklarını (geçerli olduklarını –ç.) iddia ederler ve bu meşruluk problem haline getirilebilir sonrasında da onaylanabilir ya da reddedilebilir. Bununla birlikte yalnızca çok geniş bir anlamda (iddiaların meşruluğu anlamında) konuşma (Rede) doğru olabilir, hatta yerine getirilebilir ya da hayal kırıklığı yaratabilir. Bir düşünce ya da bir iddia, ancak aynı zamanda bir beklenti, bir istek, bir tahminin meşru/geçerli olduğunu; bir beyanın doğru yapıldığını; bir düzenlemenin haklı; bir betimleme ya da bir değerlendirmenin doğru yapıldığını söyleyebiliriz. Gündelik etkileşimlerde bu tür meşruluk/geçerlilik iddialarının

²³⁰ Habermas, a.g.e., s. 37.

²³¹ Habermas, a.g.e., s. 37.

²³² Habermas, a.g.e., s. 38.

²³³ Habermas, a.g.e., s. 39.

anlaşılabilir çokluğuna güven duyarız; bu arkaplan bağlamında daima hayal kırıklığı yarattığı durumda sorunsallaştırılan ve test edilen bazı iddiaları önplana çıkarırız.²³⁴

Bu alıntıda da işaret edildiği üzere, yaşam-dünyası anlamlı yapılardan kurulu bir bütündür. Bu yapılara anlamını veren, bunların temelinde yer alan ve her daim test edilebilir olan geçerlilik iddialarıdır. Öyle ki öznelarası ilişkinin, başka bir ifadeyle *etkileşimin* ürünü bu yapılar, yaşayan özneların etkileşim sürecinde öne sürdükleri ve daima test ettikleri geçerlilik iddialarının üzerinde yükselir. Bu geçerlilik iddiaları, toplumun doğrulukla ilişkisinin kurulduğu yerdir.²³⁵

Peki, Husserl’de durum nedir? Husserl olgusal açıdan geçerli anlam yapılarını Brentano’dan devraldığı “amaçlılık” [Intentionalität] kavramı üzerinden ele alır. Amaçlı deneyimlerimiz daima bir şeyin bilinci olma karakteri arzeder. Dolayısıyla biz amaçlı deneyimlerimizde hep bir şeye yöneliriz. Bu durum, felsefe literatüründe bilincin, daima bir “şeyin” bilinci olmasıyla anlatılan şeydir. “Amaçlı deneyimleri ayıran şey, farklı bilinç edimlerinin kendisi ile nesnelere yöneldiği *anlam*dır.”²³⁶ Bir şeyi bilinç düzeyinde kavramak için, ona yöneldiğimizde, Husserl, onun artık amaçlı nesne haline geldiğinin altını çizer. Habermas, Husserl’i bilincimizin amaçlı yapısına yaptığı bu vurgudan ve anlam ilişkisini bu yolla kavramaya çalışmasından dolayı över. “Husserl’in katkısı” diye yazıyor Habermas, “bilincimizin amaçlı yapısını ve amaçlı yaşantıların doğrulukla ilişkisini göstermiş olmasıdır.”²³⁷

Bilincimizin amaçlı yapısı, aktüel olarak karşımızda olmayan şeyleri de amaçlayabilmemizi/tasarlayabilmemizi olanaklı kılar. Kendisine yöneldiğimiz nesnesinin, şimdi ve burada olma zorunluluğu yoktur. Bilincimizi amaçlı yapısı, o halde, nesnelerin doğrudan verilmişliği ile dolaylı yoldan verilmişliği arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Bu ayrım Husserl’in terminolojisinde, “sezgide açık bir şekilde verili olan” ve “sezgisel olmayan” ayrımı şeklinde ele alınır. Ona göre, bize sezgide açık bir şekilde verili olan her şey gerçek anlamda varolandır. Husserl’in burada doğruluk kavramıyla bağlantı kurduğunu dile getiren Habermas, onun doğruluktan anladığının sezgide açık bir şekilde verili olan ile amaçlananın/kendisine yönelinenin tam bir uyuşmasından başka bir şey olmadığını dile getirir. Habermas

²³⁴ Habermas, a.g.e., s. 39.

²³⁵ Habermas’ın görüşlerinde oldukça temel bir işlevi olan geçerlilik iddiaları meselesi Evrensel Pragmatik programında detaylı bir şekilde ele alınır.

²³⁶ Habermas, a.g.e., s. 40.

²³⁷ Habermas, a.g.e., s. 40.

problemi bu doğruluk anlayışının kabulü noktasında bulur. Bir şeye yöneldiğimizde, onu amaçlı nesne haline getirdiğimiz de aslında bir varsayımda/kabulde bulunuruz. Bu durumda bilinç edimi aslında amaçlanan nesnenin ötesine geçer ve nesnenin olgusal olarak önceden verildiğini varsayar. Bu varsayım, amaçlı nesne ile bu nesnenin başka türlü değil de tam da bu türlü görüneceği iddiasını birbirine bağlar. Husserl'in eksikliği bu varsayımı görememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Habermas'a göre, tam da bu varsayımın kendisi geçerlilik iddialarına tekabül etmektedir. Ona göre, yaşam-dünyası, bütünlüğünde böyle bir varsayım olarak anlaşılabilir. Çünkü yaşam-dünyasını kendisi aracılığıyla inşa ettiğimiz anlam yapıları, yalnızca onların doğasında bulunan geçerlilik iddiaları çoklusunda varolur.²³⁸ Nihayetinde Husserl'in bilinç kuramı perspektifinden ele aldığı amaçlılık kavramı, açıklık olarak doğruluk anlayışına bağlı olarak çöker. Zira bilinç felsefesinin temelinde, anlam vermek için bir nesneye yönelen monadik bir özne vardır.

Habermas Husserl'in amaçlılık düşüncesini dilbilimsel terimlerle yeniden yorumlar. Kurallara uygun bir şekilde üretilmiş ve kullanılmış sembolik yapıların anlamı olarak kavradığımız, bir varsayım ihtiva eden (yani bir geçerlilik iddiasına gönderimde bulunan) amaçlar, Habermas'a göre, paradigmatic olarak, konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelerin ortak bir anlaşmaya varmaya çalıştığı durumlarda öne sürdükleri cümlelerle ilişkilidir.²³⁹

Gördüğümüz gibi toplumsal bir iletişim kuramı yaşam-dünyasını amaçlı yaşantılar (Erlebnisse) akınına bağlamaz, dahası iletişim eylemlerinden örülü olması anlamından bir sembolik yapılar bağlamı olarak kavrar. Bundan başka bu ifadelerde kastedilen geçerlilik iddialarının olgusalılığı yaşam dünyasının varoluş tarzı için kurucudur. Aynı zamanda deneyim ve gelenek aracılığıyla desteklenen ve kültürel açıdan alışılan "varsayımlar" artık daha fazla sezgisel olarak kanıtlanabilir nesnelerle ilgili değildir; onların meşruluğu/geçerliliği (Rechtmäßigkeit) yalnızca söylemsel bir şekilde, başka bir ifadeyle temellendirilen bir konuşmada kanıtlanır. Bu varsayımlarda bir amacın sezgisel açıdan yerine getirilme imkanı değil, fakat talep edilen her bir iddianın meşruiyeti/geçerliliği hakkında baskıdan bağımsız bir şekilde erişilen bir uzlaşım imkanı öncelenir.²⁴⁰

Habermas'ın Husserl'e yönelttiği daha çarpıcı eleştiri ise öznelerarasılığın tesis denemesinde, onun transendental Ben'den hareketle ötekine geçişi sağlamada başarısız oluşuna yöneliktir. Husserl'in temel sorusu, transendental bir Ben'in bir başka Ben'i nasıl kurabileceği ve aynı zamanda bu kendi içimde tesis ettiğini bir başka Ben olarak

²³⁸ Habermas, a.g.e., ss. 41-42.

²³⁹ Habermas, a.g.e., s. 48.

²⁴⁰ Habermas, a.g.e., ss. 48-49.

nasıl deneyimleyebileceğim sorusudur.²⁴¹ Düşünen Ben'in kurucu edimlerinde Ben'i bir monad olarak kabul eden bilinç kuramının bu soruyu yanıtlamaya çalışması Habermas'a göre paradoksal bir girişimdir.

Husserl öznelerarasılık problemini *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde ele alır. Ona göre, kurucu Ben, bütün diğer özneler ve bütün öznelerarası ilişkiler tarafından radikal bir şekilde ifşa edilen doğanın verili olduğu öncelikli bir konuma sahiptir. Bu doğa henüz nesnel doğa olarak kabul edilemez. Eğer Ben'e yabancı olan her şeyden soyutlanırsak, elimizde aracasız bir şekilde bana –düşünen Ben'e– ait olanı ihtiva eden primordiyal (temel/kökensel) bir dünya kalır. Kendi yaşayan bedenimi (Leib) deneyimlerken, ötekilerle kendi primordiyal dünyamda her şeyden önce fiziksel bir beden (Körper) olarak karşılaşırım. Bu fiziksel bedeni kendi yaşayan bedenime neredeyse tıpa tıp benzeyen bir beden olarak algılarım. Bir analogi üzerinden, bu fiziksel bedeni de bir başka yaşayan benden olarak yorumladıktan sonra Husserl'e göre, onun da benim erişimime açık olmayan bir iç dünya ile bağlı olduğu sonucunu çıkartırım.²⁴² Husserl'in terminolojisinde, bir verili olmayanın hayal edildiği/canlandırıldığı ya da tasarımılandığı böyle bir temsile "Appräsentation" adı verilir. Ötekilerin yaşayan bedeni, başlangıçta benim için erişilemez olan yabancı bir edimsel yaşamı mevcut kılar. Bu yaşayan bedeninin aracılık ettiği edimsel yaşam, benim primordiyal dünyamda ortaya çıkan ilk yabancı nesnedir. Böylece, fiziksel bedeninin aynı şekilde yaşayan bedenle –tıpkı benimkinin olduğu gibi– bağlantılı olan bir başka özne kurulur/inşa edilir.²⁴³ Bu Husserl'in argümanının birinci aşamasıdır. İkinci adımda Husserl, monadların toplumsallaşmasının yabancı bir iç-dünyanın hayal edilmesi/canlandırılmasından sorunsuz bir şekilde türetilebileceğini göstermeye geçer. Yaşayan ben merkezli uzamsal perspektifler olan "burada" ve "orada", karşılıklı olarak değiş-tokuş edilebilir ve bu suretle de nesnelleştirilebilir, Husserl'e göre. Ötekinin fiziksel bedenini kendi yaşayan bedenimle analogi içerisinde "benimkisi buradayken ötekinin fiziksel bedeni de orada bulunmak durumunda" diye yorumladıktan sonra, ötekinin iç dünyasına dayanarak, ötekinin dünyasını benim dünyamla analogi içerisinde kurarım. Burada öznelerarasılığın üzerinde durduğu temel uzamsal perspektifler olan "burada" ve "orada"nın değiş-tokuş edilebilirliğidir.

²⁴¹ Habermas, a.g.e., s. 50.

²⁴² Habermas, a.g.e., ss. 52-53.

²⁴³ Habermas, a.g.e., ss. 52-53.

Nasıl ki öteki yaşayan bedenini yerini sanal olarak işgal edebilir ve onun “orada” oluşunu benim “burada” oluşu ile değiştirebiliyorsam; aynı şekilde her bir yaşayan beden de tasarımılanan ötekinin dünya perspektifini işgal edebilir ve benim ile onun ben-merkezci dünya perspektiflerini ikimizin ortak bir dünya perspektifi lehine görelileştirebilirim.²⁴⁴ Perspektiflerin mütakabiliyeti ya da karşılıklı değiş-tokuş edilebilirliği Ben ve öteki arasındaki özdeşliğe işaret ederken, aynı anda toplumsallaşmış monadların transendental Biz’ini inşaya götürür.²⁴⁵ Habermas, Husserl’in bu iki aşamalı temellendirme denemesini kabul etmez. Husserl argümanının birinci aşamasında, kendi yaşayan bedenimle bir başkasının fiziksel bedenine olan algısal benzerliklerden hareket etmektedir, ancak yaşayan beden ve yabancı fiziksel beden arasındaki algısal benzerlikleri, yaşayan bedenimi nesnel bir doğanın parçası olarak nesneleştirdikten sonra algılayabiliriz. Habermas’a göre, analogik transferin iki tarafı (yaşayan beden ve fiziksel beden) bu transfere izin vermeyecek denli birbirinden farklıdır. İkinci argüman ise *petiti principii*, yani nedensel bir döngüsellığe dayanmaktadır. Habermas’a göre, Husserl aslında şu iddiasında gayet haklıdır:

Öznelerarası toplumsallaşmış bir özneler dünyası, kendilerini, doğayı ve ötekileri eş zamanlı olarak kendi duruş noktasından ve her bir olanaklı öznenin duruş noktasından kavrayan ve böylece nesnel bir dünyayı ortak bir şekilde kuran bütün ilgililerin perspektiflerinin/bakış açılarının karşılıklı olarak birbiri içine geçmesi aracılığıyla ortaya çıkar.²⁴⁶

Ancak Husserl argümanını, Ben’im (yani düşünen Ben’in) kendimi ötekinin hayal edilmiş/canlandırılmış (appreäsentierten) iç dünyasına konumlandığı ve onun dünyasını kendi dünyam ile tanımladığım bir noktaya dayandırır. Burada ortak dünyanın simetrik bir bağlantı üzerinden kurulduğunu görüyoruz: öteki kendisini benim yerime (benim canlandırılmış/hayal edilmiş) iç-dünyama koyar ve kendi dünyasını benimkiyle tanımlar. Husserl bu *büsbütün* karşılıklı olma durumunu uygun bir şekilde temellendiremez. Çünkü fenomenolojik yaklaşım, öznelliği daima kanıtlama ve doğrulamanın nihai olanaklı ufku olarak kalan “düşünen Ben” noktasından işe başladığı için, Ben ve öteki arasındaki ilişkiyi tesis edemez. “Fenomenoloğun Ben’i, kendini gözlemlerken daima önce gelen bir kökensel/asıl Ben

²⁴⁴ Habermas, a.g.e., s. 53.

²⁴⁵ Habermas, a.g.e., s. 54.

²⁴⁶ Habermas, a.g.e., s. 56.

[Ur-Ich] fonksiyonunu elinde bulundurur.”²⁴⁷ Argümanın “burada” ve “orada” uzamsal perspektiflerine dayanan kısmı ise, bir karıştırmadan ibarettir. Habermas’a göre Husserl iki farklı şeyden söz ettiğinin farkında değil gibidir. Habermas’a göre, bu perspektifler yalnızca hareket eden fiziksel bedenler için monolojik bir perspektif sunabilir. Ancak benim ötekilerle ve ötekilerin de benimle öznelarası bir dünya çerçevesinde karşı karşıya geldiğimiz değiş-tokuş edilebilir dünya perspektifleri olarak “burada” ve “orada” farklı, başka bir ifadeyle yalnızca metaforik bir anlama sahiptir. Habermas’a göre, Husserl’in iddiaları kabul edilse bile öteki ya da transendental Biz denen şey tek bir transendental Ben’in sınırları içine hapsolmaktan kurtulamaz.²⁴⁸

Habermas’a göre, öznelarası toplumsallaşmış bir deneyim, iletişimsel, farklı özneler tarafından “paylaşılan” anlam kavramı olmaksızın düşünülemez. Özdeş anlamlar, kendi dünyasında izole olan tekil bir öznenin amaçlı yapısında ortaya çıkmaz. Anlamların, akledilebilir herhangi bir şekilde özdeş olması için, farklı özneler için aynı geçerliliğe sahip olması gerekir. Bu çerçevede, anlamla ilgili anlaşmaların özdeşliğini açıklamak için, Wittgenstein en azından iki öznenin uymak ya da takip etmek zorunda olduğu “kural” modelini önerir. Mead ise, en azından iki özne için karşılıklı olarak değiş-tokuş edilebilir davranış beklentilerini belirleyen “rol” modeli önerir. Başka bir ifadeyle “kural” ve “rol” kavramları öznelarası bir ilişki ile ilgili olarak öne sürülür. Gerek Wittgenstein gerek Mead öteki ile ancak sonradan ilişki kuran bir özel/tekil bilince referansta bulunmaktan kaçınırken, öznelarası ilişki ile konuşma ve eyleme yetisi olan öznelerin sembolik ifadeleri kullanımının aynı kökenden geldiğini düşünürler.²⁴⁹

Sonuç olarak Habermas’a göre, kurucu yaklaşımların öznelarası ilişkiyi monadik bilincin edimlerinden türetme teşebbüsü nafile bir çabadır. İletişim kuramlarının avantajı tam da bu nedenle öznelarası ilişkiyi temele alıyor olmalarıdır. Bu kuramlar, her Ben’in öncelikle ve ayrıcalıklı bir şekilde erişimine açık olan öznel deneyimi, iletişim kuramının perspektifinden açıklamayı amaçlarlar. Bundan başka *üzerinde* anlamaya vardığımız olanaklı deneyimin nesneleri de gündelik dili temele alan bir iletişim kuramı perspektifinden ele alınmak durumundadır. Bu nedenle

²⁴⁷ Habermas, a.g.e., s. 56.

²⁴⁸ Habermas, a.g.e., s. 57.

²⁴⁹ Habermas, a.g.e., s. 58

Habermas, Wittgenstein'in ilk dönem felsefesini bırakarak gündelik dilin felsefesine yönelmesini gerçekten de anlamlı bir teşebbüs olarak değerlendirir.²⁵⁰

Christian-Gauss Lectures'ın üçüncüsünde iletişimsel bir toplum kuramının kategorik çerçevesini geliştireceğini iddia eden Habermas, kendisine Wittgenstein'in "dil-oyunları" teorisini kılavuz olarak alır. Bununla birlikte Habermas, öncelikle kurucu toplum kuramından iletişimsel toplum kuramına giden yolda dilsel-dönüşten sonra bilinç kuramının karşı karşıya olduğu sınırlılıkları gösteriyor olması bakımından Wilfried Sellars'ın görüşlerini ele alır. Onun görüşleri kurucu yaklaşımlar ile iletişimsel toplum kuramı arasında özgün bir yer işgal eder.

Epistemolojik realizm²⁵¹ perspektifinden, anlamsal ya da kavramsal bir içeriğe sahip bilinç edinimleri (algılar ve yargılar), bu içeriklerin kendileri (algılar ya da yargılarda amaçlanan nesneler, yani olgu durumları) ve varolan nesneler (ya da kendinde şeyler) arasında ayırım yapan Sellars, Kant ve Husserl'in sunduğu kavramsal çerçevenin dışına çıkar. Ancak Habermas'a göre en azından, Sellars'ın "içerik" adını verdiği şey Husserl'deki "amaçlı nesne"ye ve "temsiller" dediği şey de "amaçlı edinimler"e neredeyse birebir tekabül eder. Onun açıklamak istediği şey, pek çok bilinç ediminin bir ve aynı içeriğe sahip olabilmesinin nasıl mümkün olduğudur. Nitekim yalnızca anlamın aynılığı, farklı insanlar ya da aynı insan tarafından farklı zamanlarda düşünülse bile aynı kalan, bir düşüncenin öznelarasılığına açıklama getirebilir.²⁵² Sellars şu soruyu sormaktadır: "Nihayetinde içeriğin "temsiller"de varolduğunu söylemek ne demektir?"²⁵³ Bu soruyu cevaplamak için onun önerisi, bilinç edinimlerinin kavramsal içerikleriyle olan ilişkisini, dilbilimsel ifadelerin bu ifadelerin anlam içerikleriyle ilişkisi üzerinden açıklamaktır. Dolayısıyla Sellars dilsel bir modeli yardıma çağırır. O halde, Husserl'in "bir nesne amaçlı yaşantılar/tecrübeler akışı içinde

²⁵⁰ Habermas, a.g.m., ss.58-59.

²⁵¹ Realizm, "belirli bir kategori ya da türden şey ya da nesnelerin zihinden ya da düşüncemizden bağımsız olduğunu ve dolayısıyla bu nesne türlerinin keşfedilebileceklerini veya bilinebileceklerini öne süren" bir öğretilerdir. Farklı türleri bulunan realizmin, özel bir versiyonu olan epistemolojik realizm, "gerçekliğin insan zihninden bağımsız olduğunu, bilgide zihne sunulduğundan ayrı ve bağımsız bir biçimde varolduğunu, maddi nesnelerin bizim dışımızda ve duyu deneyinden bağımsız olarak var olduklarını iddia eden anlayışı ifade eder." [Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 3. Baskı, 1999. ss. 726-727].

²⁵² Habermas, a.g.e., s. 60.

²⁵³ Sellars'dan akt. Habermas, a.g.e., s. 60.

nasıl verilir?” sorusunun yerini, bu durumda, “Bir anlam, dilsel işaretler aracılığıyla sembolik olarak nasıl ifade edilir?” sorusu alır.²⁵⁴

“Temsillerin içerikleri”nden ya da “temsillerde varolan içerikler”den veyahut da “amaçları temsil eden zihinsel parçalardan/bölümler”den söz ettiğimiz durumda kastedilen anlam, sırasıyla “ifadelerin anlamı”ndan ya da “ifadelerde varolan anlam”dan veyahut da “amaçları ifade eden ya da temsil eden dilbilimsel parçalar/bölümler”den söz ettiğimizde kastettiğimiz anlamla ilişki içinde anlaşılabilir.²⁵⁵

Yukarıdaki pasajda da anlaşılaçağı üzere bilinç felsefesinin terimlerini dil felsefesinin sınırları içerisinde yorumlamayı deneyen Sellars’a göre, bilinç edinimleri ve onların içerikleri, dilsel ifadeler ve onların anlamlarına dair bir modele transfer edilebilir.

Çeşitli anlam türlerine odaklanan Sellars, üç anlam kategorisinin açıkça tespit edilebileceğini iddia eder: (1) Bildirim cümlelerinde anlatılan olgu durumlarının anlamı; (2) yüklem cümleleri formunda ortaya çıkan ve varolan bir nesnede vücuda gelen (ya da gelmeyen) genel belirlemelerin anlamı; ve en nihayetinde (3) bireysel sabitler/değişmezler ve betimlemelerde temsil edilen (varolan ya da olmayan) nesnelerin anlamı.²⁵⁶ Dilbilimsel ifade ve bu ifade içerisinde sembolleştirilmiş anlam [Sinn] arasındaki ilişkiyi kavramak için Sellars oldukça ilgi çekici bir yol önerir. İster olgu durumları, ister genel belirlenimler ya da isterse nesnelerle ilgili olsun, her ifade, tırnak işareti [“ ”] içine alınabilir. Buradaki amaç, söz konusu ifadenin “yalnızca” verili bir dildeki somut bir ifadeye gönderimde bulunmadığını göstermektir. Aksine tırnak işareti içine alınmış olan ifade, “bizim” dilimizde oynadığı role tam anlamıyla paralel bir rol oynayan, karşılaştırmalı dillerdeki olanaklı bütün ifadeleri temsil eder. Örneğin bir satranç oyununda “kral”, (pek çok farklı satranç tahtasında farklı şekillerde yapılmış olsa bile) oyun içerisinde yalnızca belirli şekillerde hareket edebilir. Yine örneğin “Bu şarap kırmızıdır.” yüklem cümlesini tırnak içine aldığımızda, “kırmızı”nın İngilizce’de “red” ve Almanca’da “rot” olduğu belirlenimine atıfta bulunurum. Dolayısıyla anlam ilişkisi, Türkçe’deki “kırmızı” kelimesi ile bütün kırmızı nesneler arasındaki ilişkiden meydana gelmez. Anlam ilişkisi, “kırmızı” kelimesi ile kırmızılığın soyut anlamı arasındaki ilişkidir. Kırmızılığın soyut anlamı benim Türkçe’de kullandığım “kırmızı” kelimesi ve birbiriyle karşılaştırılabilir bütün

²⁵⁴ Habermas, a.g.e., s. 60.

²⁵⁵ Habermas, a.g.e., s. 60.

²⁵⁶ Habermas, a.g.e., s. 61.

dillerdeki paralel “kırmızı” kullanımlarına referansta bulunur.²⁵⁷ O burada ifade ve nesne arasındaki ilişkiyi değil, ifade ve onun bütün diğer dillerdeki paralel kullanımlarına odaklanmaktadır. Tırnak işareti, bir ifadenin içinde yer aldığı dil sistemindeki normal kullanım bağlamına işaret eder. Buna göre, anlamın özdeşliği, her bir karşılaştırılabilir dil sistemi içerisinde paralel rolleri üstlenen ifadeler üzerinden tanımlanabilir. Bir olgu durumuna anlatımı olan “Sokrates bilgedir” için de durum aynıdır. Örneğin Türkçe’de ifade ettiğimiz bu cümle içindeki, “bilge” ve “Sokrates”, hem Türkçe hem de karşılaştırılabilir diğer bütün dillerdeki karşılıkları üzerinden anlamla ilişkilendirilebilir. Habermas’a göre, bu soyutlama adımıyla Sellars üstü kapalı da olsa hermeneutik deneyime sırtını dayamaktadır: doğal bir dildeki her cümle ilkesel olarak başka bir dile tercüme edilebilir. Yine de o, bir dil sistemi içerisinde yer alan ifadelerin üstlendiği roller ve işlevleri analiz etmeden kabul eder. Aynı ifadelerin farklı dillerden soyutlanmasına dayanan bu yaklaşım, Sellars tarafından hermeneutik bir yorumlamadan ziyade mantıksal bir perspektiften, mantıksal bir işlem olarak ele alınıp geliştirilmiştir. Onun programı, temelde zihinsel parçaların/bölümlerin dilsel parçalara/bölmelere tekabül ettiği anlayışının bir ürünüdür.²⁵⁸

Özetle Sellars, öznelarasılığın Husserlci özne felsefesi perspektifinden temellendirilme teşebbüsüne dilin mantığıyla ilgili bir yön kazandırır. O dileklerimiz, düşüncelerimiz, umutlarımız ve duygularımız üzerine anlaşılmaya vardığımız (iletişim kurduğumuz) amaçlı bir dilin, amaçlı ifadelerden yoksun bir dilden (yani empirik bir dilden) nasıl doğduğunu göstermek niyetindedir.²⁵⁹ Onun kurgusunun yönlendirici düşüncesi o halde şöyle ifade edilebilir: Amaçlı ifadeler, esasen hipotetik bir şekilde bir kuramın temel kavramları olarak sunulur. Buna göre düşünen, hisseden ya da arzulayan organizmaların gözlemlenebilir davranışları, içsel parçaların/bölmeler ya da bilinç edimleri ile başlayan spesifik süreçlerin nihai durumları olarak kavranır. Bu kuram, dilsel telaffuz düzleminde gözlemlenebilir parçaların/bölmelerin temelde yer alan içsel parçalarla/bölmelerle (yani amaçlarla) ilişkisinin; dilbilimsel ifadelerin bu ifadelerin anlamlarıyla olan ilişkisiyle aynı şekilde olduğu varsayımına dayanır.²⁶⁰

²⁵⁷ Habermas, a.g.e., s. 61.

²⁵⁸ Habermas, a.g.e., s. 62.

²⁵⁹ Habermas, a.g.e., s. 62.

²⁶⁰ Habermas, a.g.e., ss. 62-63.

Bu yaklaşımı daha fazla kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmek ve test etmek niyetinde olmadığını dile getiren Habermas’a göre, Sellars’ın kuramı açısından dikkate değer olan nokta, Husserl’in primordiyal dünyasında olduğu gibi, içerisinde öznelerin tam anlamıyla bilinçle donanmış, fakat aynı ölçüde de bütün intersubjektif ilişkilerden mahrum olduğu, kurgusal bir doğa durumu varsayımdır. Sellars’ın önerisi bir öznenen ötekine geçiş konusunda Husserl’den daha tutarlı bir açıklama getiremez. Bu teoride özneler, yalnızca gözlemlenebilir (zaman ve mekana yerleştirilebilir) olaylara ilişkin ifadelerle izin veren, betimsel şekilde kullandıkları bir dile sahip kabul edilir. Bu empirik dil, doğal süreçler üzerine hipotez oluşturmak gibi bilişsel amaçlar için kullanılabilirken, iletişimsel amaçlar için kullanılamaz.²⁶¹ Habermas’a göre, iletişimsel boyutu göz ardı edilen, yani tam anlamıyla monolojik bir perspektiften kurulan bir dil tasavvurundan söz edilemez. Bu tavır açıkça indirgemeci bir tavidir ve Sellars’ın yaklaşımı da her ne kadar dile yaptığı vurgu bakımından önemli de olsa monolojik olmaktan kurtulamaz.

Bu yaklaşıma göre, Sellars’ın dili kullanan yalnız öznelerinin, bir başka konuşmacı karşısında herhangi bir söz ediminde bulunmaksızın, aynı/özdeş sözcük ve cümle anlamlarına sahip olmaları gerekirdi. Böyle bir “edimsel-olmayan dilbilimsel davranış tabakası”nı (yani öznelerarası ilişkilerdeki edimsel rolüne karşıt bir şekilde dilin epistemik işlevi) ayırt etmek için, her zaman irade ve bilinçli bir şekilde yani amaçlı bir şekilde tekrar edilebilen eylemler [actions] ve amaçsal olmayan reaksiyonlar [davranışlar] arasında bir ayrım yapar. Sellars’ın monolojik dil kullanıcısı yalnızca davranışlar [acts], dilsel olaylar, üretir. Bir amaçlı dilin doğuşunu açıklamaya çalıştığımız için, yanlış bir şekilde varoluşunu monolojik bir durumda varsaymak istemeyiz. Bu nedenle bu dil kullanıcıları amaçlı deneyimleri, düşünceleri, duyguları ve arzularını sadece reaktif dilsel davranışlarla ifade edebilirler. Bu davranışlar, eylem olarak nitelendirilemez. Öte yandan bu tür dilsel davranış bir şekilde özdeş anlamların ifade edilmesine imkan vermek zorundadır. Bu sorunu çözmek için Sellars “performans kuralları” ve “eleştiri kuralları” ayrımına başvurur. Eylemlerimizi yönlendiren kurallar bize neyin yapılması gerektiğini söylerler. Buna karşın, eleştiri kuralları, bir şeyin kurala gerçekten uygun olup olmadığına karar vermek için ölçüt sunarlar. Böylece monolojik dil kullanımında anlamların özdeşliği, eleştiri kurallarını

²⁶¹ Habermas, a.g.e., s. 63.

gerektirir. Performans kuralları, bizim kurgusal doğa durumumuza illegal bir biçimde tam da henüz ortada olmayan şeyler/amaçlar ithal eder.

Habermas bu yapılan ayrımın akla yatkın bir ayrım olmadığını altını çizerken, anlamın özdeşliğinin dilsel davranışa ilişkin öz-eleştiri kriterlerine yalnızca monolojik bir hakimiyet temelinde garanti edilebileceği düşüncesine karşı çıkar. Bunun da ötesinde, eğer bir kimsenin bu kuralları uygulayabilme kapasitesine sahip olmaması halinde, verili bir davranışın kurallara bağlı bir davranışın kriterlerini karşılayıp karşılamadığını değerlendirebilmesi mümkün değildir.

Habermas bu noktada, bir kurala uymanın ancak ve ancak öznelerarası bir zeminde gerçekleşebileceğini savunan Wittgenstein’in düşüncelerine başvurur.²⁶² “Bir kurala uyduğuna inanmak, bu kurala gerçekten uymak anlamına gelmez. Dolayısıyla bir kurala “kişisel olarak” [privatim] uyulamaz. Aksi halde bir kurala uyduğuna inanmak ona uymakla aynı anlama gelirdi.”²⁶³ Wittgenstein’in burada vurgulamak istediği nokta, bir kurala uyduğunu düşünen bir A öznesinin, kendisinin söz konusu kurala uyup uymadığını değerlendirecek bir B öznesine gereksinim duyduğudur. Nitekim, bir kimsenin bir kuralı tek başına hatasız bir şekilde uygulayıp uygulamadığından emin olması mümkün değildir. Wittgenstein buna “eleştirilebilirlik”

²⁶² Wittgenstein’in 1930’ların ortalarından öldüğü 1951 yılına değin geliştirdiği düşünceler, onun ikinci dönem düşüncelerini geliştirdiği zaman dilimidir. İlk dönem düşüncelerinin doruk noktasını ifade eden *Tractatus*’un Viyana Çevresi başta olmak üzere pek çok düşünürün felsefesi üzerinde olağanüstü bir etki yarattığını ve analitik felsefe ekolünün birinci döneminin fikir babalarından birisi olduğunu söyleyebiliriz. Doruk noktasını *Felsefi Soruşturmalar*’ın oluşturduğu ikinci dönem düşünceleri de analitik felsefenin ikinci dönem düşüncelerine, başka bir ifadeyle “gündelik dilin felsefesi”ne dönüşe ilham kaynağı olmuştur. Habermas’ın pragmatik dil felsefesinde de bu çerçevede Wittgenstein’in ikinci dönem düşüncelerinin, “gündelik dilin felsefesi”nin önemli bir etkisi olmuştur. Ancak Habermas’ın etkilendiği düşünceleri kendi teorik perspektifine hiçbir zaman doğrudan almadığı, onlarla sıkı bir hesaplaşmanın ardından kendi düşünsel perspektifine özgü yeniden yapılandırmaya tabi tuttuğu gözden kaçırılmamalıdır. *Tractatus*, “dilini keşfedilebilir biricik özü, bir tek mantıksal yapısı olduğu ve bunların da, dilin ve dünyanın yapısal olarak çözümlenmeleri ve ikisi arasındaki ilişkinin –‘resmetme’ ilişkisinin– betimlenmesiyle açıklanabileceğini savunuyordu. Resmetme ilişkisinin kendisi temelde, isimlerle nesneler arasındaki gösterimsel bir bağa dayanır; ki bu anlamda isimler, nesneleri ‘belirtirler.’” [A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Türkçesi: Muhsin Yılmaz, İstanbul, 2008, Altın Kitaplar, ss. 101-102.]. *Felsefi Soruşturmalar* ise dili daha karmaşık bir yapı olarak tamamen aksi bir perspektiften ele alır. “Anlam, ne şeylerle sözcükler arasındaki gösterimsel ilişki ne de olgularla cümleler arasındaki resmetme ilişkisi olmayıp, bir ifadenin anlamı, giderek dili meydana getiren kullanımlar çokluğu içindeki kullanımdır. ... dil insanın tüm davranış ve etkinliklerine sinmiştir, dolayısıyla dil, onu pek çok farklı biçimlerde kullanışımızın, günlük işlerimizin, mesleğimizin, ilgilerimizin ve içinde yaşadığımız dünyanın anlam ve içerik kazandırdığı bir şeydir –kısaca, hayli kapsamlı bir ‘yaşam biçimi’nin tezahürünün bir parçasıdır.” [Grayling, a.g.e., 102]. Dolayısıyla Wittgenstein’in dili öznelerarası ilişkinin tesis edildiği bir yer olarak değerlendirdiği yer ikinci dönem düşünceleridir ve Habermas’da Caus-Lectures’in bu bölümünde ikinci dönem düşünceleri ile bir tartışma yürütmektedir.

²⁶³ Wittgenstein’den akt. Habermas, a.g.m., s. 65.

adını verir. Kuraldan sapma ve sistematik bir hata yapma potansiyeline sahip bir A öznesi ve A'nın kuraldan sapma ve sistematik hata yapma durumunu değerlendirecek, tespit edebilecek ve eleştirebilecek bir B öznesi olması durumunda ancak, söz konusu kuralda ifade edilen anlamın her iki özne için “özdeş” olduğundan bahsedilebilir (Tabi ki yalnızca bu iki özne için değil, konuşma ve eylem yeteneğine sahip bütün özneler için aynı durum geçerlidir.). Bir başkası tarafından eleştirilebilir olmak, kendi içerisinde onun da benimle aynı kural kapasitesine sahip olduğuna işaret eder. Burada Wittgenstein, “eleştirilebilirlik” ilkesinin karşılıklılık ilkesine de dayanmak zorunda olduğunun altını çizer.²⁶⁴

B öznesi kendisinden beklenen A'nın kural(lar) tarafından yönlendirilen davranışını denetleme işlemini, yalnızca A'nın verili bir durumda hata yaptığını kanıtlayabilirse (yani gerektiğinde söz konusu kuralın doğru kullanımı üzerine bir uzlaşma götürebilirse) gerçekleştirebilir. Örneğin B, A'nın rolünü üstlenebilir ve nerede yanlış yaptığını gösterebilir. Bu durumda A da eleştirmen rolünü üstlenmek suretiyle, B'nin yanlış bir kural uygulamasında bulunduğunu kanıtlayarak, verili durumda kendisi açısından davranışını gerekçelendirebilir. Bu karşılıklı eleştiri ve uzlaşmaya götüren açıklama olanağı olmaksızın, başka bir ifadeyle her iki öznenin de davranışının temelinde yer alan kural üzerine karşılıklı anlaşma imkanı olmaksızın, ‘aynı’ kural üzerine konuşmamız mümkün değildir.²⁶⁵

Wittgenstein’in düşüncesi bir başka özne ile özdeş/aynı anlamalara ulaşmanın ancak kamusal praksis içerisindeki öznelerarasılık zemininde gerçekleşebileceğinin altını çizmektedir. Kamusal praksise katılan özneler, hem belirli kurallara dayanan davranışlarda bulunabilme hem de birbirlerini eleştirebilme kapasitesine sahiptir. Bu kapasitelerden yalnızca bir tanesine sahip olan bir öznenin bir başka özne ile özdeş bir anlama sahip olabilmesi olanaksızdır.²⁶⁶

İnsanın yaşamı “dil oyunları” ağı ile örülüdür. Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesinin kurucu kavramıdır, “dil oyunları. *Felsefi Soruşturmalar* bu dil oyunlarına örnek olması bakımından uzun bir liste çıkarır:

“Emirler vermek ve onlara uymak”, “bir nesnenin görünüşünü betimlemek ya da ölçülerini vermek”, “bir betimlemeden bir nesne oluşturmak (bir çizim)”, “bir olayı bildirmek”, “bir olaya ilişkin spekülasyon yapmak”, “bir varsayım oluşturmak ve denetlemek”, “bir deneyin sonuçlarını tablo ve çizelgelerle göstermek”, “bir hikaye yaratmak ve onu okumak”, “oyun oynamak”, “şarkı söylemek”, “bilmece çözmek”, “bir şaka yapmak”, “anlatmak”, “bir pratik aritmetik problemi çözmek”, “bir dili bir diğer dile çevirmek”, “sormak, teşekkür etmek, sövüp saymak, selamlaşmak, dua etmek”.vs.²⁶⁷

²⁶⁴ Habermas, a.g.m., ss.65-66.

²⁶⁵ Habermas, a.g.m., s. 66.

²⁶⁶ Habermas, a.g.m., s. 66.

²⁶⁷ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev. Deniz Kanat), Küyerel Yay., İstanbul, Şubat, 2000, s. 24.

Örnek liste daha da uzatılabilir, zira dil oyunları olağanüstü bir çeşitlilik ihtiva eder. Wittgenstein’a göre, dilin işleyişini anlamak için öncelikle bu çeşitliliği kabul etmek zorunludur. *Felsefi Soruşturmalar* bu bağlamda “bir ifadenin anlamının, dili oluşturan pek çok ve çeşitli dil oyunlarında yer alabilecek olan kullanımı olduğu şeklindedir: ‘bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.’”²⁶⁸ Burada Wittgenstein açıkça “anlam kullanımıdır” tezine dayanmaktadır. Grayling tam da burada sözü edilen bağlamı toparlayıcı bir şekilde durumu şöyle özetlemektedir:

Bir ifadenin anlamı, o ifadeyi anladığımızda anladığımız şeydir. Anlama, bir ifadenin, içinde geçtiği çeşitli dil oyunları boyunca nasıl kullanıldığının bilgisiyse gerçekleşir. Onun kullanımını bilmek bir yeteneğe sahip olmak demektir: onun farklı dil oyunlarındaki kullanımının kurallarına uyma yeteneğine sahip olmak demektir. Kurallara uyma, doğruluğun standartlarını nesnel olarak empoze eden bir formülü keşfetmek gibi mistik ve içsel bir süreç değildir; daha çok, bir toplumun alışkanlıklarında ve uzlaşımalarında yer bulan ve özü itibarıyla kamusal olan bir uygulamadır. Kurallar yine de doğruluğun standartlarını belirleyerek rehberlik ederler – ancak bunu bir uzlaşım dayalı olmaları sayesinde yaparlar; bir kuralı doğru biçimde uygulamak, toplumun mevcut uygulamalarına uyum göstermektir. İfadeleri kullanma – kullanımlarının kurallarını uygulama– yeteneğini, o toplumun üyeleri olarak eğitimimizle elde ederiz.²⁶⁹

Habermas Wittgenstein’ın ilk dönem düşüncesini terk etmesi ve ‘dil oyunları’ görüşünü geliştirmesini oldukça değerli bir adım olarak bulunmakla birlikte, onun dilin kullanımına yönelik mantıksal analizinin hala tikel bir seviyede kaldığı söyleyerek eleştirir. Buna karşın, daha genel bir kuram için gerekli unsurların söz edimleri yaklaşımında bulunabileceğini ileri sürer.²⁷⁰ Bir sonraki başlık bu bağlamda söz edimleri kuramını temele alan ve evrensel bir anlaşmaya varmanın temel ilkelerini gözler önüne sermeyi amaçlayan evrensel pragmatik programını ele almaktadır.

Habermas’a göre, oyun modeli analitikçilerin dikkatini, dille dolaymlanmış etkileşim alanına çekmesinden dolayı hayli önemli bir işi başarır. Ancak sözcük zincirinin temelinde yer alan kuralların gerçek linguistik boyutu olan, pragmatik boyutu ihmal eder. Diğer bir deyişle, dil oyunlarının temelinde yatan kuralları teorik bir araştırmanın konusu haline getirmez. “Bir dil oyununun grameri, olanaklı karşılıklı anlaşma durumlarının kendilerine göre ortaya çıktığı kuralları ihtiva eder. Bir dil oyununun yapısı, uzlaşım imkanı tanıyan ifadelerde/önesürümelerde cümleleri nasıl

²⁶⁸ Grayling, a.g.e., s. 109.

²⁶⁹ Grayling, a.g.e., ss. 122-123.

²⁷⁰ John B. Thompson, “Universal Pragmatics”, John B. Thompson & David Held (Ed.), *Habermas: Critical Debates*, The Macmillian Press, 1982, ss. 116-133, s. 120.

kullanabildiğini belirler.”²⁷¹ Sonuç olarak Wittgenstein, dil oyunlarının temelinde yer alan kural sistemlerini teorik bir incelemenin konusu yapmazken, ad hoc (anlık, kendiliğinden gerçekleşen) bir süreç olarak kavrar. Habermas’ın dolayısıyla kendi teorisi açısından bir sonraki adım, onun eksik bıraktığı işi tamamlamaktır.

1.2. “EVRENSEL PRAGMATİK NEDİR?” TOPLUMBİLİMLERİNDE BİR İLETİŞİM MODELİ ÖNERİSİ

Önde gelen Habermas yorumcularından McCarthy, çağdaş bilimcilik eleştirisinden tarihsel materyalizmin yeniden yapılandırılmasına değin Habermasçı projenin, teorik olduğu kadar normatif bir yapıya da sahip olan bir iletişim tasarımının olanaklılığı düşüncesine dayandığını iddia eder.²⁷² Bu düşünce Habermas’ın erken dönem eserlerinden iletişim eylemi kuramına uzanan kesintisiz bir hat olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Gerçekten de Habermas’ın erken dönem çalışmaları her defasında iletişimin özgürleştirici gücüne yapılan vurguyla karakterize olur. O halde onun felsefi teşebbüsünü –her ne kadar düşüncesinin gelişiminde daha önce dile getirdiği belirli unsurları terk etmiş ya da değiştirmiş olsa da, kesintisiz bir çizgi olarak okumak mümkündür.

Bu çalışmanın temel motivasyonlarından biri, toplumsal yaşamın kuramsal bir zeminde kavranmasında olduğu kadar dönüştürülmesi anlamında Habermas’ın düşüncesinde önemli ve merkezi bir rol oynayan iletişim nosyonunun mahiyetinin gösterilmesidir. Eleştirel Kuram, aklın, objektivist ve araçsal bir perspektiften tek taraflı bir şekilde kavramsallaştırılmasına bir tepki olarak doğar ve gelişir. Bununla birlikte, Eleştirel Kuram’ın geleneksel kuşağı, mevcut duruma alternatif, teori-praksis bağının üzerine inşa edileceği alternatif bir rasyonellik kavrayışı getirememiştir. İletişimsel eylem kuramı, Habermas’ın perspektifinde, teori-praksis probleminin temelleri üzerine yeniden düşünmeyi mümkün kıldığı, daha geniş bir rasyonellik kavrayışı ve bu

²⁷¹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 69.

²⁷² Thomas McCarthy, a.g.e., s. 272.

kavrayışı temellendirme yolunda yeni ve farklı türden bir alternatif sunduğu için merkezi bir yere sahiptir.

Habermas'ın, her şeyden önce toplum felsefesi geleneğinin devamında, adil ve özgür bir toplumsal düzenin olanaklılığına duyduğu güvenin temelinde iletişim eylemi kavrayışının olduğunu görmek hayli önemlidir. İletişimin evrensel bir temelini olduğu gösterilebilirse ve bir iletişim sürecinde nihai bir anlaşma ve uzlaşmanın yakalanabileceği düşüncesi temellendirilebilirse, mevcut problemlerimizin çözümünde iletişimin bir başvuru mercii olarak görülebileceği ve adil ve özgür bir toplumsal düzenin de inşa edilebileceği söylenebilecektir. Habermas'ın felsefesi –en azından olgunluk dönemi eserleri, iletişimin evrensel temellerinin gösterilebileceği ve bu temeller üzerinde işleyen bir iletişim sürecinin sonunda iletişim eyleminin tarafları arasında nihai bir anlaşmanın tesis edilebileceği düşüncesine dayanır.

Habermas İletişimsel Eylem Kuramı'nın dilbilimsel temellerini, öncelikle, "Evrensel Pragmatik Nedir?"²⁷³ adlı makalesinde atar. "Evrensel Pragmatik" adı verilen araştırma programının görevi, olanaklı bir anlaşmanın (Verständigung) evrensel koşullarını tanımlamak ve yeniden inşa etmektir.²⁷⁴ Habermas anlaşma yönelimli eylemi diğer bütün toplumsal eylem formlarının temelinde gördüğü için,²⁷⁵ bu metninde iletişimin genel önkoşullarına değil de iletişim eyleminin genel önkoşullarına odaklanır.²⁷⁶ Dili anlaşmanın özgün aracı olarak düşüncesinin merkezine konumlandıran düşünür, bir adım daha atarak bu metninde sözel olmayan eylemlerle, fiziksel bir anlatım değeri olan ifadeleri (Äußerung) göz ardı ederek, apaçık/doğrudan (explizit) söz edimlerine odaklanır.²⁷⁷ Bu program, karşılıklı bir konuşma ediminde tarafların, *şayet birbirlerini anlamak ve anlaşmaya varmak istemeleri ve de bu yönde eylemleri halinde*– nihai bir anlaşmaya varabilmelerinin olanaklılığını göstermektedir. Thompson'ın da dile getirdiği üzere, bu program, dili kendisine çıkış noktası kabul eden pek çok diğer yaklaşımla kıyaslandığında, daha fazla dikkati hak eden, özgün ve

²⁷³Jürgen Habermas, "Was heißt Universalpragmatik?", *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Zweite Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, ss. 353-440.

²⁷⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 353.

²⁷⁵ Bu bağlamda, "savaş", "yarış" ve bir bütün olarak bütün stratejik eylem türleri gibi diğer toplumsal eylem türleri, anlaşma yönelimli eyleminin türevleridir. [Habermas, VuE, a.g.m., s. 353].

²⁷⁶ Habermas iletişimi bir mekanizma olarak düşünüyor. Bu mekanizmayı kullanmaya başladığımız anda iletişim eylemine adım atmış oluyoruz. Bu nedenle iletişim yerine iletişim eyleminin önkoşulları ile ilgilenmektedir.

²⁷⁷ Habermas, VuE, s. 8.

provakatif bir niteliğe sahiptir.²⁷⁸ İdeal ya da çarpıtılmamış bir iletişimin olanaklılığının gösterilmesi, eleştirel bir toplum kuramı için, mevcut durumda kendisine dayanarak toplumsal problemleri tespit edebileceğimiz bir temel sağlaması bakımından önemlidir.

Habermas'ın bu dönemde gerçekleştirdiği dilbilimsel analizler, yeni bir analitik yönetime dayanır. Bu yöntem *rekonstrüksiyondur*. Helga Gripp'in yorumuyla rekonstrüktif bilimlerin konu ya da nesne alanı sembolik olarak kurulmuş dünyadır. Bu bilimlerin amacı, sembolik olarak kurulmuş düzenin *derin* yapılarının analizidir. Söz konusu derin yapılarla kastedilen, anlamlı sembolik yapıların üretimine imkan tanıyan temeldeki kural sistemidir. Başka bir ifadeyle sembolik yapılar belirli bir kural sistemine göre kurulurlar ve rekonstrüktif yöntem bu kural sistemini ifşa etmeyi amaçlar. Habermas'a göre, eylemde bulunan ve konuşan özneler sembolik düzenlemeleri temelde yer alan bu kural sistemine göre gerçekleştirirken, eylemde bulunurken ya da konuşurken bu kural sisteminin farkında değildirler. Dolayısıyla rekonstrüktif bilimlerin amacı, pratik olarak hakim olduğumuz örtük kural sisteminin açığa çıkartılmasıdır.²⁷⁹ Habermas açıkça sahip olduğumuz iletişim kapasitesinin sınırlarını çizmek suretiyle anlaşmanın evrensel ve değişmez koşullarını göstermek istemektedir.

Habermas öznelerarası bir anlaşmanın (Verständigung) birtakım evrensel ve değişmez normatif koşullara dayandığı ve bu koşulların gösterilebileceği iddiasını, K. O. Apel'in düşüncelerinde bulur. Konuşmacı olarak bir söz ediminde bulunduğumuzda,

²⁷⁸ Thompson, a.g.m., s. 116, Thompson'a göre, evrensel pragmatik vurgusunu Habermas'ın erken dönem çalışmaları boyunca da ayırt etmek mümkündür. Marksizmin Ortodoks bir perspektiften ele alınmasına ve anlaşılmasına karşı çıkan Habermas, bir toplumun yalnızca emek/çalışma üzerinden değil, aynı zamanda iletişim/etkileşim üzerinden şekillendiğini iddia eder. "İletişimsel etkileşim, kültürel geleneklerin tarihsel olarak iletildiği ve toplumsal ilişkilerin kurumsal bir şekilde organize edildiği özerk bir alandır." [Thompson, a.g.m., s. 117]. Etkileşim alanıyla ilgisinde hermeneutik ve gündelik dilin felsefesine referansta bulunan Habermas, bu yaklaşımları dilin toplumsal ve tarihsel olaylardaki kurucu rolünü dikkate almaları bakımından över. Öte yandan dilin kurucu rolünü idealize etmek de aynı ölçüde tehlikelidir. Nitekim dil, Habermas'ın *Sosyal Bilimlerin Mantığı*'nda dile getirdiği üzere, tahakkümün ve toplumsal baskının aracına dönüşebilen bir karaktere de sahiptir. Bu nokta Habermas'ın düşüncesinde eleştirel toplum kuramına atfedilen misyonu şöyle özetleyebiliriz: "Eleştirel bir toplum kuramı, hem iletişimin aktüel olarak içerisinde ortaya çıktığı çarpıtılmış koşullara rağmen ortak bir uzlaşma hangi anlamda varılabileceğini ve bu uzlaşımın işlevsel kılınabileceğini; hem de bu çarpıtılmış koşulların, gerçekleşmesi daima ertelenen bir uzlaşım adına, hangi şekilde açıklanabilir ve eleştirilebilir olduğunu göstermek zorundadır." [Thompson, a.g.m., s. 117]. Thompson'a göre, *Bilgi ve İnsani İlgiler/Çıkarlar* adlı eserinde "İnsanın özerklik ve sorumluluğa olan ilgisi tümüyle hayal ürünü değildir, çünkü bu ilgi, *a priori* kavranabilir. Bizi doğanın üzerinde yükselten yegane şey, doğasını bilebildiğimiz dildir." diye yazan Habermas'ın, dil üzerine yoğunlaşan olgunluk dönemi çalışmalarını tam da bu varsayımı temellendirme teşebbüsü olarak okumak mümkündür. [Thompson, a.g.m., s. 118].

²⁷⁹ Helga Gripp, a.g.e., s. 37.

bir söz edimini anladığımızda ya da onu cevapladığımızda, *daima zorunlu olarak* doğrudan ya da irade dışı bir şekilde belirli önkoşulları yerine getirdiğimizi fark ederiz. İşte bu önkoşullar, Apel'in "anlaşmanın olanaklılığının normatif koşulları" adını verdiği şeydir. Söz konusu koşullar, Apel'in düşüncesinde bir yandan *daima* ve *zorunlu* olması anlamında *transcendental* bir karaktere, diğer yandan da normatif bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda Apel'e göre, uzlaşım sal söz edimlerinin genel koşullarını belirleyebilmek için, olgu durumlarının gözlenmesi perspektifini bırakmak ve "daima zorunlu olarak kendimizde ve başkalarında anlaşmanın olanaklılığının normatif koşulları olarak varsaymak zorunda olduğumuz ve bu anlamda daima zorunlu olarak kabul ettiğimiz şeyi düşünmek durumundayız."²⁸⁰ Habermas'ın burada devraldığı düşünce, bir söz ediminde bulunduğumuzda belirli türden önkoşulları yerine getirmekten kaçınamayacağımızdır. Peki, bu önkoşullar nelerdir?

İletişim eyleminde bulunan kimse, herhangi bir konuşma edimini gerçekleştirdiğinde evrensel geçerlilik iddialarında bulunmak ve bu geçerlilik iddialarının yerine getirilebileceğini [Einlösbarkeit] varsaymak zorundadır. Şayet bir kimse herhangi bir anlaşma sürecine katılmak isterse, şu evrensel geçerlilik iddialarında bulunmaktan başka türlü davranamaz:

- bir şey(ler)i anlaşılır bir şekilde *ifade etmek*, (karşılıklı anlama)
- bir şey(ler)i* anlaşılır bir şekilde aktarmak, (paylaşılan bilgi)
- dolayısıyla bir şey(ler)i *bir kimse için* anlaşılır kılmak (karşılıklı güven)
- ve bir başka kimse ile karşılıklı olarak anlaşmaya varmak. (karşılıklı bir ortak onay)²⁸¹

Bir konuşma ediminde, tarafların birbirlerinin anlayabileceği ifadeleri kullanması, bu ifadelerin bir bilgi içeriğine tekabül etmesi, konuşmanın taraflarının birbirine güvenmesi ve ifade edilen üzerinde ortak onaya ulaşılması anlaşmaya varmanın zorunlu ve evrensel unsurlarıdır.

²⁸⁰ Habermas, VuE, a.g.m., ss. 353-354. Bu kısım için bkz. K. Otto Apel, "Sprechakttheorie und transzendental Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976 und 1982, ss.10-173. Habermas buradaki "daima" ve "zorunlu bir şekilde" ifadelerine dikkat çekmektedir. Bu ifadeler, Habermas'a göre, bizim bir söz ediminde bulunduğumuz ya da bir söz edimini anladığımız veyahut da ona cevap verdiğimiz zaman konuşmacı olarak tabi olduğumuz transcendental zorunluluğa gönderimde bulunur. Kısaca, Apel'in "anlaşmanın olanaklılığının normatif koşulları" ifadesiyle söylemeye çalıştığı şey, bir söz edimini gerçekleştirdiğimizde ya da sonrasında, istem dışı bir şekilde belirli önkoşulları yerine getirdiğimizi fark edebiliriz. [Habermas, VuE, a.g.m.,ss. 353-354].

²⁸¹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 354.

“Konuşmacı ve dinleyicinin birbirini anlayabilmesi için, konuşmacı, *anlaşılır* bir ifade seçmek zorundadır; konuşmacı, dinleyicinin konuşmacının *bilgisini paylaşabilmesi* için *doğru* (wahr) bir önermesel içeriği bildirme amacına sahip olmak zorundadır; konuşmacı, dinleyicinin konuşmacının ifadesine *inanabilmesi* (ona güven duyabilmesi) için amaçlarını *samimi/içten* (wahrhaftig) bir şekilde ifade etmeyi istemek zorundadır; konuşmacı, dinleyicinin öne sürülen ifadeyi kabul edebilmesi için, nihai olarak, elde bulunan normlara ve değerlere göre *doğru* (richtig) bir ifade seçmek zorundadır, böylece her ikisi de, konuşmacı ve dinleyici, kabul görmüş normatif bir arka plana dayanarak söz konusu ifadede *birbirleriyle uzlaşma* (Übereinstimmung) varabilirler. Bundan başka, iletişimsel eylem, yalnızca bütün katılımcılar karşılıklı olarak ortaya çıkan geçerlilik iddialarının doğruluğunu varsaydığı sürece bozulmaksızın devam edebilir.”²⁸²

Habermas’a göre, anlaşmanın amacı, karşılıklı anlama, paylaşılan bilgi, karşılıklı güven ve birbiriyle uzlaşma varmanın öznelarası ortaklığında, karşılıklı rıza ya da ortak onayı tesis etmektir. Bir konuda karşılıklı rıza gösterme ya da ortak onaya ulaşma, “anlaşılabilirlik” (Verständlichkeit), “önermesel-doğruluk” (Wahrheit), samimiyet/içtenlik (Wahrhaftigkeit) ve normatif-doğruluk (Richtigkeit)’tan meydana gelen dört geçerlilik iddiasının tanınmasıyla tesis edilebilir. Habermas’a göre Almanca’daki çok anlamlılığın istinaden anlaşma (Verständigung) kavramı, dar anlamda iki öznenin bir dilsel ifadeyi özdeş (identisch) bir şekilde anlamalarına gönderinde bulunurken, en geniş anlamıyla da iki öznenin, ortaklaşa tanınan/kabul edilen normatif bir arkaplana dayanarak bir ifadenin normatif doğruluğu (Richtigkeit) konusunda uzlaşma varmalarından meydana gelir. Ancak iletişim sürecinde, bir konuda herkesin rızasını almak ya da ortak onaya ulaşmak, her zaman problemli bir konu olmuştur.²⁸³ Dolayısıyla anlaşmaya varma süreci, karşılıklı rızayı/ortak onayı gerçekleştirme dinamik perspektifinden ele alınmak durumundadır. “Anlaşma, ortaklaşa tanınan geçerlilik iddialarının önceden varsayılan temeli üzerinde bir karşılıklı rıza ya da onayın gerçekleşmesi sürecidir.”²⁸⁴ İşte bu arkaplan uzlaşımı sarsıldığında ya da en azından geçerlilik iddialarından bir tanesinin yerine getirilmesi, yani gerçekleştirilmesi askıya alındığında iletişim eylemi daha fazla sürdürülemez hale gelir. Böyle bir durumda, stratejik eyleme yönelmek ya da iletişimi tümünden sonlandırmak birer alternatif olarak karşımıza çıksa da, sorunlu bulunan geçerlilik iddialarını söylem (Diskurs) çerçevesinde test etmek amacıyla anlaşma yönelimli eylemi argümana dayalı

²⁸² Habermas, VuE, a.g.m., ss. 354-355. Burada, farklı dillerde neredeyse aynı anlama gelecek şekilde kullanılan bazı kavramları birbirinden kesin bir şekilde ayırt etmek gerekmektedir. Habermas’ın “Verständigung” kavramı yerine *anlaşma* ya da *anlaşmaya varma*; “Einverständnis” kavramının yerine *karşılıklı rıza* ya da *ortak onay*; “Übereinstimmen” kavramının yerine de *uzlaşım* kullanılacaktır.

²⁸³ Habermas, VuE, a.g.m., s. 355.

²⁸⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 355.

konuşma (Rede) düzleminde yeniden inşa etmek gibi temel bir olasılık da vardır.²⁸⁵

Arkaplan uzlaşımı, yani karşılıklı öne sürülen geçerlilik iddialarının ortak bir şekilde tanınması (Anerkennung) şu anlama gelmektedir: (1) Konuşmacı ve dinleyici, anlaşma yönelimli bir eylem anlamında bir iletişimi gerçekleştirilmesi gerektiğinde, söz edilen geçerlilik iddialarını öne sürmek zorunda olduklarını zımni olarak bilirler. (2) Konuşmacı ve dinleyici, iletişimin önkoşullarını gerçekten gerçekleştirdiklerini, yani öne sürdükleri geçerlilik iddialarının meşru olduğunu karşılıklı olarak kabul eder. (3) Bu, her defasında öne sürülen geçerlilik iddialarının ya (ifade edilmiş cümlelerin anlaşılabilirliği söz konusu olduğunda) zaten halihazırda gerçekleştiğini ya da (önermesel doğruluk, samimiyet/içtenlik ve normatif doğruluk söz konusu olduğunda) gerçekleştirilebilir olduğuna duyulan ortak inanca gönderimde bulunur; çünkü cümleler, önermeler, ifade edilen amaçlar ve önermeler, uygun yeterlilik-koşullarını karşılar.

Habermas’a göre, ehil bir konuşmacı, yalnızca dilbilgisel cümleler üretme ve bunları anlama kapasitesine değil, aynı zamanda iletişim tarzı ve dış dünyayla bağlantı kurma ve onu anlama kapasitesine sahiptir. Evrensel pragmatik, her olanaklı konuşma durumunda ortaya çıkan, dilsel ifadelerin/öne sürümlerin spesifik türlerinin icrasında üretilen, dilsel açıdan ehil bir konuşmacının ifadelerini pragmatik bir şekilde konumlandırmaya hizmet eden, genel yapıların sistematik bir rekonstrüksiyonunu üstlenir.²⁸⁶

O halde, yukarıda tanımlanan evrensel pragmatik nesne/konu alanının sınırları nasıl çizilebilir? Habermas evrensel pragmatik programını açıklamaya, felsefe yapma tarzının bir ürünü olarak, diğer yaklaşım tarzlarının dile gösterdikleri ilginin sınırlılıklarını göstererek başlar.

Carnap’a kadar geri götürülebilen ve öncelikle dilsel yapının sentaktik ve semantik özelliklerine yönelen dilin mantıksal analizi yaklaşımı ya da yapısalcı dilbilim, dilin pragmatik özelliklerini, başka bir ifadeyle kullanım boyutunu dışta

²⁸⁵ Habermas, VuE, a.g.m., ss. 355-356. “Evrensel pragmatik nedir?” adlı metninde Habermas, söylemi olduğu gibi stratejik eylemi de bir kenara bırakarak “uzlaşım (konsensuelle) söz edimlerini” ele alır. Çünkü evrensel pragmatik programının temel kabulleri en açık şekilde bu teoriye atıfla temellendirilebilir. Söylem, Habermas’ın perspektifinde gündelik yaşam bağlamından soyutlanan bir iletişim alanının sınırlarını belirler. Bu alan, geçerlilik iddialarının askıya alındığı ve argümantasyona dayalı bir testten geçirildiği bir düzlemdir.

²⁸⁶ McCarthy, a.g.e., s. 276.

brakarak büyük bir soyutlama hatasına düşmektedir. Dilin pragmatik boyutunun ihmal edilmesine karşın Habermas, yalnızca dilin (Sprache) değil, aynı zamanda konuşmanın (Rede) formel (dilbilimsel) bir analize imkan tanıdığı iddiasında bulunur:

Yalnızca dilin (Sprache) değil, fakat aynı zamanda konuşmanın (Rede) da, yani cümlelerin ifadelerde/öne sürümelerde kullanımının da formel bir analize açık/elverişli olduğu tezini savunmak istiyorum. Dilin (cümlelerin) temel/elementer unsurlarının olduğu gibi, konuşmanın (ifadelerin/önesürümlerin) temel/elementer unsurları da rekonstrüktif bir bilimin yöntemsel tavrında analiz edilebilir.²⁸⁷

Thomas McCarthy aynı durumu şöyle ifade eder:

Habermas'ın evrensel pragmatik konsepsiyonu, yalnızca *cümlelerin* fonetik, sentaktik ve semantik özellikleri değil, aynı zamanda *ifadelerin/önesürümlerin* belirli pragmatik özelliklerinin de –yani yalnızca dil değil fakat konuşmanın da; yalnızca dil-kapasitesi/yetisi değil fakat ‘iletişim kapasitesinin/yetisinin’ de– evrenselci bir çerçevede rasyonel bir rekonstrüksiyona imkan tanıdığı argümanına dayanır.²⁸⁸

Konuşmanın evrensel geçerlilik temelini yeniden inşa edilmesine gönderimde bulunan bu evrensel pragmatik programı için en elverişli dayanak noktası, Habermas’a göre, Austin ve Searle tarafından öne sürülen ve geliştirilen söz edimleri kuramında bulunur.

Habermas’a göre mantık, dilbilim ve analitik dil felsefesi yaklaşımları, dilin kullanımına dair süreçlerin formel açıdan ele alınması konusunda hemfikirdir. Evrensel pragmatik yaklaşımı açısından yapılacak bir değerlendirme, söz konusu bu yaklaşımların zayıf yönlerini kolayca görmemizi olanaklı kılar. Habermas bu zayıf yönleri şöyle özetlemektedir: Bu yaklaşımlar, (1) yeterince radikal genellemelere ulaşmakla ilgilenmezler, başka bir ifadeyle, semantik ve pragmatik önkoşullara dair dilbilimsel araştırmalar, rastlantısal bağlamın ötesinde genel ve koşulsuz/kaçınılmaz olana doğru ilerlemez. (2) Kendilerini, pragmatik ilişkileri kavramak bakımından yetersiz olan, mantık ve dilbilgisinin araçlarıyla sınırlama hatasına düşerler. (3) Yeterince analiz edilmemiş kavramların formelleştirilmesine takılıp kalırken, (4) nihayetinde tekil, araçsal eylemde bulunan fail modelini temele aldığı için özdeş anlamların anlaşılmasındaki ya da geçerlilik iddialarının öznelarası tanınmasındaki ortak özgün momentin uygun bir yeniden yapılandırılmasını gerçekleştiremez. Bununla birlikte söz edimleri kuramı Habermas’a göre bu güçlüklerden muafır.

Şimdiye kadar yalnızca dilin (Sprache) değil aynı zamanda konuşmanın (Rede) da formel analizinin mümkün olduğu dile getiren Habermas tarafından “formel analiz”den temel/standart yüklemeler mantığı ya da belirli bir mantık çerçevesini

²⁸⁷ Habermas, VuE, a.g.m., s. 359.

²⁸⁸ McCarthy, a.g.e., s. 274.

kastetmez. Bu analiz, genel olarak, bizim kavramların, kriterlerin, kuralların ve şemaların rasyonel yeniden inşasında takındığımız rekonstrüktif yöntemsel tavra atıfla karakterize olur. Elbette ki empirik-analitik bilimler için de, örneğin temel kavramsal çerçevelerin açıklanmasında, öncelikle gündelik konuşma dilinde formüle edilmiş kabullerin şekillendirilmesinde, müstakil hipotezler arasındaki sonuç ilişkilerinin açıklanmasında, ölçüm sonuçlarının anlamlandırılmasında vs. rekonstrüktif yöntemin önemli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte rekonstrüktif yöntem, gözlemlenebilir şeyler ve olaylar alanı üzerine nomolojik hipotezler geliştiren bilimler için değil, daha çok *teori-öncesi bilgiyi sistematik bir şekilde yeniden inşa eden* bilimler için karakteristik bir nitelik arz eder.²⁸⁹

Habermas bu noktayı açıklığa kavuşturmak için bir dizi ayrıma gider. (A)Duyu deneyimi ya da *gözlem* ve iletişim deneyimi ya da *anlama* (Verstehen) arasındaki ayırmadan hareket eden Habermas’a göre, “Gözlem algılanabilir şeyler ve olaylara (yani durumlara), anlama ise ifadelerin/önesürümlerin anlamına yönelir.”²⁹⁰ Gözlemci, her ne kadar deneyimlerin içerisinde objektiflik talep eden deneyimler olarak organize edildiği kategorik ağ daima daha çok birey tarafından (ya da bütün bireyler tarafından) paylaşıyorsa da, deneyimini tek başına gerçekleştirir. Buna karşın anlamı anlayan, yani yorumcu, olgusal olarak bir kitapla, bir belgeyle ya da bir sanat eseriyle ilişkide bulunduğu zaman bile, diğer bireylerle semboller aracılığıyla üretilmiş öznelarası bir ilişki temelinde iletişime katılan bir taraf olarak deneyimde bulunur.²⁹¹ Habermas, *gözlem* ve *anlama* arasında yapmış olduğu ayrım üzerinde algılanabilir gerçeklik ile bir sembolik yapının anlaşılabilir anlamı arasındaki düzlemsel farka atıfta bulunur. “Duyu deneyimi gerçeklik parçasıyla dolaysız ancak iletişim deneyimi dolaylı olarak ilişkilidir.”²⁹²

Burada Habermas üç farklı ilişkiye atıfta bulunmaktadır: (1) Deneyim edimleri ve onların nesneleri arasındaki epistemik ilişkiler. Bu bağlamda gözlem edimi gerçeklikle, anlama edimi ise *sembolik ifadeyle* ilişkilidir. (2) Bir gerçeklik boyutunun bir ifadede temsil edilmesi ile ilgili ilişkiler. Gözlem cümlesi bir gerçeklik parçasını temsil ettiği gibi bir anlamlandırma cümlesi de semantik içeriği temsil eder. (3) Amaçlı

²⁸⁹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 363.

²⁹⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 363.

²⁹¹ Habermas, VuE, a.g.m., ss.363-364.

²⁹² Habermas, VuE, a.g.m., s. 364.

edimlerin ifadeleri arasındaki ilişkiler. Bu bağlamda gözlem cümlesinin önermesel içeriğinde gözlemin ifade edilmesi gibi, anlamlandırma cümlesinin önermesel içeriğinde anlayış (Verständnis) ifade edilir. Sonuç olarak, duyu deneyimi gerçeklik parçasıyla dolaysız bir ilişkiye sahipken, iletişim deneyimi dolaylı bir ilişkiye sahiptir. Başka bir ifadeyle bu fark, yani algılanabilir olan ve sembolik olarak önceden yapılandırılmış gerçeklik arasındaki düzlemsel fark, gerçekliğe doğrudan erişim ile gerçeklik *üzerine* bir ifadenin anlaşılması aracılığıyla iletişimle dolayımlanmış erişim arasındaki farkı dile getirir.²⁹³

(B) İkinci aşamada Habermas “algılanabilir gerçeklik” versus “sembolik olarak önceden yapılandırılmış gerçeklik” ve “gözlem” versus “anlama” kavram çiftlerinin sırasıyla “betimleme” (Beschreiben) versus “açıklama” (Explikation) kavramlarının altında sınıflandırılabileceğini dile getirir. “Bir gözlemi anlatan bir cümle yardımıyla gerçekliğin gözlemlenmiş yönünü *betimleyebilirim*; sembolik bir yapının anlamının yorumlayan bir cümle yardımıyla, böyle bir ifadenin anlamını *açıklayabilirim*.”²⁹⁴ Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, eğer sembolik yapının anlamı belirsizse müstakil bir analitik adım olarak açıklamaya (Explikation) başvurulur. Bununla birlikte, kendisi yardımıyla gerçekliği betimlediğimiz cümleler söz konusu olduğunda belirsizlik farklı düzeylerde karşımıza çıktığı için, farklı açıklama türlerine ihtiyaç duyarız. Betimlenmiş olan fenomen *açıklanmaya muhtaç* olduğunda, gerçekliğin nasıl işlediği ve açıklanmaya muhtaç fenomenin nasıl meydana geldiğini anlaşılır kılan bir açıklama talep ederiz. Buna karşın *betimlemenin kendisi* anlaşılmaz ise, gözlemcinin ifadesiyle kastettiği şeyi ve aydınlatılmaya muhtaç sembolik ifadenin nasıl meydana geldiğini anlaşılır kılan bir açıklama talep ederiz. Birinci durumda, tatmin edici bir açıklama nedensel bir hipotez yardımıyla icra ettiğimiz bir açıklama formuna sahipken, ikinci durumda ise bir anlam açıklaması formuna sahip olacaktır.²⁹⁵ Böylece Habermas açıklanmanın, açıklanmaya muhtaç fenomenlerin açıklanmasından, ifadelerin anlamlarının açıklanmasına doğru yol aldığını söylemektedir.

(C) Habermas bir adım daha atarak anlam açıklamasının iki türünü birbirinden ayırt etmeyi dener. Habermas yüzey yapılarına yönelen ilk anlam açıklama türünü *içerik anlaması* olarak adlandırır:

²⁹³Habermas, VuE, a.g.m., ss.364-365.

²⁹⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 365.

²⁹⁵Habermas, VuE, a.g.m., ss.365-366.

Eğer yazılı olarak belirlenmiş bir cümle, bir eylem, bir jest, bir sanat eseri, bir araç-gereç, bir teori, bir kullanım nesnesi, tarihi bir doküman, vb.nin anlamı belirsizse, anlam açıklaması öncelikle sembolik yapının semantik içeriğine yönelir. Onun içeriğini anlamaya çalıştığımızda cümleyi yazmış, jestte bulunmuş, araç-gereci kullanmış, teoriyi uygulamış vs. olanın takındığı tavrın aynısını benimseriz; sık sık da yazar/fail/üretici tarafından kastedilen amaçların ötesine geçmek ve onun bilincinde olmadığı bu bağlamı göz önüne almak durumunda kalırız.²⁹⁶

Ancak tipik bir şekilde bu tür bağlantıların *içeriğini anlama*, anlaşılma yapının yüzey unsurları bir başka yapının yüzey unsurlarına bağlanır. Böylece dilsel ifade, aynı dilde başka kelimelerle ifade edilerek açık hale getirilebilir –her iki durumda da ehil konuşmacı sezgisel olarak bilincinde olunan anlam ilişkilerini kullanır. Bu anlam ilişkileri bir dilin lexikonlarının içerisinde ya da iki dilin lexikonlarında mevcuttur. Birinci durumda, yani içerik anlaşılmasıyla istenilene ulaşılamazsa yorumcu tavrını değiştirebilir ve söz konusu ifadelerin üretim yapılarına yönelebilir. Bu ikinci tür anlam açıklaması, anlamlı bir sembolik yapıyı oluşturan yazarın bu yapıyı üretirken dayandığı kurallara geri gidilmesidir. Alışılmış olan başka kelimelerle ifade etme ve tercümede yorumcu, içerik semantiğiyle ilgili anlam ilişkilerini (örneğin bir dilin farklı sözcükleri arasındaki), bir dilin ehil konuşmacıları ile paylaşılmış olan bilgiyi yalnızca kullanır. Buna karşın ikinci tavrda, konuşmacının sezgisel bilgisini yalnızca kullanmak değil yeniden inşa etmek söz konusudur. Artık yüzeysel yapıların değil sembolik yapının kendilerine dayanılarak ortaya konduğu kuralları keşfetmektir mesele. Yukarıdaki örnek çerçevesinde düşünüldüğünde, bir dilin lexikonunun kendilerine dayanılarak üretildiği kurallardır, önemli olan.²⁹⁷ “Anlamanın nesnesi artık daha fazla sembolik bir ifadenin içeriği ya da belirli durumlarda belirli yazarlar tarafından onunla kastedilen şey değildir; dahası ehil bir konuşmacının kendi diline ilişkin sahip olduğu sezgisel *kural bilincidir*.”²⁹⁸

(D) Bu aşamada Habermas temelde yer alan sezgisel kural bilincinin anlaşılması meselesini açıklamak için Ryle tarafından yapılmış olan *know-how* ve *know-that* ayrımına başvurur. Ryle’ın ayrımı, ehil bir konuşmacının, bir şey üretmesi ya da belirli bir performansı gerçekleştirmesi olarak anlaşılacak uzmanlığı/teknik bilgisi/becerisi (*know-how*) ile bunu nasıl ürettiğinin veya gerçekleştirdiğinin açık bilgisi (*know-that*) arasındaki ayrıma tekabül eder. Habermas bu ayrımı kendi sorunsalına şöyle uyarlar:

²⁹⁶ Habermas, VuE, a.g.m., s. 366.

²⁹⁷ Habermas, VuE, a.g.m., s. 367.

²⁹⁸ Habermas, VuE, a.g.m., ss. 367-368.

Bizim durumumuzda, yazarın bir ifade ile kastettiği ve bir yorumcunun ondan içeriksel olarak anladığı şey, *birinci seviye* bir *know-that*’tir. Yazar ifadesini, söz konusu ifade bütünüyle kurallara uygun bir şekilde geliştirilmiş ve böylece anlaşılır bir ifade olduğu sürece, belirli kurallara ve belirli yapılara binaen üretmiştir. O, dilinin kural sistemine ve bağlama özgü kullanımına dair bilgi sahibidir; o, bu kural sisteminin, ilgili ifadeyi kullanmak için, daima yeterli olan teori öncesi bir bilgisine sahiptir. Bu zımni kural bilinci bir *know-how*’dır. Buna karşılık yorumcu, ehil konuşmacının bu zımni bilgisini yalnızca paylaşmak değil aynı zamanda anlamak isterse, zımni bir bilgi olarak *know-how*’ı *ikinci seviye* bir *know-that*’e taşımak zorundadır. Bu *rekonstrüktif anlamanın*, yani sembolik yapıların oluşturulmasının temelinde yer alan üretim yapılarının rasyonel yeniden yapılandırılması anlamında anlam açıklamasının görevidir.²⁹⁹

Daha önce anlam açıklamasının iki türünü, (a) aynı dilde başka türlü ifade etme ya da başka bir dile tercüme etme yoluyla bir yazarın ne kastettiğinin anlaşılmasına gönderimde bulunan içerik anlaması ile (b) sembolik bir yapının kendisi aracılığıyla üretildiği kuralların araştırıldığı ifadelerin üretim yapılarının anlaşılmasını birbirinden ayırt etmiştik. O halde, anlam açıklamasının birinci türü (içerik anlaması) birinci seviye *know-that*’e, ikinci türü (üretim yapılarının anlaşılması) ise ikinci seviye *know-that*’e karşılık gelmektedir. Yazarın anlaşılır bir ifadede bulunabilmek için sahip olduğu örtük kural bilinci de bu durumda *know-how* olmaktadır. Özetle Habermas’a göre rekonstrüktif yöntem, ehil bir konuşmacının pratik olarak sahip olunan teori-öncesi bilgisini (know-how) objektif ve açık bilgiye (know-that) taşıyan bir ‘formel analiz’dir.

Habermas’ın temel amacı, ehil bir konuşmacının sahip olduğu bu zımni/örtük kural bilincinin yeniden yapılandırılarak anlaşılması yoluyla türe özgü evrensel iletişim kapasitesini ifşa etmektir. Bu, konuşmanın (Rede) formel analizi ortaya konacak olan şeydir: teori öncesi evrensel bilginin açık bir bilgi haline gelmesi. Bu süreç, sistematik bir şekilde düzenlenmiş örnekler yardımıyla yürütülen bir inceleme/araştırma olması anlamında *maeutisch* bir süreçtir. Ona göre, Chomsky’nin en büyük başarısı belirli bir bağlamda da olsa evrensel temele işaret ediyor olmasındandır:

Dilbilgisi teorisinin (Grammatiktheorie)ödevi, genel hatlarıyla, bütün ehil konuşmacılarda ortak olan sezgisel kural bilincini yeniden yapılandırmaktır. Bu rekonstrüksiyon önerisi, potansiyel konuşmacılara en azından müstakil bir L dilinde, bu

²⁹⁹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 368. McCarthy, a.g.e., s. 276. McCarthy, rekonstrüktif bilimlerin bazı ayırt edici özellikleri olduğunu dile getirir. Her şeyden önce bu bilimlerin konu alanı, toplumsal dünyanın “sembolik olarak yapılandırılmış gerçeklik” alanına aittir. Bu bilimler, diğer bilimlere kıyasla, bu gerçeklik alanının derin yapılarını araştırıp, açıklamayı amaçlar. Rasyonel rekonstrüksiyon, anlamlı sembolik konfigürasyonlarının üretiminin temelinde yatan kural sistemini keşfetmeyi esas alır. Burada kastedilen, açık olmayan anlamsal yapıların başka kelimelerle ifade edilmesi ya da doğrudan tercüme edilmesi değildir; Habermas’ın perspektifinden rasyonel rekonstrüksiyonun anlamı, bir öznenin anlamlı ifadeler üretebilme yeteneğinin temelini oluşturan kuralların ve yapıların açık seçik bilgisinin ortaya konmasıdır.

dilde dilbilgisel açıdan geçerli olan belirli cümleler üretme ve anlama (aynı zamanda L ile ilgili doğru formüle edilmiş cümleleri dilbilgisel olmayanlardan ayırma) kapasitesi kazanma imkanı veren bir kural sistemini temsil eder.³⁰⁰

Chomsky dilbilimsel kapasiteye odaklanmıştır. O her ne kadar evrensel bir temele işaret ediyor olsa da monolojik bir kavramsallaştırma yolunu seçtiği, başka bir ifadeyle iletişim süreçlerini göz ardı ettiği için Habermas tarafından eleştirilir. O, monolojik bir kapasite olarak kavramsallaştırdığı linguistik kapasiteyi, tekil insan organizmasının türe özgü ekipmanı olarak ele alır. Habermas'a göre, konuşmacı dilbilimsel kural kapasitesi dışında iletişim kapasitesine de sahiptir. Diğer bir deyişle, konuşmacı yalnızca dilbilgisi kurallarına uygun cümleler üretmez, bu cümleleri başarılı söz edimleri içerisinde konumlandırma kapasitesine de sahiptir.³⁰¹

Habermas, daha önce de belirttiğimiz gibi, iletişim kapasitesi/yeteneği teorisine başlangıç noktası olarak Austin ve Searl tarafından geliştirilen söz edimleri teorisini alır.³⁰² Searl'ün yaptığı gibi Habermas da söz edimini dilsel iletişimin temel birimleri olarak kabul eder. Söz edimleri kuramı evrensel pragmatik programı açısından, konuşmanın (Rede) temel birimlerini (ifadelerin/önesürümlerin) linguistiğin dilin (Sprache) temel birimlerini (cümleler) ele aldığı tarzda, inceleme imkanı sunar. Rekonstrüktif dilsel analiz, ehlil bir konuşmacının dilbilgisine uygun cümleler kurabilmek ve onları kabul edilir bir şekilde ifade edebilmek için sahip olmak zorunda olduğu kuralları açık bir şekilde betimlemek ister. Bu görev, onun linguistikle ortak noktasıdır.³⁰³

Bu (linguistik), yetişkin her konuşmacının, içerisinde linguistik kural kapasitesinin (cümleler üretmek) ifade edildiği, rekonstrüksiyona açık örtük bir bilgiye sahip olduğunu varsayarken; söz edimi teorisi benzer bir iletişimsel kural kapasitesi postüle eder –yani cümlelerin *söz edimlerinde/konuşmalarda* kullanımını.³⁰⁴

Bundan başka, iletişim kapasitesinin –linguistik kapasitede olduğu gibi, evrensel bir çekirdeğe sahip olduğu kabul edilir. Bundan dolayı genel bir söz edimleri teorisi,

³⁰⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 370.

³⁰¹ Thompson, a.g.m., s. 119.

³⁰² Habermas'a göre, söz edimleri üzerine yapılan tartışmada, evrensel pragmatikğin temel kabullerinin dayanağını oluşturacak düşünceler ortaya çıkmıştır. Bir başlangıç noktası olarak seçilmiş olmasına karşın, ele aldığı perspektif ve kullandığı yöntem, Habermas'ın ifadesiyle, söz edimleri teorisinin klasik kavrayışını fazlasıyla aşan bir karaktere sahiptir. Austin ve Searl'ün yeterince radikal bir genelleştirmeye gitmediğini dile getiren Habermas, onların rastlantısal bağlamlar düzeyinden genel ve kaçınılmaz önkoşullara ilerlemediğini iddia eder. Buna karşın, evrensel pragmatik programı, yalnızca belirli söz edimlerini değil, genel söz edimlerinde bulunabilme kapasitesinin edimsel yönleriyle ilgilidir. [Thompson, a.g.m. s. 120].

³⁰³ Habermas, VuE, a.g.m., ss. 386-387.

³⁰⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 387.

ifadelerde cümlelerin başarılı bir kullanımı için gerekli koşulları yerine getirebilen yetişkin bir konuşmacının sahip olması gereken temel kural sistemini tam anlamıyla betimleyebilir.

Dil kullanımını kapasite (Kompetenz) teorisi açısından inceleme önerisi, kapasite ve edim (Performanz) kavramlarının bir revizyonunu da beraberinde getirir. Chomsky cümlelerin fonetik, sentaktik ve semantik unsurlarını linguistik dil-kapasitesinin bir rekonstrüksiyonu ve ifadelerin pragmatik unsurlarını da bir konuşma-performansı çerçevesinde araştırma önerisini anlamlı bulur. Habermas da linguistik ve evrensel pragmatik arasındaki sınırı belirlemek için cümleler ve ifadeler/önesürümler arasındaki mevcut ayrıma başvurulabileceği kanaatindedir. “Cümlelerin dilbilgisi kurallarına göre üretilmesi, aynı cümlelerin konuşma durumlarının genel alt yapısını oluşturan pragmatik kurallara göre kullanımından başka bir şeydir.”³⁰⁵ Dolayısıyla cümlelerin dilbilimsel analizi ile ifadelerin/öne sürümlerin pragmatik analizi arasındaki ayrım gözden kaçırılmamalıdır. Anlaşma yönelimli eylem sınırları içinde yer alan bir edimde bulunarak doğru formüle edilmiş bir cümle öne sürerken bir konuşmacı, cümle yapılarında tesis edilmiş bir şeyi gerçekleştirir. Bununla birlikte bu ayrım yine de yanlışlanmış olmaz. Bu ayrım (dilbilgisi kurallarına uygun bir cümle *üretimi* ve olanaklı bir anlaşma durumunda bu cümle *kullanımı* arasındaki ayrım) önemli ve gerekli olmakla birlikte, ehlil bir konuşmacının her iki durumda da yerine getirmek zorunda olduğu evrensel koşullar arasındaki fark çok büyük değildir.³⁰⁶

Konuşmacı, bir cümle ifade edebilmek/öne sürebilmek için *iletişimin genel önkoşullarını* yerine getirmek zorundadır. O, bizzatihi kullanılmış olan cümle ile halihazırda verili olan yapıya uygun bir şekilde bu önkoşulları yerine getirirse, aynı zamanda konuşmaya özgü spesifik önkoşulları yerine getirmeksizin cümle *kendisini* sağlıklı bir şekilde oluşturabilir.³⁰⁷

Habermas bu konuyu daha açık kılmak için gerçeklik ilişkileri (Realitätsbezüge) kavramına başvurur. Habermas’a göre, bir konuşma ediminde her defasında üç gerçeklik alanıyla bağlantı kurarız: dış dünya, iç dünya ve toplumsal gerçeklik alanı.

Bir cümle öne sürüldüğünde, söz konusu cümle algılanabilen şeyin dışsal gerçekliği ile ilişki içinde (b) bir konuşmacının amaçları diye ifade etmek istediği şeyin içsel gerçekliği ile ilişki içerisinde ve en nihayetinde (c) toplumsal ve kültürel olarak tanınan bir şeyin normatif gerçekliği ile ilişki içinde yer alır. Dolayısıyla öne sürülen cümle belirli geçerlilik iddiaları altında yer alır.

³⁰⁵ Habermas, VuE, a.g.m., s. 387.

³⁰⁶ Habermas, VuE, a.g.m., s. 388.

³⁰⁷ Habermas, VuE, a.g.m., s. 388.

Bu geçerlilik iddialarından ilki, dilin doğasına içkin yegane geçerlilik iddiası olan “anlaşılabilirlik”tir. Bu geçerlilik iddiası, ona göre, dilbilgisel bir adım olarak daima öncelikli olarak yerine getirilmesi gereken bir iddiadır.

Bir semboller zinciri, doğal bir dilin (örneğin bu dile “L” diyebiliriz), eğer bu dilbilgisel kural sistemine uygun bir şekilde (örneğin buna da “Gl” adını verebiliriz) formüle edilmişse, cümlesi sayılır. Bir cümlenin dilbilgisi kurallarına uygunluğu, (pragmatik açıdan) söz konusu cümlenin Gl’ye hakim bir konuşmacı tarafından ifade edildiğinde/öne sürüldüğünde *anlaşılar* (verständlich) olduğu anlamına gelir.³⁰⁸

Habermas’a göre, anlaşılabilirlik koşulu dışında daha önce de belirttiğimiz üzere, farklı üç geçerlilik iddiası daha vardır:

İletişime katılanlar tarafından bir cümlede ortaya konabilen “anlaşılabilirlik” (Verständlichkeit), dile içkin bir şekilde gerçekleştirilen/yerine getirilen yegane evrensel iddiadır. Buna karşın, önesürülen bir bildirimin/önermenin (Aussage) geçerliliği, bir deneyimi ya da bir olguyu anlatıp anlatmadığına; dile getirilen bir amacın geçerliliği, konuşmacının kastettiği amaçla örtüşüp örtüşmediğine ve yerine getirilen bir söz ediminin geçerliliği, bu eylemin tanınmış normatif bir arka plana karşılık gelip gelmediğine bağlıdır. Dilbilgisi kurallarına uygun bir *cümle* anlaşılabilirlik iddiasını yerine getirirken, başarılı bir *ifade/önesürüm* (Äußerung) diğer üç geçerlilik iddiasını karşılamalıdır: o, dünyadaki bir şeyi temsil ettiği ölçüde, katılımcılar/ilgililer tarafından doğru (wahr); konuşmacı tarafından kastedilen bir şeyi ifade ettiği ölçüde samimi/içten (wahrhaftig); ayrıca toplumsal olarak tanınmış beklentileri karşıladığı ölçüde de normatif açıdan doğru (richtig) sayılmak zorundadır.³⁰⁹

Habermas’a göre, bu geçerlilik iddialarıyla birlikte yerine getirilen/gerçekleştirilen üç pragmatik fonksiyonu da çıkarmak mümkündür. Önerme içeriğine sahip cümleleri, *bir deneyim ya da olgu durumunu betimlemek için*, amaç bildiren ifadeleri *konuşmacının amaçlarını ifade etmek için* ve edimsel (performative) cümleleri de *konuşmacı ve dinleyici arasında öznelerarası bir ilişki tesis etmek için* kullanırız.

Dilbilgisi kurallarına uygun bir cümle üretmek için, ehil bir konuşmacının yalnızca anlaşılabilirlik iddiasını yerine getirmesi gerekmektedir. Söz konusu konuşmacı uygun dilbilgisel kural sistemine hakim olmak zorundadır –buna dilbilimsel açıdan analiz edilebilir kural sistemi adını veriyoruz. Yalnızca pragmatik analize açık olan iletişim-kapasitesi ise başka bir şeydir. Habermas bununla anlaşmaya hazır bir konuşmacının doğru formüle edilmiş bir cümleyi gerçeklik-ilşkilerinin içerisinde konumlandırabilme kapasitesini kastetmektedir.³¹⁰ Buna istinaden bir konuşmacı, bir

³⁰⁸ Habermas, VuE, a.g.m., s. 389.

³⁰⁹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 389.

³¹⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 390.

deneyim ya da olgu durumunu, amaçlarını ve niyetlerini uygun bir şekilde yansıtan ve son olarak karşılıklı tanınmış normlara gönderimde bulunan bir ifade seçer.

Habermas da tıpkı analitik felsefenin ikinci kuşak filozoflarının “dil kullanım bağlamı”na belirleyici bir fonksiyon atfetmektedir.³¹¹ Ancak Habermas evrensel pragmatik adını verdiği yaklaşımın ayrıcı noktasını şöyle ifade eder: Evrensel pragmatik dilsel ifadelerin anlamını, tipik ya da rastlantısal kullanım durumları tarafından belirlenen bir şey olarak kabul etmez; dilsel ifadelerin anlamını belirleyen şey konuşma durumlarının *bir bütün olarak formel özellikleridir*.³¹² Konuşmanın formel özellikleriyle kastedilen kuşkusuz geçerlilik iddialarıdır.

“Konuşmanın elementer birimi [Einheit] söz edimiyken, dilin elementer birimi cümledir.”³¹³ Dilbilgisel olarak doğru formüle edilmiş bir cümle anlaşılabilirlik iddiası için yeterlidir. İletişimsel açıdan başarılı bir söz edimi ise anlaşılabilirlik geçerlilik iddiasının ötesine geçmeyi gerektirir. İletişime katılan her şeyden önce anlamaya hazır olmak ve her durumda doğruluk, samimiyet/içtenlik ve normatif doğruluk iddialarından bulunmak ve bunların karşılıklı olarak yerine getirildiğini varsaymak zorundadır.³¹⁴ Dolayısıyla cümleler dilbilimsel, söz edimleri ise pragmatik analizin nesneleridir.

³¹¹20. yüzyıla damgasını vuran felsefe akımlarından birisi olan “analitik felsefe”, “dilsel analiz/çözümleme” etkinliğini yöntem olarak benimsemeleri dolayısıyla felsefe tarihinde ortak bir paradigma içerisinde anılan bir grup filozof ve bu filozofların öne sürdüğü düşünceler toplamına gönderimde bulunur. Bu filozoflar ve düşünceleri her ne kadar ortak bir paradigma içerisine yerleştiriliyorsa da, bir gelenek ya da bir felsefe akımı olarak analitik felsefe, kendi içerisinde bir akımlar, teoriler ve uygulamalar çeşitliliği ihtiva eder. Bütün bu çeşitliliğin gerisindeki ortak temel ise, Rossi’nin de ifade ettiği üzere, “tek tek her durumda felsefi problemleri dil açısından ele almak ve bu problemlere dil analizi yaparak bir çözüm aramaktır.” Jean-Gérard ROSSI, *Analitik Felsefe*, Çev. Atakan ALTINÖRS, Paradigma Yay., İstanbul, Eylül 2001, s. 1. Akımlar, teoriler ve uygulamalar çeşitliliğini ihtiva eden analitik felsefe dil ile girilen ilişkinin ya da dile gösterilen ilginin türlerine (sentaktik, pragmatik ve semantik) göre bir sınıflamaya tabi tutulabilir. Rossi’nin kavramsallaştırmasıyla kendi gelişimi içinde analitik uygulamanın üç büyük biçimi, analitik filozofların üç kuşağına karşılık gelen üç evre şöyle ifade edilebilir: “Gündelik dildeki sözcelerin [énoncé] formel bir dil içinde yeniden formüle edilmesi biçiminde iyileştirici bir amaçla dilin mantıksal çözümlemesine öncelik veren ve galebe çalan bir mantıkçılığı temsil eden bir çağdaş filozoflar kuşağının; dilin içinde kullanıldığı durumların, bağlamların ve koşulların açıklanmasına bel bağlayan ve mantıkçılığın reddiyle ayrıcı özelliğini kazanan bir filozoflar kuşağının; standart mantığın çerçevesinden dışarıya taşan mantık sistemlerinin kuruluşundan yararlanan ve sofistike teorik modelleri sık sık ince ayrımlara ve hatta gündelik dilin belirsizliklerine uyumlu kılmaya çalışan bir filozoflar kuşağının ardışık olarak ortaya çıktığı görülebilmektedir. Aşırı şematize ederek denebilir ki, birinci kuşak filozoflar dilin özellikle sentaktik görünümüyle, ikinci kuşak pragmatik görünümüyle ve üçüncü kuşak ise semantik görünümüyle ilgilendi. Hatta denebilir ki, birinci kuşak filozoflar doğal dilleri kurban etme pahasına mantığı; ikinci kuşak mantığı sırt çevirme pahasına gündelik dile önem verdi; üçüncü kuşak ise (mantığın teklifiğini parçalamak pahasına) doğal dillerin mantıksal bir formelleştirmesine teşebbüs eder.” [Rossi, a.g.e., ss. 3-4].

³¹² Habermas, VuE, a.g.m., s. 393.

³¹³ Habermas, VuE, a.g.m., s. 393.

³¹⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 393.

Habermas'a göre evrensel pragmatikğin iddiası, cümleleri gerçeklik ilişkileri içerisinde kullanan ve bu sayede üç pragmatik işlevi yerine getiren[temsil etme (Darstellung), kendini temsil etme (Selbstdarstellung) ve öznelarası ilişkilerin üretimi (Herstellung interpersonal Beziehungen)] ehil bir konuşmacının bu kapasitesini yeniden yapılandırmaktır.³¹⁵

Habermas elbette ifadelerin/önesürümlerin öznelarası ilişkilerin tesis edilmesinde üstlendiği pragmatik işlevi, iletişimsel eylem kuramı için merkezi kategori olarak ele alır. O tam da bu nedenle söz edimleri kuramına yönelir. Bu nedenle söz edimleri kuramının temel ilkesi, dilsel ifadelerin edimsel statüsün açıklanması, aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

Austin anlamı, söz edimlerinin edimsözel (illokutive) gücü olarak ele alır ve inceler. Ona göre, birine söz verme, bir iddia veya ikaz ifadesi kullanmak aynı zamanda bir eylem gerçekleştirmektir. Özetle, bir söz ediminde bulunmak, yani konuşmak aynı zamanda bir eylemde bulunmaktır. Oysa Habermas söz edimlerinin can alıcı noktasını, biz söz ediminde bulunmanın aynı zamanda bir eylemde bulunmak olduğunu noktasında aramaz, daha çok söz edimlerinin *üretici gücü* dediği şeye ithaf eder.³¹⁶ Ona göre, söz edimlerinin üretici gücü, bir söz ediminin başarılı ya da başarısız olabilmesine bağlıdır.

Konuşmacı ve dinleyici arasında bir ilişki –ve aslında konuşmacı tarafından amaçlanan bir ilişki meydana geldiğinde ve dinleyici, konuşmacı tarafından öne sürülen içeriği onun kullandığı anlamda –örneğin söz verme, iddia etme, öneride bulunma vs. anlayabildiği ve kabul edebildiği takdirde bir söz ediminin başarılı olduğunu söyleyebiliriz. O halde üretici güç, konuşmacının bir söz ediminde bulunurken dinleyiciyi öznelarası bir ilişki kurabileceği tarzda etkilemesinden meydana gelir. Bu durumda yalnızca söz edimleri için değil her türlü etkileşimin öznelarası bir ilişki meydana getirdiği iddia edilebilir. İletişim eylemleri, aynı oranda dilsel bir form alsın ya da almasın, bir eylem normları ve değerler bağlamı ile ilişkilidir. Alışkanlıkların, rollerin, sosyo-kültürel açıdan işleyen yaşam formlarının –kısaca geleneklerin (Konventionen) normatif arkaplanı olmaksızın, tek bir eylem bile anlamlı olamazdı. Bütün iletişim eylemleri, normatif olarak belirlenmiş/karara bağlanmış toplumsal eylem beklentilerini ve gelenekleri yerine getirir/gerçekleştirir ya da zedeler. Eylemde bulunarak bir geleneği yerine getirmek/gerçekleştirmek, konuşma ve eyleme yeteneği olan bir öznenin en azından başka bir özne ile öznelarası bir ilişki kurması demektir.³¹⁷

Söz edimlerinin üretici gücü, öznelarası bir ilişkiyi tesis etme gücüne gönderimde bulunur. Habermas söz edimlerinin standart formu için üç temel örneği ele alır:

³¹⁵ Habermas, VuE, a.g.m., s. 394.

³¹⁶ Habermas, VuE, a.g.m., s. 397.

³¹⁷ Habermas, VuE, a.g.m., ss.397-398.

“Ich.... dir, dass.....”

Verb Satz
Fiil Cümle

z.B. “Ich verspreche dir (hiermit), dass ich morgen kommen werde.”
(Sana –burada– yarın geleceğime söz veriyorum.)

“Es ist (bzw. wird).....”

Verb Satz
Fiil Cümle

z.B. “Es wird gebeten, das Rauchen einzustellen.”
(Sigara içmeyi bırakman rica olunur.)

“Ich..... dich....., dass.....”

Hilfsverb Verb Satz
Yard. Fiil Fiil Cümle

z.B. “Ich kann dir versichern, dass ich es nicht gewesen bin.”
(Sana –onun– ben olmadığımı garanti edebilirim)³¹⁸

Söz edimlerinin temel formu, bir *edimsözel kısım* ve bir de *önermesel kısım*dan meydana gelir. Edimsözel kısım, edimsel bir cümle aracılığıyla kurulan bir edimsöz-ediminden meydana gelir. Söz konusu edimsözel kısım, bir önermesel içerik cümlesi aracılığıyla kurulan önermesel bir kısım ile tamamlanır. Önermesel kısımda, doğrudan bir bildirim formunda ya da dolaylı olarak önermesel bir içerikten söz edilmesi formunda olsun, bir konuşma eylemi aracılığıyla *dünya üzerine söylenebilen bir şeyleri* temsil ederiz. Habermas bu ikili yapının kısımlarının birbirlerinden bağımsız olarak değişebilir olduğunu görmenin büyük bir önem taşıdığını söyler. Bir önermesel içerik, ortaya çıktığı farklı türden söz edimleri karşısında sabit bir şekilde korunabilir.

Peter’nın pipo içtiğini iddia ediyorum.
Senden (Peter), pipo içmeni rica ediyorum.
Sana (Peter), pipo içip içmediğini soruyorum?
Seni (Peter), pipo içtiğin için uyarıyorum. Vb.³¹⁹

O, söz edimlerinin edimsözel ve önermesel kısımlarının birbirlerinden ayırt edilebilir olmasını konuşmanın ikili yapısının ayrıştırılabilmesi için gerekli olduğu kanaatindedir. Başka bir ifadeyle Habermas, amaçlarını/niyetlerini birbirlerine bildirmek isteyen konuşmacı ve dinleyicinin *eş-zamanlı olarak üzerinde anlaşmak zorunda oldukları iki iletişim düzlemi* arasındaki ayrımı göstermek ister.

Habermas konuşmacı ve dinleyicinin, (a) edimsöz edimleri aracılığıyla karşılıklı olarak anlaşmaya imkan veren bir ilişki kurdukları *öznelarasılık düzlemi* ile (b) *öznelarasılık düzleminde* ortaya çıkan iletişim ile üzerinde anlaşmaya varılan

³¹⁸ Habermas, VuE, a.g.m., s. 398.

³¹⁹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 406.

deneyimler ve olgular/durumlar (Sachverhalt) düzlemi arasında bir ayrıma gider. Konuşmacı ve dinleyici edimsözel edim aracılığıyla öznelarası bir ilişki tesis ederken, bu ilişki aracılığıyla deneyimler ve olaylarla/durumlarla ilgili olarak anlaşmaya varırlar. Her ifade dolayısıyla ilişki ve içerik yönünden analiz edilebilir; ilişki, söz edimlerinin edimsözel kısmına karşılık gelir gelirken, içerik, önermesel kısma tekabül eder.³²⁰Bu anlamda Habermas tarafından yapılan şu tespit hayati bir öne sahiptir: “Edimsözel edim önermesel içeriğin kullanım anlamını ve edim tümleci, belirlenmiş iletişim fonksiyonu altında ‘....bir şey olarak’ anlaşılan içeriği belirler.”³²¹

Her iki durumda da dinleyicinin bir şeye dair anlamaya ulaştığını söyleyebiliriz. Nitekim yüklemsel (prädikativ) anlama, dünya içerisinde varolan *bir şey(ler)* üzerine bir anlamaya götürürken; edimsözel anlama, bir dünya ilişkisini/bağlantısını ifade eden öznelarası bir ilişkinin kabulüne sevkeder. O, nihayetinde konuşmanın ikili yapısını dikkate alarak, bir konuşmanın taraflarının her iki düzlemde de eş zamanlı olarak iletişimde bulunma zorunluluğunun altını çizmektedir. Onun vurgusu özellikle edimsözel kısmın taşıdığı anlamın ihmal edilmiş olmasıdır. Kuramsal yaklaşımda konuşmanın ikili yapısının kurucu anlamı ihmal edilmektedir. Buna karşın evrensel pragmatikğin ödevi, konuşmanın ikili yapısının rasyonel temelini yeniden inşasıdır. Bu ödevin anlam ve geçerlilik problemleriyle olan bağlantısı ise çok daha önemli bir meseledir.

Söz edimleri kavrayışında *force* ve *meaning* arasında ayrım yapan Austin, *force*’u yalnızca önermesel içeriğe sahip cümlelerin edimsöz edimi için saklı tutarken, *meaning* kavramını önermesel kısma tahsis eder. Dolayısıyla Austin için anlam, söz ediminin önermesel kısmına aittir. Habermas işte bu noktada edimsözel kısmın taşıdığı pragmatik anlamın gözden kaçırıldığını iddia eder. Dolayısıyla bir söz ediminde bu iki anlam boyutu birlikte ele alınmak zorundadır. Edimsözel kısmı Austin’in yaptığı gibi yalnızca pragmatik bir operatör olarak kullanmak hatalıdır. Habermas’ın özellikle vurgulamak istediği nokta bu anlamda, bir cümlemin dilbilimsel açıdan taşıdığı anlam ile bu cümlemin özgün bir bağlamda bir ifade olarak kullanıldığı pragmatik anlam – sürekli birlikte karşımıza çıkan, ancak birbirinden farklı şeylerdir.

³²⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 406.

³²¹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 406. Habermas’a göre, bir nesnenin yüklemsel (prädikativ) anlamda “... bir şey olduğunu” örneğin “kırmızı”, “hafif”, “ideal” olduğunu söyleyebileceğimiz gibi, edimsözel edimle de bağlantısında bir önermesel içeriğin bir “emir” ya da örneğin “iddia” vs. olduğunu söyleyebiliriz. Bu hermeneutik açıdan, her iki kısmın da kendine özgü bir anlam taşıdığının ilanıdır.

Söz edimlerinin sahip olduğu ikili yapıyı açıkladıktan sonra Habermas, söz edimlerinin türlerini ele almaya geçer.

Tarafların yalnızca bir şeyler üzerine iletişimde bulunduğu iki iletişim düzlemine eş zamanlı olarak iştirak etmeleri halinde dilsel bir iletişimin meydana gelebildiğini gördük: öznelerarası bir ilişkinin kurdukları öznelerarasılık düzlemi ve iletişimin içeriğini oluşturan deneyimler ve olgular düzlemi.³²²

Buna istinaden bir konuşmada iki unsurun, ya daha çok kişilerarası ilişki boyutunun ya da daha çok önerme içeriği boyutunun önplana çıkartılabileceğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle dilimizi ya *etkileşimsel* ya da *bilişsel* bir şekilde kullanırız.

*Etkileşimsel dil kullanımı*nda, ifadelerin/önesürümlerin önerme içeriğinden yalnızca *bahsederken*, konuşmacı ve dinleyicinin örneğin uyarma, söz verme, talep etme olarak kurduğu ilişkiyi sorunsallaştırırız. *Bilişsel dil kullanımı*nda, buna karşıt bir şekilde, öznelerarası ilişkiyi yalnızca arada dile getirirken, dünya içerisinde verili (ya da meydana gelebilecek olan) bir şey üzerine bir önerme olarak ifadenin içeriğini sorunsallaştırırız.³²³

Habermas “Ich behaupte (Dir gegenüber), dass...” ifadesinin dilin bilişsel kullanımına bir örnek teşkil ettiğini dile getirir. Bu örnekte yine de öznelerarası ilişkiye değinilmektedir. “Ich berichte Dir, dass.../Ich erkläre Dir, dass...” gibi diğer formların da kısa olmakla birlikte dilbilgisel açıdan doğru ve kullanışlıdır, ancak öznelerarası ilişkiyi dikkate almazlar.³²⁴ Dolayısıyla içeriğin sorunsallaştırdığı bilişsel dil kullanımı belirli söz edimleri formunda karşımıza çıkmaktadır: önerme içeriğinin açıkça bildirim cümlesi formunu alabildiği *betimleyici* (konstativ) söz edimleri. Betimleyici söz edimlerinde bulunduğumuzda daima sözü edilen önerme içeriğinin *doğru* (wahr) olduğu iddiasında bulunuruz. O halde betimleyici söz edimleri “doğruluk” (Wahrheit) geçerlilik iddiasıyla bağlıdır. Buna karşın, öznelerarası ilişkinin tematik olarak önplana çıkarıldığı etkileşimsel dil kullanımı, söz edimlerinin dayandığı normatif arkaplanın geçerliliği ile ilgilidir. Burada söz edimleri *normatif doğruluk* (Richtigkeit) ya da *uygunluk* (Angemessenheit) geçerlilik iddiasında bulunan *düzenleyici* söz edimleridir.

Doğruluk (Wahrheit), o halde, konuşmanın formel yapılarındaki en çarpıcı, fakat yegane geçerlilik iddiası değildir. Öznelerarası bir ilişki tesis eden söz edimlerinin edimsözel gücü, karşılıklı olarak tanınan/kabul edilmiş eylem ya da değerlendirme normlarından gelir. Kurumların, üstlenilen rollerin, sosyo-kültürel yaşam formlarının, kısaca uzlaşımların (Konvention) arkaplanda oynadıkları normatif rol gerçekten de

³²² Habermas, VuE, a.g.m., s. 421.

³²³ Habermas, VuE, a.g.m., s. 421.

³²⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 421.

öznelararası bir ilişkinin tesisi için bir ölçüt görevi görür. Bu açıdan düzenleyici bir söz ediminde bulunduğumuzda, yaptığımız eylemin bu arka plana atıfla normatif açıdan doğru olduğunu iddia ederiz.³²⁵

Normatif doğruluk ya da uygunluk geçerlilik iddiası, Habermas’a göre, tıpkı doğruluk geçerlilik iddiasında olduğu gibi konuşmanın formel yapısının değişmez, evrensel bir parçasıdır. Her söz ediminde bu parça mevcut olmasına rağmen düzenleyici söz edimlerinde, örneğin emirlerde, uyarılarda, yasaklarda, reddetmelerde, söz vermelerde, anlaşmalarda, fesihlerde, özürlerde, tavsiyelerde, tavizlerde vs. kendisine dayanan normatif arkaplanın geçerliliği önplana çıkarılır ve vurgulanır. Buna istinaden de önermesel içeriğin gerçeklikle olan bağı geri plana itilir, örtük bir karakter taşır. Açık bir şekilde doğruluk geçerlilik iddiasında bulunan betimleyici söz edimlerinde ise, bu normatif doğruluk geçerlilik iddiası geri planda, örtük bir şekilde kalır.³²⁶

Özetle Austin’in yaklaşımında “betimleyici” (constative) ve “edimsel” (performative) şeklinde iki kategoride ele alınan söz edimleri, Habermas tarafından, “bilişsel” (kognitiv) ve “etkileşimsel” (interaktiv) ayrımına dönüştürülür. “*Bilişsel dil kullanımından betimleyici söz edimleri yardımıyla bir ifadenin/önesürümün önerme içeriğini, etkileşimsel dil kullanımında düzenleyici (regulativ) söz edimleri yardımıyla kurulmuş öznelararası ilişki türünü sorunsallaştırırız.*”³²⁷ Habermas’a göre, bu sorunsallaştırma, konuşmanın yapısında bulunan hangi geçerlilik iddiasını seçtiğimiz ve vurguladığımıza göre değişir. Daha önce de söylediğimiz gibi, bilişsel dil kullanımında doğruluk (Wahrheit), etkileşimsel dil kullanımında ise normatif arka plan geçerliliğini yani normatif doğruluğu (Richtigkeit) seçer ve vurgularız. Habermas’ın Austin’e yönelttiği eleştiri, onun geçerlilik iddiaları çeşitliliğini karşılayacak bir açıklama modeli geliştirememiş olmasındandır. Austin’in bakış açısı, örneğin bir ifadenin “anlaşılabilirlik” (Verständlichkeit) önkoşulunu yerine getirmek zorunda olduğunu hesaba katmadığı için sınırlıdır. Habermas, her söz ediminin her şeyden önce “anlaşılabilirlik” önkoşulunu yerine getirmek zorunda olduğunu ileri sürer.

Onun bir diğer katkısı, üçüncü bir kategori olarak “*anlatımsal*” (expressiv) söz edimlerini işe dahil etmesidir. Bu söz edimleri, ifadede/öne sürümde bulunan

³²⁵ Habermas, VuE, a.g.m., s. 422.

³²⁶ Habermas, VuE, a.g.m., ss.422-423.

³²⁷ Habermas, VuE, a.g.m., s. 423.

konuşmacının “samimiyet/içtenlik” (Wahrhaftigkeit) geçerlilik iddiasının önplana çıkarıldığı ve diğer iki geçerlilik iddiasının geri plana itilerek örtülü bir şekilde kaldığı söz edimleridir.

İletişim eylemi düzleminde bir önermenin doğruluğu ve öznelarası bir ilişkinin normatif doğruluğu (yani uygunluğu) gibi benzer bir şekilde vurgulanabilen şey, konuşmacının amaçlarını ifade ettiği *samimiyet/içtenlik* (Wahrhaftigkeit) iddiasıdır. Samimiyet/içtenlik dilsel bir şekilde tasvir edilen özneliğin şeffaflığını garanti altına alır. O, özellikle *anlatımsal dil* kullanımında vurgulanır/önplana çıkartılır.³²⁸

Habermas, bu söz edimi türü için “Sana özlem duyuyorum” ve “.....yı diliyorum” gibi örneklerin verilebileceğini ileri sürerken, örneğin ilk cümlemin “Burada senin karşında sana özlem duyuyor olduğumu dile getiriyorum” şeklindeki tam formülasyonunun *doğru* ancak *kullanışsız* olduğunun altını çizerek. Bu uzun formülasyon kullanışsızdır, çünkü anlatımsal söz edimleri, öznelarası ilişkiyi değil, bir öz-temsili fonksiyonunu, yani bireyin kendisini temsili önplana çıkarır. Anlatımsal bir söz ediminde bulunan ehil bir konuşmacı, ifadesinde/önesürümünde samimi/içten (wahrhaftig) olduğu geçerlilik iddiasında bulunur. Bu geçerlilik iddiası da, dinleyici tarafından doğrudan anlaşılmadığında, sorunsallaştırılabilir ve karşılıklı bir argümantasyon sürecinde test edilebilir. O, iletişim tarzlarına ilişkin değerlendirmesini aşağıdaki gibi şemalaştırır:

Tablo 4. İletişim Tarzları³²⁹

İletişim Tarzı	Söz edimleri	Konu	Konuyu Belirleyen Geçerlilik İddiaları
Bilişsel	Betimleyici	Önerme İçeriği	Doğruluk
Etkileşimsel	Düzenleyici	Öznelarası İlişki	Normatif Doğruluk/Uygunluk
Anlatımsal	Temsil Edici	Konuşmacının Amaçları/Niyetleri	Samimiyet/içtenlik

Sonuç olarak Habermas’ın söylemeye çalıştığı ehil bir konuşmacının temelde bu iletişim tarzlarından birisini seçme alternatifine sahip olduğudur. Ehil bir konuşmacı, her bir söz ediminde bir arada bulunmak zorunda olan 4 temel geçerlilik iddiasından (“anlaşılabilirlik”ın diğer geçerlilik iddiaları arasındaki ayırt edici yerini de göz önüne alarak) ya doğruluğu ya normatif doğruluğu veyahut da samimiliği/içtenliği seçerek önplana çıkarma ve tematize etme olanağına sahiptir.

³²⁸ Habermas, VuE, a.g.m., s. 426.

³²⁹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 427.

Onun analizinin odak noktası kuşkusuz öznelarası ilişkinin tesis edilmesi meselesidir. Öznelarası ilişkinin tesis edilmesi, Habermas’a göre, bir söz ediminin başarılı olmasına bağlıdır. Bir söz ediminin başarılı (Gelingen) olması, yalnızca dinleyicinin ifade edilen/öne sürülen cümlelerin anlamını anlamasına değil, aynı zamanda onu gerçek anlamda kabul etmesine de bağlıdır. Dolayısıyla konuşmacı, yalnızca anlaşılabilirlik koşullarını yerine getiren bir söz edimi değil, fakat “kabul edilebilir” (annehmbar) bir söz ediminde bulunmak zorundadır. Başka bir ifadeyle konuşmacı, samimi/içten bir şekilde *ciddi bir öneride* bulunmalıdır. Habermas’ın sözleriyle, “ ‘Ciddi bir öneri’ konuşmacının belirli bir taahhüdünü/angajmanını gerektirir.”³³⁰ Konuşmacı olarak, kabul edilebilir bir söz ediminde bulunduğumuzda belirli bir sorumluluk üstleniriz, yani bir taahhütte bulunuruz. O, söz edimlerinin edimsözel gücünü bu perspektiften ele alır: “Kabul edilebilir bir söz ediminin edimsözel gücü, dolayısıyla, dinleyiciyi konuşmacının söz edimlerine özgü sorumluluklarına/taahhütlerine güvenmek için harekete geçirebilmesinden meydana gelir.”³³¹ Habermas’a göre, edimsöz edimleriyle geçerlilik iddialarında bulunuruz ve bu iddiaların tanınmasını talep ederiz.³³² Öyle ki bu iddialar Habermas’a göre test edilmeye açık olduğu için rasyonel bir zemine sahiptir.

Bilişsel dil kullanımında konuşmacı, söz edimine için *temellendirme sorumluluğu/yükümlülüğü* üstlenir. Bilişsel söz edimlerinde, gerektiğinde konuşmacının önermenin doğru olduğuna dair *kesinlik* temin edeceği *deneyim kaynağı* ile ilişki kurma önerisi içerilir. Eğer bu dolaysız temellendirme o anda ortaya çıkan kuşkuyu gidermezse, öne sürülen problemli doğruluk iddiası kuramsal bir söylemin (Diskurs) konusu olabilir. Etkileşimsel dil kullanımında konuşmacı, söz edimine için *haklılandırma sorumluluğu/yükümlülüğü* üstlenir. Düzenleyici söz edimleri elbette yalnızca gerektiğinde konuşmacının, ona ifadesinin normatif açıdan doğru olduğu inancını veren *normatif bağlama* işaret etme önerisini ihtiva eder. Eğer bu dolaysız haklılandırma o anda ortaya çıkan kuşkuyu gideremezse pratik söylem düzlemine geçebiliriz. Bununla birlikte, doğrudan söz ediminin bağlı olduğu normatif doğruluk iddiası değil, *temelde yer alan normun* geçerlilik iddiası söylemsel sınamanın nesnesi olur. Nihayetinde konuşmacı anlatımsal dil kullanımında da söz edimine için bir sorumluluk üstlenir; yani, onu yönlendiren amacı tam olarak ifade ettiğini eyleminin sonuçlarında gösterme, *doğruluğunu gösterme sorumluluğu/yükümlülüğü*.³³³

Nihayetinde Habermas, bireylerin dört temel alanla, “dış doğa”, “toplum”, “iç doğa” ve “dil”in kendisi ile olan ilişkilerini dilsel iletişim yoluyla belirlediğini söylemektedir. Dış doğa, ehil bir öznenin algılayabildiği ve manipüle edebildiği bir

³³⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 429.

³³¹ Habermas, VuE, a.g.m., s. 432.

³³² Habermas, VuE, a.g.m., s. 432.

³³³ Habermas, VuE, a.g.m., s. 434.

gerçekliğe karşılık gelir. Burada söz konusu özne nesneleştirici bir tavra sahiptir.³³⁴ Toplum, sembolik olarak önceden yapılandırılmış ve nesneleştirici tavrın aksine iletişim eylemi üzerinden anlaşılabilir, cümlelerin, eylemlerin, kültürel değerlerin vs. alanıdır. İç doğa ise bir kimsenin yaşam deneyimlerini yansıtan bütün amaçlarına tekabül eder. Öte yandan dilin kendisi de Habermas'ın perspektifinden iletişim eyleminin ve ifadelerin gerçekleştirilebilmesinde yarı-transendental bir rol oynar. Bu bağlamda dil, konuşan ve eylemde bulunan bir özne için, kendine özgü bilinç öncesi bir karaktere sahiptir.³³⁵

O, burada öne sürdüğü modelin evrensel geçerlilik iddiaları üzerinde dilbilgisi kurallarına uygun cümlelerin, üç gerçeklik ilişkisi içerisine konumlandırıldığı bir iletişim modeli olduğunu savunur. Öyle ki, bu geçerlilik iddiaları yine üç temel işlevi yerine getirir: (1) Temsil/Tasvir etme (Darstellung), (2) öznelarası ilişkilerin oluşumu (Herstellung der interpersonalen Beziehung), (3) öz-temsil/kendini tasvir etme (Selbstdarstellung).³³⁶

Tablo 5. Evrensel Pragmatik Dil Modeli³³⁷

Gerçeklik Alanları	Gerçeklik İlişkilerinin Görünür Formu	Örtük Geçerlilik İddiaları	Genel Söz Edimlerinin Fonksiyonları
Dış Doğa	Objektiflik	Doğruluk	Olgu durumlarının tasviri
Toplum	Normatiflik	Normatif Doğruluk	Öznelarası ilişkinin kurulması
İç doğa	Öznellik	Samimiyet/İçtenlik	Öznel deneyimlerin ifade edilmesi
Dil	Öznelarasılık	Anlaşılabilirlik	---

Evrensel pragmatik programını detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra, artık Habermas'ın "ideal konuşma durumu" ile kastettiği şeyi açıklayabiliriz. Zira ideal bir konuşma durumu, ehil bir konuşmacının sahip olduğu evrensel pragmatikler üzerine inşa edilir. İdeal konuşma durumu, Habermas'ın iletişimin önündeki bütün bariyerlerin kaldırılmış olduğu öznelarası bir iletişim durumudur.³³⁸ O ideal bir konuşma durumunu iletişimin

³³⁴ Habermas, VuE, a.g.m., s. 437.

³³⁵ Habermas, VuE, a.g.m., s. 438.

³³⁶ Habermas, VuE, a.g.m., s. 438.

³³⁷ Habermas, VuE, a.g.m., s. 440.

³³⁸ Habermas, VuE, a.g.m., s. 118 vd.

kendi doğasından kaynaklanan bariyerlerin de ortadan kalktığı bir konuşma durumu olarak tanımlar. İletişimin kendi yapısı, bütün olanaklı katılımcılar için yalnızca ve yalnızca söz edimlerini seçme ve uygulama konusunda simetrik bir dağılımın varolduğu durumda hiçbir sınırlama üretmez.³³⁹

Simetri formları varsayımı, ideal konuşma durumunun genel çerçevesi yukarıda açıkladığımız dört grup söz edimi sınıflandırması aracılığıyla daha ileri düzeyde şöyle detaylandırılabilir: (1) Bir söylemin bütün potansiyel katılımcıları, iletişimsel söz edimlerini kullanmak için eşit şansa sahip olmak zorundadır. Böylece onlar, iddialar, karşı-iddialar, soru ve cevap aracılığıyla bir söylemi her zaman açabilirler ve sürdürebilirler. (2) Söylemin bütün katılımcıları yorumlar, iddialar, tavsiyeler, açıklamalar ve gerekçelendirmelerde bulunma (yani betimleyici söz edimlerini kullanma) ve onların geçerlilik iddialarını problematize etme, temellendirme ya da çürütme konusunda eşit şansa sahip olmak zorundadır. Böylece hiçbir görüş sorunsallaştırma ve eleştiri sürecinden mahrum kalmaz. (3) Söyleme yalnızca anlatımsal söz edimlerini kullanmak (yani tavırlarını, duygularını ve isteklerini dile getirmek gibi) için eşit şansa sahip konuşmacıların katılmasına izin verilir. Böylece bütün potansiyel katılımcılar için öteki katılımcılar karşısında şeffaf olma koşulları yaratılmış olur. (4) Söyleme yalnızca düzenleyici söz edimlerini (yani emir vermek, emre karşı gelmek, izin vermek ve yasaklamak gibi) eşit kullanma fırsat eşitliğine sahip konuşmacıların katılmasına izin verilir. Böylece tek taraflı eylem ve değerlendirme normlarından kaynaklanan ayrıcalıklar ortadan kaldırılmış olur.³⁴⁰

Thompson'a göre, Habermas tarafından burada resmedilen durum gerçekten de ideal bir durumdur, çünkü empirik konuşma durumları Habermas'ın çizdiği ideal konuşma durumu tablosundan gerçekten de çok farklıdır. Bununla birlikte o, ideal konuşma durumunu olanaklı bir konuşmanın yapısında halihazırda ihtiva edilen bir şey olarak görür. Öyle ki söz edimlerinin yerine getirilmesinde sanki bu türden bir ideal durumdaymışız gibi davranırız.³⁴¹ Maeve Cook'un değerlendirmesi, Habermas'ın Evrensel Pragmatik yaklaşımı gerçekten de güçlü bir idealleştirmenin (strong idealization) ürünüdür. Öyle ki bütün sistemin üzerine bina edildiği bu temelin

³³⁹ Thompson, a.g.m., s. 123.

³⁴⁰ Habermas, VuE, a.g.m., s. 177 vd., TkH 1, s. 47.

³⁴¹ Thompson, a.g.m., s. 124.

tartışmalı bir hale gelmesi, onun diğer düşüncelerinin de sarsılmasına neden olacaktır.³⁴²

Habermas ideal konuşma durumunun koşulları sağlandığında anlaşmaya varmanın mümkün olduğuna yönelik bir düşünceye dayanır. Nitekim bu koşullar sağlandığında iletişim sürecini belirleyecek olan artık daha fazla manipülasyon, çarpıtma, güç ve baskı vb. değil, “en iyi argümanın zorlamasız zorlaması” olacaktır. En iyi argüman konuşma sürecinde kendisini zorunlu olarak dayatacaktır.

2. BİLİNÇ FELSEFESİNDEN DİLİN PRAGMATİĞİNE GEÇİŞİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

2.1. RASYONALİTE VE EYLEM

Habermas’ın 1970’ten itibaren yöneldiği toplumbilimleri için dilbilimsel bir temel bulma girişimi, karşılıklı anlaşmaya varmanın toplumsal temellerine odaklanan bir iletişimsel eylem kuramına evrilir. Outhwaite’in da belirttiği üzere, bu karşılıklı anlaşma, bir sohbet/konuşma, politik bir tartışma ya da bir karar alma sürecinin sonunda gerçekleşebilir. Böyle bir iletişim eylemi kuramında, iletişimin analizi, - iletişim eyleminin diğer eylem türlerinden (araçsal ve stratejik) farkını ortaya koyan- daha geniş bir toplum kuramı bağlamına taşınır.³⁴³ Habermas’ın amacı, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nın “Sosyal Bilimlerde Anlamı Anlama Problemi” kısmında belirttiği üzere, iletişimsel rasyonalite ve bu rasyonalitenin toplumun rasyonelleşmesi meselesi ile ilişkisini göstermektir. Batı Marksizmi –Marx’tan Adorno’ya kadar– akli oldukça subjektivist bir tarzda, yani insani yaşam ve iletişim formlarının gelişen bir niteliğinden ziyade, bireysel ya da kolektif öznenin kapasitesi olarak ele alınır.³⁴⁴ Habermas’ın asıl meselesi, bu anlamda, kendisinden önce gelen söz konusu yaklaşımların aksine öznelerarasılığın tesisi olarak karşımıza çıkar.

³⁴² Bkz. Cook, a.g.e.

³⁴³ William Outhwaite (Ed.), *Habermas Readers*, Polity Press, 1996, ss. 115-116.

³⁴⁴ Outhwaite, a.g.e., s. 116.

Habermas toplumbilimleri alanında bu paradigma değişiminin (özne-merkezli anlayışların yerini öznelarasılık bağlamına bırakmasının), öncüleri olarak G. H. Mead ve E. Durkheim'ın isimlerini zikreder. Toplumun bir iletişim/etkileşim ağı olarak kavranması gerektiğini kendisine çıkış noktası olarak alan Mead, Habermas'ın ifadesiyle, davranışçı kuramların aksine “yalnızca çevresel uyaranlara tepki gösteren değil dahası birbirine tepki gösteren ve birbirleriyle ilişki kuran en azından iki organizmanın etkileşimlerini”³⁴⁵ model olarak alır. Ona göre, dilin toplumsal-kültürel yaşam-biçimi açısından kurucu bir işlevi vardır. Dolayısıyla “davranış” yalnızca gözlemlenebilir tepkiler olarak değil, sembolik ya da simgesel bir şey olarak ele alınmalıdır. Mead'ın toplumsal olana öznelarası etkileşimin tarafı olarak bireyden ulaşmaya çalıştığı yerde, “Durkheim ise, bireysele varmak için toplumsaldan hareket etmiş ve bireysel kimliğin, aslında kolektif kimlik olduğu önkabulüne (phylogenese) dayanmıştır.”³⁴⁶ Habermas'ın paradigma değişikliğinden kastı, bu iki düşünüre atıfla, özne-merkezli yaklaşımın tekelinin kırılması ve yerine öznelarası toplumsal iletişim/etkileşim alanına bir yer açılmış olmasıdır.

Bir önceki bölümde dilin öznelarasılığın tesisinde oynadığı kurucu işlevi ele aldık. Şimdi Habermas'ın toplumu kavrayış tarzı açısından da bu dilbilimsel analizlerinin nereye konumlandırıldığına bakmak durumundayız.

Öznelarasılığın tesisinin meselesinde Habermas “bir *dünya* içinde olmak” olgusunu kendisine çıkış noktası olarak alır. Bir ve aynı *dünya* içinde olduğunun kabulü, anlamın olanaklılık koşuludur. Zira bu kabul olmaksızın örneğin bir konuşmacının, tam olarak neden konuştuğunun diğerleri tarafından bilinmesinden de söz edilemez. Habermas'ın terminolojisinde üç dünya kavramı önplana çıkmaktadır: (1) Nesnel dünya, (2) toplumsal dünya ve son olarak (3) öznel dünya.³⁴⁷ Ona göre, özneler farklı eylemler aracılığıyla her defasında farklı dünya ilişkileri içine girerler. Habermas'ın ilk giriş bölümünde ve ilk ara-incelemede geliştirdiği iletişim eylemi kavramı, diğer eylem türleri ile farklılıklarının gösterilmesi aracılığıyla ortaya konur. Habermas dört tür eylemden söz eder. Bunlardan ilki olan “teleolojik eylem” bir amacın gerçekleştirilmesi için yapılan eylemdir, başka bir ifadeyle bir telosa göre

³⁴⁵ Habermas, TkH II, s. 13.

³⁴⁶ Timur, a.g.e., ss.170-171.

³⁴⁷ Sözü edilen üç dünyanın (nesnel, toplumsal ve bireysel), bir önceki bölümde ele aldığımız söz edimlerinde bulunurken ilişki kurduğumuz üç farklı alana tekabül ettiği hemen göze çarpacaktır.

gerçekleştirilir. Faillerin seçmiş oldukları araçlarla belirli bir amaca ulaşmak için yaptıkları eylemler bu sınıflamaya dahildir.³⁴⁸ İkinci eylem türü, “normatif eylem”dir. Normatif eylemler, eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren grupların gerçekleştirdikleri eylem türüdür. Ortaklaşa paylaşılan normlara uyulması bütün grup üyelerinden beklenir. “Merkezi kavram olarak norma uymak, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesidir/gerçekleştirilmesi anlamına gelir.”³⁴⁹ “Dramaturjik eylem” ise, bir seyirci kitlesi önünde bir kimsenin ifadesel olarak kendini-temsili etmesinden meydana gelir. Bu eylem türünün önemi, bir kimsenin yalnızca kendi erişimine açık olan, kendisinin bilebileceği örneğin niyetleri, arzuları, duyguları vs. kendi kontrol ettikleri biçimde karşısındakilerle paylaşmasından gelir.³⁵⁰ Son olarak iletişim eylemi ise, konuşma ve eyleme yeteneği olan öznelere dilsel anlaşmalarına gönderimde bulunur. Başka bir ifadeyle, iletişim eylemleri, anlaşmaya yönelik etkileşimlerdir.³⁵¹

Habermas’ın burada ilgilendiği temel husus bu farklı dört eylem kavramının farklı rasyonellikler temelinde işlediğidir.³⁵² Teleolojik eylem, bir amaca ulaşmakla ilgili olduğundan temelinde de amaç-rasyonellik (Zweckrationalität) olduğu hemen fark edilecektir. Ancak diğer eylem türlerinin temelinde yer alan rasyonellik türleri, Habermas’a göre, kendisinden önce ihmal edilmiştir. Habermas’ın felsefesinin getirdiği açıklık, farklı rasyonelliklerin olduğunun ilanıdır.

Teleolojik eylem Habermas’a göre, bir fail ya da aktörün mevcut bir olgular dünyası arasında ilişki kurması anlamına gelir. Bu nesnel dünya, failin, bilinçli müdahalelerine açık nesnelerden kurulu bir alan olarak tasarlanır. Dolayısıyla bu çerçevede eylemlerin rasyonelliği (başka bir ifadeyle temelde yer alan düşüncelerin rasyonelliği) onların etkililiğine (Wirksamkeit), yani doğruluğuna (Wahrheit) göre

³⁴⁸ Habermas Tkh I, ss. 126-127. Habermas teleolojik eylemleri şeylerle ilgisinde “araçsal” rasyonellik, insanlarla ilgisinde “stratejik” rasyonellik diye adlandırır. Nitekim stratejik rasyonellik söz konusu olduğunda failin, ötekinin amaçlarını da hesaba katmasından söz ederiz.

³⁴⁹ Habermas Tkh I, s. 127.

³⁵⁰ Habermas Tkh I, s. 128.

³⁵¹ Habermas Tkh I, s. 128, Schäfer, a.g.e., ss. 50-51.

³⁵² Daha önce detaylı bir şekilde anlattığımız üzere Habermas, eylemde bulunmak (Handeln) ile davranmak/hareket etmek (Verhalten) arasında kesin bir ayırma bulunur. Örneğin bir uyurgezerin eylemde bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Eylem, belirli gerekçelerin ürünü olarak ortaya çıkar. Eylemin gerekçeler ya da nedenler, eyleyenin kendisi ve ötekiler tarafından tematize edilebilir. Dolayısıyla eylemde bulunma nosyonu rasyonellik kavramına bizi geri götürür. Daha açık bir ifadeyle, eylemimiz belirli gerekçelere dayanır, dolayısıyla belirli bir rasyonellik temelinde yapılır. [Iser&Strecker, a.g.e., s. 80].

değerlendirilir.³⁵³ Belirlenen amaca götüren eylemler, etkili (yani doğru) ve nihayetinde rasyonel kabul edilir. Bu eylem türünün diğer öznelere ilgili olan stratejik boyutuna dair önemli bir diğer unsur, failin ya da aktörün karşısındakini bir başka özne olarak değil, üzerinde etkide bulunabileceği bir nesne olarak görmesidir. Buna mukabil, esas olan ötekini ikna etmek değil, belirlenen amaçlar doğrultusunda manipüle etmektir. Normlarla düzenlenen eylem söz konusu olduğunda toplumsal dünya kavramı gündeme gelir. Toplum dünyasında öznelarası etkileşimlerin hangilerinin meşru olduğunu belirleyen birtakım normlar mevcuttur. Bu normları kabul eden failer için aynı toplum dünyasında yaşadıkları söylenebilir.³⁵⁴ Normlarla düzenlenen eylemler, *normatif doğruluk* geçerlilik iddiasında bulunurlar, dolayısıyla rasyonellik bu geçerlilik iddiasının yerine getirilmesinden meydana gelir. Habermas'ın bu eylem türüne ilişkin değerlendirmesi söylem etiği projesine kapı açması bakımında hayli önemlidir. Şimdi sorulması gereken iki soru vardır. Birincisi, failerin eylemlerinin mevcut normlarla örtüşüp örtüşmediğinin nasıl anlaşılacağı sorusu ve ikincisi, temele aldığımız normların, ilgililerin genelleştirilebilir ilgilerini dile getirip getirmediği ve tam da bu bağlamda ilgililerin ortak onayını almayı hak eden değerleri cisimleştirip cisimleştirmediklerinin nasıl tespit edilebileceği sorusudur.³⁵⁵ Habermas'ın söylem etiği projesi bu iki soruya yanıt verme teşebbüsü olarak Kantçı felsefenin yeniden yapılandırılması görevini üstlenmektedir. Habermas, dramaturjik eylemin diğer eylem türlerine kıyasla daha az ele alındığını ve incelendiğini belirtir. “Dramaturjik eylem bakış açısı altında, katılımcıların birbirleri için görünür bir izleyici/seyirci oldukları ve birbirlerine karşı bir şeyler sergiledikleri karşılaşma olarak bir toplumsal etkileşimi anlıyoruz.”³⁵⁶ Bu karşılaşma anında failer, kendilerini izleyicileri önünde kendilerine has, belirli şekillerde temsil ederler ve izleyicilerin de kendilerini bu tarzda görmelerini beklerler. Fail bu aşamada kendi öznel dünyası ile bağlantı halindedir. Dramaturjik bir eylemi temelinde yer alan samimiyet/içtenlik geçerlilik iddiasına göre değerlendirebiliriz, ancak bu geçerlilik iddiasının yerine getirilmesi dramaturjik bir eylemi rasyonel kılar. Sonuç olarak üç rasyonellik formu temelinde üç eylem formu aracılığıyla üç farklı dünya ile ilişki kurarız. Ancak

³⁵³ Habermas, Tkh I, ss.129-130, Iser & Strecker, a.g.e., s.82.

³⁵⁴ Habermas, Tkh I, s.132.

³⁵⁵ Habermas, Tkh I, ss.133-134.

³⁵⁶ Habermas, Tkh I, s.136.

Habermas'a göre, bunların her birinde dilin yalnızca tek bir boyutu ön plana çıkmaktadır. Teleolojik eylemde dil, spesifik amaçları olan bir konuşmacının bunlara ulaşmak için kullanabileceği araçlardan sadece bir tanesidir. Normatif eylem modelinde dil, kültürel değerlerin taşıyıcısı ve her yeni anlaşma edimiyle yeniden üretilen bir uzlaşımın taşıyıcısı olarak görülür. Dramaturjik eylemde ise, dil, kendini diğerleri önünde temsil etmenin aracı olarak algılanır. Burada dilin, bilişsel ve normatif boyutu, dışavurumcu amaçlar doğrultusunda ihmal edilir.³⁵⁷ Son tahlilde bu üç eylem modelinde iletişim eyleminin yalnızca sınır durumları gündeme gelir.

Yalnızca iletişimsel eylem modeli dili kısıtlanmamış bir anlaşmaya varma ortamı olarak varsayar. Burada konuşmacı ve dinleyici, önceden-yorumlanmış yaşam-dünyalarının ufkundan hareketle, ortak durum tanımlamalarına tartışma yoluyla varabilmek için eş zamanlı olarak nesnel, toplumsal ve öznel dünya içerisindeki bir şeyle ilişki kurar.³⁵⁸

Dolayısıyla iletişim eylemi, oldukça kapsamlı bir perspektiften anlaşılacak durumundadır. Habermas'a göre, dil, kendisi ile eylemleri koordine ettiğimiz bir iletişim ortamıdır/aracıdır. Bu anlayış, iletişimsel eylem modelinin temelinde yer alır.³⁵⁹

İletişim eyleminde, diğer eylem türlerinin aksine üç dünya ile eş zamanlı olarak *dolaylı* bir bağlantı kurulur. Söz konusu dolaylı bağlantı *refleksif* bir karaktere sahiptir. İletişimsel eylem modeli, konuşmacının cümlelerini anlaşmaya yönelik bir şekilde kullandığına ve diğer eylem modellerinin aksine üç dünya ile kurulan bağlantının *refleksif* bir karaktere sahip olduğuna dayanan pragmatik bir dil kavrayışının ürünüdür.

Konuşmacılar üç formel dünya kavrayışını (ki bunlar diğer eylem modelleri içerisinde teker teker ya da çifter çifter ortaya çıkarlar) bir sisteme tamamlarlar ve içerisinde bir anlaşmaya erişilebilen bu sistemi ortak bir yorumlama çerçevesi olarak kabul ederler.³⁶⁰

Bu yorumlama çerçevesinin ufkunda, konuşmacı, ifadelerini başka aktörlerin eleştirisine açar. İletişim eylemi, aktörlerin, iletişimlerinin etkili olduğu, haklı/uygun gerekçelere dayandığı ve aldatıcı olmadığı konusunda bir ortak onaya ya da uzlaşma varma nosyonuna dayanır. Başka bir ifadeyle, konuşmanın temelinde yer alan geçerlilik iddialarının eleştirilebilir, test edilebilir ve üzerinde uzlaşılabilir olmaları halinde gerçekleşebilir. Bir önceki bölümde geçerlilik iddiaları meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alındığı için burada daha fazla detayına girilmeyecektir. Ancak

³⁵⁷ Habermas, Tkh I, s. 142.

³⁵⁸ Habermas, Tkh I, s. 142.

³⁵⁹ Horster, a.g.e., s. 75.

³⁶⁰ Habermas, Tkh I, s. 148.

vurgulanması gereken en önemli nokta burada gerçek yaşam koşullarının karmaşıklığı göz önüne alındığında bu kapsamlı iletişimsel rasyonellik çözümlemesi oldukça verimli bir yol açmaktadır. Öte yandan Johnson'ın Habermas'ın eylem çözümlemesine yönelik eleştirisi de dikkate değerdir. Johnson'a göre, Habermas, iletişim eylemine bir yer açabilmek adına teleolojik eylem (ve bilhassa stratejik eylem boyutuyla) başta olmak üzere normlarla düzenlenmiş eylem ve dramaturjik eylem kategorilerini oldukça yüzeysel bir şekilde ele alır.³⁶¹ Bununla birlikte iletişim eylemi ve iletişimsel rasyonellikle ilgili Habermas'ın görüşlerinin bizim için burada açtığı yolu görmenin daha önemli olduğunu düşünüyorum. Habermas'ın temel problemi, ideal bir toplumsal düzenin, kendisinden hareketle kurulabileceği bir zemin arayışıdır. Diğer bir deyişle, çağımızın en temel problemi, insanın pratik hayatının neredeyse bütünüyle araçsal bir perspektiften belirlendiği günümüzde, pratik alandaki sorunlarımızın çözümüne imkan tanıyacak bir dayanak noktası arayışıdır. Pratik hayatımıza ilişkin meseleler, artık yalnızca teknik bir meseleymiş gibi ele alındığı yerde, daha insani, daha iyi ya da adil bir toplumsal yapının neleri ihtiva etmesi gerektiği sorusu dışarıda bırakılmaktadır. Politikanın bile bütünüyle teknik bir mesele haline gelmesine atıfla Habermas'ın, toplumsal düzlemi öznelarası anlaşmaya varmanın zemininde yeniden inşa edebileceğimizi görmesi bakımından kayda değer bir yol açmıştır.

Habermas'ın rasyonellik ve eylemle ilgili düşüncelerini kısaca şöyle özetleyebiliriz. Konuşma ve eyleme yeteneği olan özneler, bu yetenekleri aracılığıyla üç temel dünya ile ilişki içerisinde. Teleolojik eylemlerimizle nesnel dünya, normlara göre düzenlenmiş eylemlerimizle toplum dünyası ve son olarak dramaturjik eylemlerimizle özne dünya ile ilişki tesis ederiz. Bu eylem formlarının her biri kendisine özgü bir şekilde rasyoneldir. Zira her biri belirli türden bir geçerlilik iddiasına istinaden yapılır. Bu geçerlilik iddialarının eleştirilebilir ve temellendirilebilir olmasıdır, onları rasyonel kılan. Şimdi altı çizilmesi gereken nokta, bu üç eylem tipinin *tekil bir özneyi* temele alıyor olmalarıdır.³⁶²

Habermas bu eylem tanımlamalarından sonra dikkatini *bir eylem koordinasyon mekanizmasına*, başka bir ifadeyle bir failin/öznenin eyleminin ötekinin eylemi karşısındaki reaksiyon tarzına, bağlanma (anschließen) tarzına çevirir.

³⁶¹ Bkz. James Johnson, "Habermas on Strategic and Communicative Action", *Political Theory*, Vol. 19, No. 2 (May, 1991), ss. 181-201.

³⁶² Habermas, *TkH I*, ss. 141-142.

Habermas için önceden belirlenmiş olan ilgi/çıkar durumu aracılığıyla koordinasyon sağlama ile normatif ortak onay aracılığıyla kabullenme arasındaki fark merkezidir. Bu suretle o iki eylem türüne ulaşır. Başarı yönelimli aktörler arasındaki etkileşimlere Habermas stratejik eylem adını verir. Anlaşma yönelimli aktörler arasındaki etkileşimlere ise iletişimsel eylem adını verir.³⁶³

Bir iletişim eyleminde bulunduğumuzda her üç dünya ilişkisini, dolayısıyla her üç geçerlilik iddiasını ihtiva eden bir anlaşma yönelimli bir etkileşim gerçekleştirmiş oluruz. Başka bir ifadeyle iletişim eylemine adım attığımızda, amacımı bir anlaşmaya ya da uzlaşmaya varmaktır. İletişim eylemi anlaşmaya ya da uzlaşmaya varma üzerinden toplumsal alandaki etkileşimlerimizi koordine eder. Ve yinelemek gerekirse, dilin doğasında bu anlaşmaya varma ya da uzlaşma bir *telos* olarak ihtiva edilir.

Şimdi sorumuz Habermas'ın eylem tanımlamaları üzerinden toplumu ne derece açıklayabileceğidir. Onun iletişimsel eylem ve stratejik eylem ayrımı üzerinden hareket etmesi tesadüf değildir. Çünkü bu eylem yapılarının etkinlik alanları arasındaki ayırından hareketle o, toplumu iki katmanlı bir yapı olarak kavramsallaştırır. İletişimsel eylem yaşam-dünyasındaki etkileşimlerin koordinasyonunu ve stratejik eylem de sistem içerisindeki etkileşimlerin koordinasyonunu sağlar. Dolayısıyla toplum yaşam-dünyası ve sistemden meydana gelir.

2.2. YAŞAM-DÜNYASI VE SİSTEM

Habermas'ın toplum kuramı açıkça Marks'ın iki seviyeli toplum kuramının etkisi altındadır. Habermas Marks'ı pek çok noktada eleştiriyor olsa da, Marks'ın yaşam-dünyasının problemlerini onun materyal yeniden üretim koşullarının tarafından bozulmasına bağladığı açıklama modeline çok şey borçludur.³⁶⁴ Yine de onun yaklaşımı Marksist kuramın ekonomi-politik üzerinden gerçekleştirdiği okumanın sınırlarını fazlasıyla aşar.

Yaşam-dünyası kavramı Habermas'ın düşüncesinde öncelikle, bireylerin eylemlerini kendilerine göre koordine ettiği anlam yapılarının *arkaplanı* anlamına

³⁶³ Iser&Strecker, a.g.e., s. 85.

³⁶⁴ Maeve Cooke, a.g.e., ss. 6-7.

gelir.³⁶⁵ Bu arkaplan bilgisi bireylerin hazır buldukları ve doğrudan geçerli saydıkları ve daima içerisinde hareket ettikleri bir anlam ufkudur. Söz konusu arkaplan bilgisi, öznelarası paylaşılan ve muhtevası tüketilemeyecek bir anlam ufkuna karşılık gelir. Tam da bu nedenledir ki, çoğu zaman bilinçsizce sahip olduğumuz yaşam-dünyasının arkaplan bilgisinin bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi imkan dahilinde değildir. Yalnızca bu arkaplan bilgisine ait tekil inançlar, gelenekler ya da düşünceler sorunsallaştırılabilir. Ancak bu aşamada onlar artık yaşam-dünyasına ait olmaktan çıkarlar. Sorunsallaştırmanın ardından üzerinde belirli bir uzlaşım sağlandıktan sonra yeniden yaşam-dünyasının örtük ufkuna dahil edilirler.³⁶⁶ Bütün toplumsal eylemler yaşam-dünyası içerisinde vuku bulur. Eylemde bulunan bireyler yalnızca yaşam-dünyasını bir bilgi stoğu olarak kullanmazlar, bu bilgiyi kullanarak aynı zamanda onu değiştirirler ve yenilerler.³⁶⁷

Daha sonra Habermas bir adım daha atarak yaşam-dünyasının yalnızca anlam yapılarından oluşmadığını, aynı zamanda toplumsal ilişkiler ve kişisel beceriler gibi başka unsurlara da gönderimde bulunduğunu dile getirir. Yaşam-dünyasının üç temel unsuru ya da bileşeni Habermas'a göre bu bağlamda kültür, toplum ve kişiliktir.³⁶⁸ Bireylerin etkileşimleri içerisinde başvurmak zorunda oldukları ve yalnızca iletişimsel eylem aracılığıyla yeniden üretilebilen bu üç yaşam-dünyası bileşeninin işlevi Habermas tarafından şöyle ifade edilir: iletişimsel eylem olmaksızın (a) kültürel gelenek, (b) toplumsal bütünleşme ve en nihayetinde (c) kişisel toplumsallaştırma gerçekleşemez.³⁶⁹ Yaşam-dünyasının bu bileşenlerinin gelişmesinde yaşanan problemler, Outhwaite'ın ifadeleriyle "kültürel yeniden üretim boyutunda, anlam kaybı, meşruiyet ve yönetim krizi biçiminde; toplumsal entegrasyon boyutunda anomi ve toplumsal dayanışma yokluğu biçiminde; toplumsallaşma boyutunda özellikle egoya ait olmak üzere psikopatolojiler biçiminde"³⁷⁰ karşımıza çıkar.

Yaşam-dünyasının iletişim eylemi üzerinden koordine edilmesi Habermas'ın perspektifinden modernitenin bir kazanımı olarak görülmek durumundadır. Bu kazanımın iletişim eyleminin yapısal özellikleriyle çok temek bir ilgisi vardır. Belirli

³⁶⁵ Habermas, TkH II, s. 182

³⁶⁶ Iser&Strecker, a.g.e., s. 89.

³⁶⁷ Gripp, a.g.e., s. 94. Bkz. Habermas, TkH II, s. 203.

³⁶⁸ Habermas, ThK II, ss.203 vd.

³⁶⁹ Iser&Strecker, a.g.e., s. 90.

³⁷⁰ Outhwaite'tan akt. Çığdem, a.g.e., s. 185.

ifadeler için belirli nedenler göstermek ne kadar zorunlu ise, sorgulanmadan bırakılan kesinliklere dayanmak yerine daha rasyonel dünya resimleri inşa etmek o kadar gereklidir. Böyle bir toplum, iletişimsel eylemin içkin potansiyelini açığa çıkarır, çünkü geçerlilik iddiaları böylece ayırt edilebilir ve sorunsallaştırılabilir bir karakter kazanır. Habermas geçerlilik iddialarının ayırdına varılması durumunu modernitenin bir başarısı olarak değerlendirir. Onun sözünü ettiği bu durum kısaca toplumun eleştirel bir karakter kazanmasını ifade eder. Toplumu oluşturan bireyler her türlü baskı ve manipülasyondan bağımsız olarak geçerlilik iddiaları karşısında ‘evet’ ya da ‘hayır’ diyebilme, kendi kararını verebilme kapasitesine ancak modern dönemde ulaşır.³⁷¹

Ne var ki yaşam-dünyasındaki rasyonelleşme eğilimlerinin karşısında, amaç-rasyonel eylem temelinde işleyen sistemin rasyonelleşmesi, modernitenin krizini yaratan bir seyir izlemektedir. Sistem, Habermas’ın terminolojisinde toplumu kuran ekonomi ve devlet yönetimi gibi yapısal unsurları tanımlamak için kullanılır. Daha önce etkileşimin iki türünü ayırmış olan Habermas’a göre, sistem, *genelde* başarı yönelimli aktörler arasındaki etkileşimlerden meydana gelir. Ancak bütün ekonomik ve yönetsel etkileşimlerin stratejik eylem üzerine kurulu olduğunu da söylüyor değildir. Sistemlerin içerisinde aktörlerin stratejik tavır almaya yönelik bir eğilimleri olduğu aşık olmakla birlikte iletişimsel eylem temelinde hareket etmenin önünde de bir engel yoktur.³⁷² Tam tersi, yani yaşam-dünyası içerisinde de stratejik eylem formlarının bulunmasının önünde bir engel yoktur.

Ekonomik ve daha özelde “para” bireyleri pazarın koşullarına tabi kılma yönünde baskıda bulunur. Öte yandan devlet ve daha özelde güç-ilişkileri bireyleri kendilerine verilen yönergelerin içinde hareket etme yönünde zorlar. Habermas’ın sistem ve yaşam-dünyası ile ilgili görüşlerinde kritik olan nokta, anlaşmanın/uzlaşmanın sistem içerisinde kendisine önemli bir yere sahip olmayışdır: İlgililer sistemi yaşam-dünyası içerisinden eleştirebilirken, sistemde gerekçeler çatışma durumlarında güç ilişkilerine baskın gelmeyi başaramaz. Son kertede öznel ekonomide ve devlette sistemin kendi mantığına (işlevselliğe) uymak zorunda kalırlar.

³⁷¹ Iser&Strecker, a.g.e., ss. 94-95.

³⁷² Iser&Strecker, a.g.e., ss. 101.

Bunun anlamı, stratejik eylemin sistemin sınır duvarları içerisinde daha fazla etkili bir şekilde eleştirilemez oluşudur.³⁷³

Modern toplumlarda yaşam-dünyasının iletişimsel olarak kurulmuş yapıları giderek artan ölçüde sistemin buyruklarına tabi olması, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, sömürgeleştirme tezinin temel iddiasıdır. Sözü edilen sömürgeleştirme süreci, toplumsal yaşam-dünyasında anlam kaybı, anomi ve psikolojik hastalıklar türünden çeşitli etkiler yaratır.³⁷⁴ Bununla birlikte özellikle vurgulanması gereken nokta, Habermas'ın ekonomi ve devleti kendiliğinden problemli yapılar olarak kavramaktan kaçındığıdır. Problem, sistemin yaşam-dünyasına nüfuz ederek kendi mantığını dayatması ve iletişimsel eylemi baskı altına alması durumunda ortaya çıkmaktadır.

³⁷³ Habermas, TkH II, s. 458 vd.

³⁷⁴ Maeve Cooke, a.g.e., s. 6.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DEMOKRATİK HUKUK DEVLETİ

Habermas modernite savunusu özellikle 1980’li yıllarda postmodern düşünürlerle girdiği tartışmalar üzerinden daha keskin bir karaktere bürünür. O, “Die Moderne –ein unvollendetes Projekt³⁷⁵ [Modernlik –Tamamlanmamış Bir Proje] adlı yazısında, “çeşitli postmodern teorilerin, modernliğe karşı girişilmiş olan, ideolojik öncülleri çeşitli irrasyonalist ve estetisist karşı-Aydınlanma teorilerinde yatan bir saldırı biçimi olduğunu”³⁷⁶ iddia eder. Öte yandan *Modernliğin Felsefi Söylemi* postmodern karşıtı tavrın, Alman ve Fransız postmodern teorisyenlerle yürütülen tartışmalar üzerinden doruk noktasına ulaştığı ve en sistematik şekilde ele alındığı yerdir.

Kant, Hegel, Nietzsche’nin olduğu kadar Heidegger ve Derrida’nın görüşleriyle hesaplaşan ve en nihayetinde Bataille ve Foucault’ya uzanan bir tartışma üzerinde Habermas *Modernliğin Felsefi Söylemi*’nde modernitenin normatif içeriğinin savunusunu yapar. Moderniteyi bitmiş bir çağ/dönem, Aydınlanmanın vaatlerinin ve projelerinin geçersiz olduğuna dair modernite yorumuna karşı modernitenin henüz gerçekleşmemiş olan normatif potansiyeline gönderimde bulunur. Best ve Kellner’in de ifade ettiği gibi, Habermas’ın teorisi bir bütün olarak “modernlik üzerine, modernliğin güzergâhı, katkıları, patolojileri ve özgürleşimci potansiyeli üzerine düşüncüler olarak okunabilir.”³⁷⁷

Habermas’ın burada sunacağımız modernite savunusu, toplumsal modernleşme ve kültürel modernleşme arasında bir ayrım yapılması gerektiği düşüncesine dayanır. Toplumsal modernleşme, modernitenin patolojilerinin asıl kaynağı olmakla birlikte, neo-muhafazakarlar büyük bir yanlış anlamayla bütün suçu

³⁷⁵ Jürgen Habermas, “Die Moderne –ein unvollendetes Projekt (1980)”, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, ss. 444-464.

³⁷⁶ Steven Best & Douglas Kellner, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2. Basım, 2011, s. 281.

³⁷⁷ Best & Kellner, a.g.e., s. 282.

kültürel modernitenin sırtına yüklerler. Öte yandan onlar kültürel modernitenin de doğru bir teşhisini vermek konusunda, Habermas’a göre, pek de başarılı sayılmazlar. Toplumsal modernizasyon, para ve güç ilişkileri üzerinden idare edilen amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin (ekonomi ve devlet) giderek daha özerk bir hal almasından başka bir şey değildir. Bu unsurların sınırsızca genişlemesi/yayılması yaşam-dünyasının sömürgeleştirmesine neden olur. Modernitenin asıl sorunu da buradan kaynaklanmaktadır. Habermas, sorunun asıl kaynağı olmamakla birlikte, kültürel modernizasyon süreçlerinden kaynaklanan birtakım sorunların olduğunu kabul eder. Bilim, ahlak ve sanat gibi değer alanlarının giderek birbirinden ayrılması ve farklılaşması sürecidir, kültürel modernizasyon. Uzmanlaşmanın bir sonucu olarak, farklı türden rasyonellikler temelinde işleyen bu alanlar arasındaki bölünme giderek daha derinleşir. Modern dönemde kültürel problemlerin kaynağında Habermas’ın “kültürel yoksullaşma”ya neden olan bu bölünme yer alır. Kültürel modernitenin yarattığı bu bölünme karşısında postmodern düşünürler, ya modern öncesine dönmeyi ya teknokratik bir postmoderniteye geçmeyi ya da modernite karşıtlığına sığınmayı salık veren bir tavra başvururlar. Buna karşın modernitenin problemlerinin oldukça farkında olan Habermas’ın çözüm önerisi daha akılcı görünmektedir: (1) Ekonomi ve devletin sisteme özgü zorunlulukları karşısında iletişimsel rasyonelliğin alanını koruma ve genişletmek yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesinin önüne geçecektir ve öte yandan (2) bilim, ahlak ve sanat gibi bölünmüş değer alanlarının yaşam-dünyasının iletişimsel praksişi içerisinde yeniden birbirine bağlanması kültürel yoksullaşmayı ortadan kaldıracaktır.³⁷⁸

1. TAMAMLANMAMIŞ BİR PROJE OLARAK MODERNLİK

1980 yılında Adorno ödülünü alırken yaptığı konuşmada Habermas postmodernizmden entelektüel hayatın bütün gözeneklerine sızan ve kendisini her defasında modernite karşıtlığı üzerinden kuran bir akım olarak söz eder.³⁷⁹

³⁷⁸ M. P. d’Entrèves & Seyla Benhabib (Ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997, ss. 3-4.

³⁷⁹ Habermas, KPS, s. 444.

Habermas'ın oldukça çarpıcı tespitler yaptığı bu metin belirli sorulara cevap niteliğinde tasarlanmıştır: postmodernlerin iddia ettiği gibi modernite gerçekten geçmiş midir? Her yerde yüksek sesle dile getirilen postmodernite olgusu yalnızca düzmece bir şey midir? Ya da postmodern, kültürel modernite karşısı ne varsa şemsiyesi altına alan yalnızca bir slogandan mı ibarettir? İşte bu sorulardan hareketle Habermas, modern ve postmodern karşıtlığının hangi zeminde anlaşılması gerektiğine ışık tutmaya çalışır. Onu bir modernite savunusu yapmaya iten şey, “*posthistoire* [tarih sonrası] kuramların vaz'ettiği, modernliğin tarihsel ufkunun sonuna gelindiği, modernitenin 'hâkim fakat ölü' olduğu, modernitenin kendi-anlamasının herhangi bir özgürleşim düşüncesini garanti edemeyeceği argümanlarıdır.”³⁸⁰

Kendisine ilk olarak Latince *modernus* biçiminde 5. Yüzyılda rastladığımız “modern” kavramı, Hristiyan şimdiyi pagan-Romalı geçmişten ayırt etmek için kullanılmıştır. Değişen içeriklerine rağmen kavram, her defasında kendisini eski olanda yeniye geçiş sürecinin ürünü olarak kavramak isteyen ve bunu Antik dünyanın geçmişi ile ilişki üzerinden gerçekleştiren bir çağın ya da dönemin bilincini ifade eder.³⁸¹ En tipik örneğine, bu bağlamda kuşkusuz Rönesans'ta rastlanır. Öte yandan modern nitelemesinin kullanımı yalnızca Rönesans dönemi ile sınırlı kalmaz. 17. Yüzyılın sonunda Fransa'da olduğu gibi Aydınlanma döneminde de insanlar kendilerini modern olarak nitelemişlerdir. Modern kavramı, Avrupa'da yeni bir çağın bilincinin her defasında antikite ile kurulan daha yeni bir ilişki üzerinden oluşmasına paralel olarak sürekli kullanılmıştır. Habermas'a göre bu aşamada Antik dönem belirli birtakım taklitlerle daima yeniden oluşturulması (canlandırılması) gereken değerli bir referans noktası olmayı sürdürmüştür. Ancak Fransız Aydınlanması ile birlikte gelen modern bilim anlayışı, bilgide, toplumsal ve ahlaki alandaki sınırsız ilerleme idealleri, Antik döneme referansla “modern” olma fikrinin büyüsunü önemli ölçüde bozmuştur. Romantik modernlik adını verdiği bu aşama Habermas'a göre, klasik Antik Çağ'a gösterilen ilgiye karşıt bir biçimde Orta Çağ'a referansta bulunur. Bu romantik aşamanın 19. Yüzyılda geçirdiği dönüşüm ise Habermas'a göre çok daha dikkate değerdir. Bu dönüşümle birlikte ortaya çıkan estetik modernlik, kendisini gelenek ve şimdi arasında kurduğu karşıtlık üzerinden tanımlar. Estetik modernliğe göre, eski ile

³⁸⁰ Çığdem, *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, s. 172.

³⁸¹Habermas, KPS, s. 445.

kesin bir karşıtlık üzerinden tanımlanan “yeni”, modernidir. Yeni olan, kendisinden sonra gelene, daha yeni olana yerini bırakırken, değerden düşürülür. Estetik modernite, kesin sınırlarına Baudelaire’in yapıtlarında ulaşır. Çeşitli avangard hareketleri doğması, Dadaistlerin Cafe de Voltaire’leri ve sürrealizm ile de doruk noktasına ulaşır. Öncü ve avangard metaforlar üzerinden ortaya konan yeni bir zaman bilinci söz konusu estetik modernitenin en tipik karakteridir. Avangard yeni, henüz kimse tarafından keşfedilmemiş olan geleceğin peşine düşer.³⁸²

Tarihin sürekliliğini havaya uçurma konusundaki anarşist, niyet estetik bir bilincin yıkıcı karakterini gözler önüne serer. Bu bilinç geleneğin normleştirici gücüne isyan eder, bütün normatif olan şeylere karşı isyan deneyimi ile yaşar ve pratik açıdan kullanışlı olanlar gibi ahlaki açıdan iyi olan ne varsa nötrleştirir.³⁸³

Alıntı da işaret edildiği üzere avangard geleceğe, yeni ve bilinmez olana özlem duyarken yıkıcı bir karakter kazanır.³⁸⁴ Habermas’a göre 1970’lerden itibaren estetik modernliğin yıkıcı etkilerine karşı yeni-muhafazakar cepheden birtakım eleştiriler yükselir. Onun hedefinde Amerikalı yeni-muhafazakar Daniel Bell’in modernitenin problemlerinin kültürel moderniteden kaynaklandığına ilişkin görüşleri vardır:

İlginç bir kitapta (The Cultural Contradictions of Capitalism) Bell, gelişmiş batılı toplumlardaki krizlerin kültür ve toplum arasındaki, kültürel modernlikle yönetim ve ekonomi sisteminin talepleri arasındaki bir kırılmaya geri götürülebileceği tezini geliştirir. Avangard sanat gündelik yaşamın değer yönelimlerine nüfuz eder ve yaşam dünyasını modernizm anlayışıyla hasta eder. Bu, ölçsüz kendini gerçekleştirme ilkesini, otantik öz-deneyim talebini, gergin bir hassasiyetin öznelciliğini egemen kılan ve iş yaşamı disiplini, amaç-rasyonel bir yaşam sürmenin ahlaki temelleri ile kesinlikle uyuşmayan hedonist motifleri serbest bırakan büyük bir baştan çıkarıcıdır.³⁸⁵

Bell kültürel modernitenin, çağdaş yaşamı derinden sarstığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda modernite itici gücünü nihai olarak tüketmiştir. Yeni-muhafazakar Bell’in ilgilendiği soru bu aşamada, ölçsüzlüğe sınır çizecek, disiplin ve çalışma ahlakını yeniden tesis edecek normların nasıl temellendirilebileceğidir. Habermas’a göre, Bell bulunabilecek tek çözümün, her durumda eleştiriye karşı bağışık olan, sınırları belirlenmiş kimlikleri mümkün kılan ve onların varoluşsal güvenliğini garanti altına alan doğal geleneklerle bağlantılı dini bir yenilenmeye dayandığını ileri sürer.³⁸⁶

Yeni-muhafazakarlar, nihayetinde ekonomi ve devletin az ya da çok başarılı olan kapitalist modernleşmesinin yaratmış olduğu sorunları kültürel modernitenin

³⁸² Habermas, KPS, ss.446-447.

³⁸³ Habermas, KPS, ss.447.

³⁸⁴ Habermas estetik moderniteyi, kültürel modernitenin yalnızca bir alt dalı olarak ele alır.

³⁸⁵ Habermas, KPS, s. 449.

³⁸⁶ Habermas, KPS, s. 449.

hanesine yazar. Değişen çalışma koşulları, tüketim alışkanlıkları ve boş zamanların organizasyonu gibi aslında büyük ölçüde toplumsal modernite ile ilgili durumların toplumsal-kültürel nedenlerinin ne olduğunu araştırmadan, bu durumlarla ilgisinde karşımıza çıkan, hedonizm, toplumsal kimlik ve itaat eksikliği, narsistlik, gibi olumsuzluklar için kültürel moderniteyi suçlu ilan eder. Habermas'a göre, kültürel modernitenin buradaki payı gerçekten de yok denecek kadar azdır. Şimdi kendisini modernite projesine dair sorumlu hisseden entelektüellere düşen, analiz edilmekten ısrarla yüz çevrilen bu nedenlere yoğunlaşmaktır.³⁸⁷

Toplumsal modernleşmenin Habermas'a göre, insanın varoluşu üzerinde yarattığı etkiyi görmek şimdi hayati bir önem arz etmektedir. Mevcut sıkıntılar yeni-muhafazakarların sözünü ettiği gibi kültürden kaynaklanmamaktadır. Dahası bu sıkıntılar, ekonomik büyüme ve devlet örgütlemesinin buyumlarının giderek daha fazla yaşam-dünyasının iletişimin bağlayıcılığı üzerine kurulu yapısına sızmalarından kaynaklanır. Diğer bir deyişle yaşam-dünyasının amaç-rasyonel eylemlerin alt-sistemleri tarafından belirlenmeye başlamasıdır.³⁸⁸

Habermas metnin devamında kültürel modernliğin açmazlarını değerlendirmeye geçer. Kültürel modernitenin açmazları da, ona göre, halihazırda bir postmoderne çağrının ya da modern-öncesine dönülmesinin ya da modernlikten radikal bir biçimde yüz çevirmenin gerekçeleri olarak görülemez.

Kültürel modernleşmeyi Habermas'ın da ileri sürdüğü üzere, Weber'in tanımlamasına bakarak kavrayabiliriz.

Weber kültürel modernliği, dini ve metafizik ideolojilerde/dünya imgelerinde ifade edilmiş tözsel, yalnızca formel bir şekilde (argümana dayalı temellendirme formu aracılığıyla) birbirine bağlanabilen aklın üç momente ayrılması şeklinde karakterize etti. İdeolojilerin/dünya imgelerinin parçalanması ve geleneksel problemlerin doğruluk (Wahrheit), normatif doğruluk (Richtigkeit), otantiklik ya da güzellik şeklinde bölünmesi ile her biri (sırasıyla) bilgi sorunları, adalet sorunları ve beğeni sorunları olarak ele alınabilir. Bu, yeniçağda bilim, ahlak ve sanat değer alanlarının ayrışmasına götürür.³⁸⁹

Weber'e göre, alıntıda sözü edilen bölünme/ayrışmaya istinaden kültürel eylem sistemleri artık (yine sırasıyla) bilimsel söylem, ahlaki-hukuksal söylem araştırmaları ve sanat üretimi/eleştirisi meseleleri olarak birer uzmanlık alanı haline gelir. Kuşkusuz bu uzmanların söz konusu alanlarda derinlemesine bilgi sahibi olmalarının önü

³⁸⁷ Habermas, KPS, ss. 450-451.

³⁸⁸ Habermas, KPS, ss. 451-452.

³⁸⁹ Habermas, KPS, s. 452.

açılması önemli bir gelişmedir. Bu sayede bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik ve estetik-dışavurumsal bilgi kompleksleri ortaya çıkar. Her bir alanın kendine özgü içkin bir bilimsel sertüveni derinlemesine yol alır. Bununla birlikte, bir başka sorun daha gündeme gelir: uzmanlarla kamunun ortalama insanı arasındaki farkın giderek açılması. Bu bölünmüş/ayrışmış bilim alanlarında üretilen bilginin doğrudan gündelik praksis alanına transferi öyle kolayca gerçekleşmez. Dolayısıyla yaşam-dünyasında bir tür “yoksullaşma” baş gösterir. 18. Yüzyıl aydınlanma geleneğinin temel hedefi nesnel bir bilim, evrensel temellere dayanan bir ahlak ve hukuk sistemi ve özerk bir sanat ideali geliştirmek ve bu ideali uzmanların tekelinde çıkartıp bütün bireylere yaymak ve gündelik yaşam-dünyasına transfer etmektir. Condorcet gibi Aydınlanma düşünürlerin bunun ideal bir özgürleşimi garanti edeceğine yürekten bağlı olmalarına karşı, 20. Yüzyıl tam da bu idealin yerle bir edildiği bir zaman dilimidir: uzmanlığın arttığı ve buna bağlı olarak bölünmüş/ayrışmış değer alanlarındaki bilginin yaşam-dünyasına tercüme edilemediği. Şimdi asıl soru, bu gerçeklik karşısında Aydınlanmanın ideallerinden tümünden vazgeçilmesi gerekip gerekmediğidir.³⁹⁰

Habermas’a göre, tutulması gereken yol, modernite projesine eşlik eden yanılgılardan, uçuk/sıra dışı amaçlardan ders çıkararak, modernitenin *ethosuna* sahip çıkmaktır.³⁹¹ Modernlik henüz tamamlanmış bir proje değildir. Postmodernlerin yalnızca sanat üzerinden kültürel moderniteyi yaftalama çabaları, sanat kültürel modernleşmenin yalnızca bir yönünü ifade ettiği için, anlamsızdır. Nihayetinde Habermasçı çözüm, kültürel bölünmenin/ayrışmanın üstesinden gelebilecek yeni bir bağlantının yaşam-dünyasının çatısı altında gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğine bağlıdır.

Nihayetinde çözümün iki aşamasını, hem toplumsal modernleşme anlamında yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesinin önüne geçilmesi hem de kültürel modernleşme sürecinde bölünmüş/ayrışmış olan alanların yaşam-dünyasının alanında iletişim eylemi aracılığıyla birbirine bağlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Habermas herhangi bir çözüm önerisi bulunmadığına inanan dolayısıyla da modernite karşıtlığı üzerinden kendilerini tanımlayan üç tavrı “genç-muhafazkarlar”, “yaşlı-muhafazkarlar” ve “yeni-muhafazkarlar” diye adlandırır. Genç-muhafazkarlar

³⁹⁰ Habermas, KPS, ss. 453-454.

³⁹¹ Habermas, KPS, s. 460.

arasında Georg Bataille ve Foucault üzerinden Derrida'ya uzanan antimodernizmin savunucuları sayılabilir. Ancak bu düşünürlerin atası Habermas'a göre kuşkusuz Friedrich Nietzsche'dir. Genç-muhafazakarlar, estetik modernliğin temel deneyimini, biliş ve amaçlılığına bütün sınırlamalarından, çalışma ve yararlılığın bütün zorunluluklarından azade merkeziz bir öznelliği benimserler. Modern dünya bu bakış açısından dışına çıkılması gereken bir şeydir.³⁹² Habermas'ın ifadeleriyle, onlar,

[i]mgelem, öz-deneyim ve heyecan/coşku gibi kendiliğinden gerçekleşen güçleri uzak, arkaik bir plana kaydırırlar ve araçsal aklın karşısına, güç istenci ya da dayanışma, Varlık ya da poetik bir Diyonisosçu bir güç olsun, çağrışımlarla erişilebilen bir manişt bir ilke koyarlar.³⁹³

Yaşlı-Muhafazakarlar, kültürel modernleşme sonucunda tözsel aklın bilim, ahlak ve sanat diye bölünmesini çaresizce izleyerek, modernite öncesi bir konuma çekilmenin doğru olduğunu düşünürler. Ekoloji problemi aracılığıyla yeni bir kozmolojik etiğin canlandırılması gerektiğini savunan Yeni-Aristotelesçilik bu anlamda büyük bir başarı kazanmıştır. Leo Strauss'un öncülüğünde, Hans Joas ve Robert Spaemann burada anılabilir.³⁹⁴

Yeni-muhafazakarlar ise, modernitenin kazanımları konusunda başlangıçta olumlu düşünürler. Modern bilimin gelişimini teknik ilerlemeyi, kapitalist büyümeyi ve rasyonel bir yönetimi hızlandırdığı ölçüde takdir ederler. Ancak onlara göre bilim, yine de yaşamı yönlendirecek bir güç olarak görülemez. Politika söz konusu olduğunda, bu anlayışa göre, mümkün mertebe ahlaki-pratik haklılandırma meselesinden uzak durulmalıdır. Sanat da saf içkinlik düzleminde, yanılsamalı karakteri göz önüne alınarak bireysel estetik deneyimin alanı olarak görülmeli ve ütöpik bir içeriği olduğu iddiasından vazgeçmelidir. Habermas yeni-muhafazakarlar arasında erken dönem Wittgenstein'ı, orta dönem Carl Schmitt ve son dönem Gottfried Ben'i sayar. Habermas'a göre, bilim, ahlak ve sanat alanını birbirlerinden tamamen izole eden bu anlayış, modernitenin tümünden ortadan kalkmasıyla eşdeğer bir şeyi talep eder gibidir.³⁹⁵

Habermas'ın buradaki değerlendirmesi, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde giriştiği tartışmalar açısından gerçekten de yol göstericidir. Onun modernliğin

³⁹² Habermas, KPS, s. 463.

³⁹³ Habermas, KPS, s. 463.

³⁹⁴ Habermas, KPS, s. 463.

³⁹⁵ Habermas, KPS, ss. 463-464.

problemleri karşısında izlenmesi gereken yolu ana hatlarıyla çizdikten sonra bu tartışma alanında yolumuzu bulmak daha kolay olacaktır.

2. MODERNLİĞİN FELSEFİ SÖYLEMİ

Habermas'ın *Modernliğin Felsefi Söylemi* adlı çalışmasının ayırt edici özelliklerinin başında moderniteyi ele alış tarzı gelir. Modernite, bu perspektiften, farklı aktörlerin ya da farklı seslerin diyalogundan meydana gelen ve oldukça geniş bir tarihsel döneme gönderimde bulunan bir söylem olarak ele alınır.³⁹⁶ Modernliğin felsefi söylemi üzerine yürütülen Habermasçı tartışma herhangi bir akıl eleştirisinin aklın kendisinden başka başvurabileceği merci olmadığı düşüncesinin merkezi etrafında oluşturulur. Başka bir deyişle, Habermas'a göre, aklın dışında herhangi bir arşimet noktası olduğunu varsayarak akıllı ve bu akılla ortaya konanları yargılama düşüncesinin kendisi performatif bir çelişkiyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda naif bir teşebbüstür. Dolayısıyla Habermas, Hegel'in akla karşı devrimin ancak onun içinden gerçekleştirilebileceği düşüncesini temele alarak hareket eder.³⁹⁷ *Modernliğin Felsefi Söylemi* bir akıl savunusu olarak çıkıyor karşımıza: akıldan anlaşılan şeyin ne olduğunun ve ne olması gerektiğinin belirlendiği bir tartışma. McCarthy bu çalışmanın amacı ve pusulası olarak bu nosyonu şöyle vurgular:

Fransız post-yapısalcıları için, ilham veren ve ön plana çıkarılan kimseler, her şeyden çok Nietzsche ve Heidegger'dir. Habermas, burada, çağdaş Fransız düşüncesini ortaya çıkaran "modernliğin felsefi söylemi"nin üzerinde yeniden-çalışarak, bu düşüncedeki radikal akıl eleştirisi tarafından ortaya konan meydan okumaya cevap vermekle ilgilenir. Habermas'ın stratejisi, Hegel ve Genç Hegelcilerin, Nietzsche'nin ve Heidegger'in bu sonuca yol açan kadersel kararları verdikleri tarihsel "kavşaklar"a geri dönmektir; amacı da gösterilen fakat alınmayan bir yolu tanımlamak ve açıkça belirtmektir: özne-merkezli aklın **iletişimsel** eylem olarak anlaşılan akıl tarafından **kesin** (determinate) olumsuzlanması.³⁹⁸

³⁹⁶ Fred Dallmayr, "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas, *Habermas and the Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, (Ed. by M.P. D'Entrèves and Seyla Benhabib), Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997, s. 59.

³⁹⁷ Dellaloğlu, "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığa Eleştirisi", *Toplumbilim: Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı*, İstanbul, Bağlam Yay., Sayı 7, Ekim 1997, ss. 105-113, s. 112.

³⁹⁸ Thomas McCarthy, "Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi", *Çağdaş Temel Kuramlar*, [Ed. Quentin Skinner], (Çev. Ahmet Demirhan), Ankara, Vadi Yay., 1991, ss. 147-158, ss. 147-148.

Dolayısıyla bu metnin merkezinde özne-merkezli aklın yerine iletişimsel aklın ikamesi üzerinden modernitenin yeni bir savunusunu yapmaktır. Modernliğin felsefi söylemi, bir yandan aklın bu söylem içerisinde nasıl tahrif edildiğinin anlaşılması ve diğer yandan daha önce düşünülmemiş olan bir iletişimsel akıl kavramının deşifre edilmesi ikili perspektifini yansıtır. Habermas'ın ifadesiyle, bilinç felsefesi paradigması tükenmiştir. Bu durumda anlaşmaya varma (Verständigung) paradigmasında bu tükenişin semptomları ortadan kaldırılmalıdır.³⁹⁹

Habermas'a göre, modernliğin felsefi söylemini Hegel ve Genç Hegelciler ile başlar.⁴⁰⁰ Bununla birlikte ne Hegel'in kendisi ne de takipçileri öznelarasılıkta temellenen bir rasyonelliğin farkına varamamıştır. Hegel'in erken dönem çalışmalarında bu yönelim ortaya konmasına rağmen öznelarası yaşam-bağlamında içerilmiş iletişimsel rasyonaliteye doğru ilerlemekten vazgeçilmiştir. Habermas'a göre gözden kaçırılan bu olanak "toplumun demokratik öz-örgütlenmesi"ne giden yoldur.⁴⁰¹

Habermas'ın yaklaşımı için anahtar, "iletişimsel eylem"ın tamamıyla öznelarasılığa dayalı paradigması lehine "bilinçlilik paradigması"nı ve onunla ilişkili "özne felsefesi"ni reddediştir.⁴⁰²

Habermas'ın burada özellikle ilginç bulduğu nokta söz konusu eksikliğin daha önce fark edilmemiş olmasıdır. Sol Hegelciler burjuvazinin tek taraflı akıl anlayışına karşı çıkarak Aydınlanmacı bir tutum takınmasını onaylamış olmasına karşın Habermas, onları da özne-merkezli bir akıl anlayışı içerisinde hareket ettiklerini söyleyerek eleştirir. Sağ Hegelcilerin burjuvazinin akıl anlayışına yönelik eleştirileri, onları bir şekilde kilise ve devletin canlandırılmasına yönelik muhafazakar bir çözüme yöneltmiştir. Habermas'ın Sağ Hegelcilere yönelik karşıtlığı bunun da ötesinde Aydınlanmanın akıl anlayışına karşıt oluşlarından kaynaklanır.⁴⁰³

³⁹⁹ Habermas, PDM, s. 346.

⁴⁰⁰Modernliğin felsefi söylemi esasen Descartes'tan Voltaire'e uzanan ancak en açık ifadesine Kant ve Fichte'de ulaşan Aydınlanma filozoflarına kadar geri götürülebilir. Kant'ın düşüncesinde modernite, en temelde bilincin ve öznelliğin ilerlemesi ve gelişimi anlamına gelir. Daha özelde ise, aklın bilim, etik özgürlük ve estetik yargı içerisinde bölünmesini ifade eder. Kant'ın felsefesinde bu bölünmenin bedelinin hesaba katılmadığını söyleyerek, bu bölünme ve buna bağlı olarak ortaya çıkan dikotomilerin (doğa ve tin, duyarlılık ve akıl, *Vertand* ve *Vernunft*, teorik ve pratik akıl, yargı ve imgelem, sonlu ve sonsuz, bilgi ve inanç gb.) üstesinden gelmeye çalışan en önemli düşünür Hegel'dir. [Dallmayr, a.g.m. s. 60.]. Modernitenin tanımını açıkça ortaya koyan ilk kişi olması nedeniyle Hegel'i öven Habermas, onun Kant eleştirisini, nihai bir öznelciliğe bağlanması ve fazlaca teorik olması nedeniyle de eleştirir.

⁴⁰¹ Besim F. Dellaloğlu, a.g.m., s. 107.

⁴⁰²Dellaloğlu, a.g.m., s. 110.

⁴⁰³Dellaloğlu, a.g.m., ss. 107-108.

Bugün modernite ve rasyonellik arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için –ki bu ilişki Weber’e kadar kendiliğinden anlaşılır bir şey olarak görülürken postmodern düşünce nedeniyle bugünlerde sorgulanan bir şey haline gelmiştir–, Habermas’a göre, modernite kavramının açık bir kavramsal formülasyonunu ilk kez yapmış olan Hegel’e dönmek durumundayız. Bu Habermas açısından modernite karşıtı tavırları anlamak bakımından da önemlidir. Hegel “modernite” kavramını öncelikle tarihsel bağlamlarda, yeni döneme ait bir kavram olarak kullanmıştır: “yeni olan çağ”, “modern olan çağ”dır.⁴⁰⁴ Bu açıdan, İngilizce’deki ve Fransızca’daki modern zamanlar ifadesinin bugün kullanılan çağdaş anlamıyla da uyum gösterir: 1800’lerde geçmiş üç yüzyılı betimlemek için kullanılmıştır, modern zamanlar ifadesi. Rönesans ve Reformasyon gibi “Yeni Dünya”nın keşfi, 1500’lerde gerçekleşmiş bu üç tarihsel olay, bu bağlamda, Yeni Çağ ve Orta Çağ arasında bir kırılma noktalarını dile getirir. Hegel de derslerinde bunu Romalı ve Antik Yunan’dan gelen Hristiyan Alman dünyayı ayırt etmek için kullanır.⁴⁰⁵ Eğer bu belirli tarihsel olayların ve gelişmelere bağlı olan kronolojik yaklaşımı bir kenara bırakırsak “yeni” ya da “modern” ifadesinin artık “sonra gelen”i nitelemek için kullanıldığını görürüz. Her sonra gelen bir öncekine göre “daha yeni”, “daha modern”dir. Hegel’in *Zeitgeist* kavramı, bu açıdan, şimdiyi, bir geçiş (anı) olarak karakterize eder.⁴⁰⁶ *Tinin Fenomenolojisi*’nin önsöz kısmında Hegel, “zamanımızın bir doğum zamanı/anı ve yeni bir periyoda geçişin zamanı/anı olduğunu görmek hiç de zor değildir.” diye yazmaktadır.⁴⁰⁷

Yeni ya da modern dünya eski olandan geleceğe açılmasıyla, şimdinin her momentini ile yeni bir dönemsel başlangıcı tekrarlamaıyla ve devamlı kılmasıyla ayrılır. Bu yüzden “en yeni zamanın/çağın” yeni zamandan/çağdan ayrılışı modern tarih bilincine aittir: şimdi, yeniçağın ufku içerisinde çağdaş tarih olarak değerli bir durumun tadını çıkarır. Hegel de “zamanımızı/çağımızı” “en yeni zaman/çağ” olarak anlar.⁴⁰⁸

Modern o halde bir geçiş anı olarak “şimdi”ye gönderimde bulunur. Bir zaman dilimi olarak “şimdi”, geçmişten geleceğe doğru sürekli bir yenilenme ve gerçekleşme anı olarak kavranmak durumundadır. Habermas bu noktada 18. Yüzyılda “modernite” ve “yeni” çağ kavramlarıyla birlikte ortaya çıkan ya da yeniden içeriklendirilen “ilerleme, özgürleşim, gelişme, kriz, *Zeitgeist*” gibi geçişe/harekete gönderimde bulunan dinamik

⁴⁰⁴ Habermas, PDM, s. 13.

⁴⁰⁵ Habermas, PDM, s. 14.

⁴⁰⁶ Habermas, PDM, s. 15.

⁴⁰⁷ Hegel’den akt. Habermas, PDM, s. 15.

⁴⁰⁸ Habermas, PDM, s. 15.

kavramların aslında bu bağlamla olan ilişkisine dikkat çeker. Bunların Hegel'in felsefesinin anahtar kavramları olmaları tesadüf değildir. Bu kavramlar Batı kültürünün, "Yeniçağ" kavramını karşıtlık bildiren bir kavram olarak kullanmak suretiyle, açıkladığı modern tarih bilinci problemine kavramsal-tarihsel bir ışık tutar. "Modernite kendi yönlendirici ölçütlerini bir başka dönemden/çağdan örnekler üzerinden devşiremez ve de devşirmek istemez. Modernite kendi normativitesini kendisinden türetmek zorundadır."⁴⁰⁹ Başka bir ifadeyle söylendiğinde, en son gelenin, yani en yeni olanın önünde bir kılavuz yoktur, dolayısıyla bir sonra gelecek olan kendi normativitesini kendi içerisinden ilkeler yardımıyla yaratmak zorundadır.

Bu noktada aslında modernliğin felsefi söyleminin temel problematiğini dile getirmiş bulunuyoruz: İçinde bulunduğumuz toplumu geleceğe taşıırken hangi ilke temelinde hareket etmeliyiz? Toplumu inşa ederken kendisine dayandığımız kuralları, normları nereden bulabiliriz? Modernliğin felsefi söylemine dahil olan bütün filozoflar, Habermas'a göre, öznellik ilkesinden hareket etmişlerdir. Bu nedenledir ki, modernitenin felsefi söylemi yanlış yürünmüş bir yolun haritasını çizmektedir. Şimdi o halde, Hegel'e geri dönüp bu soruya *öznelerarasılık düzleminden* bir yanıt bulmak gerekmektedir.

Hegel modernitenin geçmişten gelen norm önerilerinden kurtulması gerektiğini, yukarıda da değindiğimiz gibi, kendi normativitesini kendisinden türetmesi gerektiğini felsefi bir problem olarak gören ilk filozoftur. Modernitenin öz-anlaması meselesi kuşkusuz ondan önce gelen bazı düşünürlerce dile getirilmiştir. Ancak Habermas'a göre, modernitenin kendisi üzerine refleksiyonda bulunması – şimdiyi hangi ilke üzerinden geleceğe taşıma meselesi 18. Yüzyılın sonuna gelindiğinde doruk noktasına ulaşır.⁴¹⁰ Bu onun felsefesinin temel problemidir. Hegel'e göre, modernitenin kendisi üzerine gerçekleştirmesi gereken düşünüm, felsefenin gerekliliğinin de temel nedenidir. Habermas'a göre, Hegel felsefeye içinde bulunduğu çağı, yani moderniteyi düşüncede kavrama görevini atfeder.⁴¹¹

Hegel'e göre, yeniçağın ilkesi *öznelliktir*. O, modern dünyanın üstünlüğünü olduğu kadar krize eğilimli yapısını da bu ilke üzerinden açıklar: Modern dünya kendisini bir yandan ilerleme dünyası ancak diğer yandan tinin yabancılaşma dünyası

⁴⁰⁹ Habermas, PDM, ss.15-16.

⁴¹⁰ Habermas, PDM, s. 26.

⁴¹¹ Habermas, PDM, ss.26-27.

olarak sunar. Tam da bu nedenle, modernitenin kavramsallaştırılması modernite kritiği ile aynı kökenden gelir. Modern çağı, modern dünyayı öznenin özgürlüğü üzerinden okuyan Hegel'e göre, öznellik ilkesinin modern kültürü biçimlendiren karakteri bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Kültür, bu durumda, (1) dünyanın gizemini ortadan kaldıran ve bilen özneyi özgür kılan nesneleştirici bir *bilim*; (2) bireylerin kendi refahını (başkalarının refahını da hesaba katarak onlarla uyum içerisinde) gerçekleştirmesine imkan veren haklarla donatıldığı ve özgürlüklerinin tanındığı bir *ahlak* ve (3) form ve içeriğin mutlak bir içkinlik aracılığıyla belirlendiği romantik bir *modern sanat* tarafından karakterize edilir.⁴¹²

Felsefe tarihinde Descartes'ın "cogito ergo sum" u ve Kant'ın mutlak öz-bilinç nosyonu bu öznellik ilkesinin farklı şekillerde tezahür etmesinden başka bir şey değildir.⁴¹³ Burada söz konusu olan bilen öznenin, kendisini nesne edinen ve adeta aynadaki yansıması olarak gören, kendisiyle ilişkisidir. Kant bu refleksiyon felsefesini üç kritiğinin temeline koyar. Ona göre, akıl, geçerlilik iddia edenin karşısında kendisini haklı çıkarması gereken en yüksek mahkemedir. Sonuç olarak Kant felsefesine göre özne, modern dünyayı, kendi aklını merkeze alarak inşa eder. Kant, metafizik geleneğin tözsel akıl kavramı yerine, ancak formel bir şekilde bir araya getirilebilen, çeşitli momentlere ayrılmış bir akıl kavrayışı sunar. Diğer bir ifadeyle o, insanın bilme yetilerinin analizini yaparken pratik akıl ve yargı gücünü, teorik akıldan kesin bir şekilde birbirinden ayırır.⁴¹⁴

Hegel'in temel sorunu Kant'ın modern dünyanın parçalanması/ayrışmasını (Entzweiung) bir problem olarak görmemesidir. 18. Yüzyılın sonuna gelindiğinde bilim, ahlak ve sanat alanlarındaki ayrışma neredeyse kendiliğinden kabul edilmesi gereken bir şeymiş gibi algılanır. Kant'ın transendental refleksiyonu bu ayrışmanın, modernliğin kendisini bu ayrışma olarak okuduğu bir felsefesidir.⁴¹⁵ Hegel'in amacı, Kant'ın sentetik bir birlik ihtiyacı duymadığı yerde, bu parçalanmanın ya da ayrışmanın üstesinden nasıl gelinebileceğini göstermektir. Felsefe, Hegel'e göre,

⁴¹² Habermas, PDM, s. 28.

⁴¹³ Habermas, PDM, s. 29.

⁴¹⁴ Habermas, PDM, s. 29.

⁴¹⁵ Habermas, PDM, ss. 30-31.

toplumun bu parçalanmış yapısını yeniden birleştirme görevini üstlenmek zorundadır. Nitekim bu görev onun varolma nedenidir.⁴¹⁶

Habermas'a göre Hegel'in felsefesi de özneliliğin sınırlarını bilinç felsefesinin sınırları içinden aşmayı denemesi bakımından başarısızlığa yazgılıdır. Hegel'in temel amacı, toplumsal alanda etik bütünlüğün (sittliche Totalität) bir uzlaşım temelinde nasıl tesis edilebileceğini bulmaktır. Erken dönem teolojik yazılarında Hegel, bu etik bütünlüğün (Schelling ve Hölderlin'in de etkisiyle) romantik ve mitsel-poetik bir temelde, sivil bir din ve "suçluluk duygusu" aracılığıyla tesis edilebileceğini düşünür. Habermas bu noktada Hegel'i modern öncesi, modernitenin geride bırakması gereken unsurlara başvurduğu gerekçesiyle eleştirir. Modernite kendi öz-anlamasını, Habermas'a göre, tam da bu tür geleneklere set çeken bir refleksiyon aracılığıyla kazanmıştır. Dolayısıyla Hegel modern bütünlüğü yeniden tesis etmek amacıyla, söz konusu teoloji yazılarında, erken dönem Hristiyan toplumları ve Yunan *polis*inden ödünç alınmış bir ideali canlandırmanın peşindedir. Daha sonra Hegel, geçiş dönemi yazılarında etik bütünlüğün sanat üzerinden sağlanabileceği düşüncesine yönelir. Kısa süre sonra kendisinin de terk ettiği bu anlayışta, sanata, uzlaşmanın geleceğe işaret eden gücü olarak bakılır.⁴¹⁷ Habermas'ın anlatımına göre, akıl dini/sivil din, bir halk dini haline gelebilmek için kendisini sanata teslim etmelidir. "Hiçbir gücü baskı altına almayan ve bütün güçlerin eşit gelişimine imkan veren etik bütünlük, poetik açıdan kurulmuş bir dinden ilham alacaktır."⁴¹⁸ Hegel'in sanata yönelik ilgisinde bir değişme olmamasına karşın, artık onu parçalanmanın/ayrışmanın (Entzweiung) ortadan kaldırılmasında yeterli bir güç olarak görmez. Erken dönem yazıları bir kenara bırakılırsa, Hegel yalnızca felsefi bir aklın ya da düşünmenin uzlaşım umudunun taşıyıcısı olabileceğini ve solipsist ve baskıcı bir öznellikliğin gizli tuzaklarına düşmekten kurtulabileceğini düşünür.⁴¹⁹ Hegel'in "mutlak tin" nosyonuna geçtiği yer Habermas'a göre burasıdır. Kant'tan gelen refleksiyon düşüncesinde, hem kendisine hem de kendisi dışındakine refleksiyon sürecinde "öteki" olarak davranan, yani boyunduruk altına alıcı bir öznellik ortaya çıkar. Hegel bu sorunu, özne-merkezli aklın

⁴¹⁶ Habermas, PDM, s. 32.

⁴¹⁷ Habermas, PDM, s. 44.

⁴¹⁸ Habermas, PDM, s. 44.

⁴¹⁹ Dallmayr, a.g.m., s. 63.

yarattığı tahakkümü, yine öznellik felsefesi üzerinden aşmayı dener.⁴²⁰ Habermas’a göre, kendi içine hapsolmuş bir öznellikten gücünü alan *akıl* nosyonu aranan sentezin gerçekleştiricisi olamaz ve daha da önemlisi Hegel’in yaklaşımı fazlaca soyut olmaktan kurtulamaz.

Modernliğin felsefi söylemi söz konusu olduğunda Nietzsche’yi akla duyulan güvenin yitirilmesi noktasında bir dönüm noktası olarak görür. Habermas’ın ifadesiyle, ‘Nietzsche’nin modernite söylemine girişiyle birlikte tartışmanın zemini tamamen değişir.’⁴²¹ Aklın özgürleştirici gücüne duyulan güven, modernitedeki bölünmelerin üstesinden gelebilecek yegane kaynak olduğuna inanç, Nietzsche’nin aklın altilmesi gereken bir şey olduğunu söylemesiyle son bulur. Nietzsche aklın bir şekilde yeniden ve başka bir zeminde inşa edilmesi değil, ondan tamamen vazgeçilmesi yolunu seçmiştir. Habermas’ın deyişiyle, o Aydınlanmanın diyalektiğine veda eder.⁴²²

Habermas’a göre Nietzsche’nin Hegel’i usu Mutlak’ta temellendirmesine karşı çıkışı haklıdır. Ancak o, us kavramını öznelerarasılıkta yeniden yapılandırmak yerine us projesini tamamen terk etme yolunu seçer. Habermas’ın tehlikeli gördüğü ve ‘Yeni Karanlık’a yol açtığını düşündüğü nokta burasıdır.⁴²³

Ona göre, ‘...modernite yalnızca arkaik hayatın çözülmesiyle ve mitin çökmesiyle başlamış olan çok uzun bir rasyonelleşme tarihindeki en son çağdır.’⁴²⁴ Nietzsche’nin hedefinde felsefi düşüncenin kurucusu Sokrates ve kurumsal olarak Kilisenin babası İsa vardır. Sokrates’in temsil ettiği figür Nietzsche’nin gözünde sanatçı tipinin karşıtı olarak düşünülür. Sokrates, ona göre, düşünme yoluyla varlığın en derin noktalarına nüfuz edilebileceğini sanmakla büyük bir yanılgı içerisine düşmüştür. ‘Hakikat ne zaman gün yüzüne çıkartılırsa çıkartılsın’, diyor Nietzsche, ‘sanatçı daima bu ortaya çıkarmadan sonra bile örtülü kalana kendinden geçmiş bir bakışla tutunacaktır; ama teorik insan bu *iskartaya çıkarılmış örtmeden* hoşlanır ve orada bir tatmin bulur.’⁴²⁵ Nietzsche bu bağlamda Batı metafizik geleneğinin temelinde bulunan akli, hakikatin üstünü örten bir şey olarak yaftalar. Onun önerisi,

⁴²⁰ Habermas, PDM, s. 46.

⁴²¹ Jürgen Habermas, ‘Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche’, *Modernite versus Postmodernite*, (Der. ve Çev. Mehmet Küçük), Ankara, Vadi Yay., 2. Basım, Ekim 1994, ss. 131-152, s. 133.

⁴²² Habermas, a.g.m., s. 133.

⁴²³ Dellaloğlu, a.g.m., s. 108.

⁴²⁴ Habermas, a.g.m., s. 134.

⁴²⁵ Nietzsche’den akt. Habermas, a.g.m., s. 141.

Diyonizyak bir kaçıdır. Diyonisus, “taşkınlığın, deliliğin ve durdurak bilmeyen dönüşümlerin tahrik edilmiş Tanrısı”dır.⁴²⁶ Nietzsche’nin özne-merkezli akla karşın aklın mutlak dışına çıkmayı salık veren yaklaşımı, arkaik olanın yüceltirken moderniteden ilgasını amaçlar. Dolayısıyla hakikatin kavranmasında gerçek sanatsal deneyime referansta bulunulması tesadüf değildir.

Nietzsche Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirisi, aklın bir tahakküm mekanizmasının, yani iktidarın kendisini gerçekleştirme aracına dönüştüğü düşüncesine dayanır. Nietzsche’nin moderniteyi bir iktidar teorisi üzerinden okuması, Habermas’a göre, ancak aklın sınırlarının dışından bir akıl eleştirisi yapabilmesi durumunda mümkündür. Habermas, bunun olanaklı olduğunu düşünmez. Habermas’ın deyimiyle, “İktidar teorisinin ifşaları, total hale gelmiş kendi kendisini kuşatan akıl eleştirisinin ikilemine yakalanır.”⁴²⁷

Nietzsche’nin eleştirisi felsefi söylemde iki düşünme eğilimine yol açmıştır: Foucault, Bataille ve Lacan’ın iktidar analizlerine ve diğer yanda Heidegger ve Derrida’nın Batı metafiziği eleştirilerine.⁴²⁸ Habermas’a göre, Nietzsche’nin aklın karşıtı bir konum aradığı düşünülürse, Heidegger bu karşıtlığı *Dasein*, Derrida *différence*, Bataille *egemenlik* ve Foucault *iktidarda* bulur.⁴²⁹

Habermas’a göre Karanlık, toplumun harekete geçmeye hazır olup olmadığı yönündeki kendi değerlendirmesinin bir sonucudur. Tehlikede olan Batı kültürünün kendine olan güvenidir. Postmodernizm, eleştirisini kuramsal ile pratik arasındaki her türlü ilişkiyi reddetmeye kadar genişletirken, toplumun eylemselliğine olan güvenini yıpratarak bir Yeni Karanlığa yol açmaktadır. Ona göre, bugün Genç Hegel’ciler gibi bir yol ayırmındayız. Seçeneklerden biri Yeni Karanlık. Dilersek herhangi bir “usun ötekisi”ne yaslanarak modernlik eleştirisini mutlaklaştırabiliriz. Bu, “usun ötekisi” bir dinsel köktencilik, bir Foucault’cu stoacılık, bir Bataille’ci erotisizm, bir Derridacı mistisizm ya da bir mikro milliyetçilik olabilir. Bunun alternatifi ise Hegel’in girmedığı yolda ilerlemektir. Hedef ise, eşit ve özgür bireylerin baskısı altında kalmadan ulaştıkları uzlaşmaya dayanan bir dayanışmadır.⁴³⁰

Habermas’ın teorisi, Nietzsche’nin düşüncelerinin bugün akıl karşıtı postmodern teorilere kaynaklık ettiği argümanına dayanır. Modern postmodern tartışması gerçekten de oldukça karmaşık, üzerine çok söz söylenen bir meseledir. Ancak bir başlangıç noktası aranacaksa kuşkusuz bu tartışmalarda kendisine hemen her defasında ilk referansta bulunulan kişi olan Lyotard’la başlamak uygun bir

⁴²⁶ Habermas, a.g.m., s. 138.

⁴²⁷ Habermas, a.g.m., s. 144.

⁴²⁸ Habermas, a.g.m., s. 144.

⁴²⁹ Dellaloğlu, a.g.m., ss. 108-109.

⁴³⁰ Dellaloğlu, a.g.m., s. 112.

yoldur.⁴³¹ Stuart Sim, onun postmodernizm anlayışının ana hatlarını şu şekilde özetlemektedir:

Lyotard'ın, Batı kültürünün 'büyük anlatılar'ını (yani evrensel teorilerini) günümüzde bütün inanılırlıklarını yitirdiklerinden dolayı reddetmemiz gerektiği çağrısı, bütün kisveleri içinde otoriteyi küçümsemesiyle postmodernizmin ethosunu özetler.⁴³²

Sim'e göre, postmodernizmi her türlü otoriteye, kültürel ve politik normlara vb. karşı bir kuşkuculuk formu olarak tanımlamak olanaklıdır. Bu yaklaşım, onu Antik Yunan felsefesine uzanan bir geleneğin parçası olarak okumayı mümkün kılar. Kuşkuculuk, "nihai hakikatlere ya da nihai hakikat olarak kabul edilen şeyi belirleyecek kriterlere sahip olduğunu iddia eden diğer felsefi teorileri yıkmaya girişen, temelde olumsuz bir felsefe biçimidir."⁴³³ Dolayısıyla postmodernizm her türlü nihai temeli yıkmaya çalışan, anti-temelci bir yaklaşımdır. Nietzsche'nin değerleri yeniden değerlendirmek gerektiğini söyleyen yaklaşımının postmodern düşünürlere ilham kaynağı olması tesadüf değildir.

Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı eserinin üst-anlatıların alt edilmesi gerektiğine yönelik vurgusunun artalanında, söz konusu anlatıların birer tahakküm formunu cisimleştirdiği düşüncesi yer alır. Her türlü üst-anlatı, öyle ya da böyle belirli farkların bütünü içerisinde baskısı altına alınmasına neden olur. Çünkü onlar kendilerini hakikatin nihai açıklayıcısı olarak görmek gibi bir hata içerisindedirler. "Lyotard'ın bakış açısından, Habermas bir meta-anlatı daha, Freudcu ve Marxçı meta-anlatılardan daha genel ve soyut bir 'özgürleşim anlatısı' önermektedir."⁴³⁴ O halde, üst-anlatı yerine küçük-anlatı (petit récit) övülmelidir:

Küçük anlatılar, bazı özel amaçları gerçekleştirmek için, küçük birey grupları tarafından taktik bir temelde bir araya getirilirler ve bütün toplumun sorunları için

⁴³¹ Her ne kadar kendisine doğrudan cevap vermemiş ve *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde Lyotard'a yer ayırmamış olsa da, Habermas'ın Lyotard'ı ve onun nezninde diğer postmodern düşünürleri hedef aldığı açıktır.

⁴³² Stuart Sim, "Postmodernizm ve Felsefe", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan&Ali Utku), Ankara, Ebabel Yay., 2006, ss.3-15, s. 3.

⁴³³ Sim, a.g.m., s. 3. Bu minvalde, postyapısalcılık da postmodernizmin bir parçası olarak değerlendirilir. "Postyapısalcılık, çeşitli entelektüel disiplinleri kapsayan, yalnızca yapısalcılığın ve onun metotlarının değil, aynı zamanda bu metotların arkasında yatan ideolojik varsayımların da reddini gerektiren geniş bir kültürel harekettir. [...] Postyapısalcılık, yapısalcılığın somutlaştırmaya başladığı düşünülen kültürel kesinliklere, dünyanın doğası gereği bilinebilir olduğu ve yapısalcılığın bize bu dünyayı oluşturan çeşitli sistemlerin kilidini açacak metodolojik bir anahtar sunduğu inancı gibi kesinliklere şüphe düşürdü." [Sim, a.g.m., s. 4].

⁴³⁴ Richard Rorty, "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", *Modernite versus Postmodernite* (Der. ve Çev. Mehmet Küçük), Ankara, Vadi Yay., İkinci Basım, Ekim, 1994, ss. 153-169, s. 153.

çözümlere sahipmiş gibi davranmazlar: ideal tarzda yalnızca kısa süreli amaçlarını gerçekleştirmek için gerektiğinde uzun varolurlar.⁴³⁵

Her türlü üst-anlatının bireyler ve gruplar arasındaki *farkları* bütünün lehine bastırmaya çalıştığı yerde filozofa düşen bu *farklılıkların* sesi olmaktır.

Genel anlamda postmodern felsefe, bu çerçeveden ele alındığında, herhangi bir teori geliştirme çabasına değil, mevcut teorilerin eleştirileri üzerinden kendisini var kılma teşebbüsü olarak algılanabilir. “Bu yüzden postmodern felsefe, kültürümüzdeki otoriter buyrukları hem teorik hem de politik düzlemde temelden yoksun kılmak için bir felsefe kullanımıdır.”⁴³⁶ Burada karşımıza iki temel problem çıkmaktadır. Birincisi her türlü temele ve üst-anlatıya karşı çıkan postmodernitenin düzenin nasıl sağlanacağına dair bir öneri getiremeyen bir tür yıkıcı kuşkuculuğa kapı açmasıdır. İkinci problem ise, her türlü üst-anlatının geçersiz olduğunu kendisine ilke olarak almanın bir tür üst-anlatıya dönüşmesi durumudur.

Yukarıda işaret ettiğimiz problemlerden ilkinin çok daha ciddi sonuçları olduğu hemen görülebilir. Modernitenin evrensel özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi söylemlerine adeta savaş açmış durumda olan postmodern söylemlerin, politik anlamda ne önerdiğini sormak, bu durumda, bir gereklilik olarak kendisini dayatmaktadır. Hamilton bu bağlamda postmodern teorinin politik içeriği nedir, sorusunu sorar. *Fark* kavramına atıfla postmodern durum bir söylemler çoğulluğunu ihtiva eder. Farklı bireyler, farklı gruplar ve farklı söylemler vardır ve bunlardan birini diğerine tercih etmemize neden olacak kültürel, tarihsel, felsefi ya da politik bir üstünlükten söz edilemez.⁴³⁷ Postmodern politikanın bireylere salık verdiği yegane şey, dolayısıyla, hiçbir üst-anlatıya boyun eğmemektir.

Böylesi bir boyun eğiş yerine, kendilerini oluşturan gruplar arasındaki farklara duyarlı kalan mikropolitik ittifaklar, öngörülemez biçimde ortaya çıkabilir. Böylelikle Marxistler, feministler, yeşiller ve gayler, kendilerini bir mesele hakkında serbest bir koalisyon içinde bulabilirler, ancak bir diğeri hakkında anlaşmazlık içinde olabilirler. Üstelik devrimin öngörülebilir bir gelecek için gündem dışı olmasıyla, doğrudan eylem ve mesele temelli politika, daha acil ve realist bir anlam yüklenir.⁴³⁸

Ancak şimdi başka bir sorunla yüz yüze geliriz. Bir söylemi diğerinden farklı kılan herhangi bir kriter olmadığında köktenci tavırlar karşısında nasıl bir tavır takınılabılır?

⁴³⁵ Sim, a.g.m., s. 9.

⁴³⁶ Sim, a.g.m., s. 15.

⁴³⁷ Iain Hamilton Grant, “Postmodernizm ve Politika”, Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, (Çev. Mukadder Erkan&Ali Utku), Ankara, Ebabil Yay., 2006, ss. 17-30, ss. 19-20.

⁴³⁸ Grant, a.g.m., s. 20.

Toplumsal çatışmalar nasıl çözümlenebilir? Örneğin A toplumundaki idam cezasını Batılı insan hakları konsepsiyonu üzerinden eleştirmek mümkün müdür? Bu açıklık postmodern teorilerin kolaylıkla kapatacağı bir açıklık gibi görünmüyor. Yine de postmodern teorilerin sunduğu alternatifin baskı altında olan azınlıklar ve ezilenler için anlamlı olduğu da dile getirilmelidir.

Habermas'ın postmoderniteye karşı modernite savunusu, evrensel özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi ideallerin henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiş olmasının onlardan vazgeçmek adına bir gerekçe olarak kullanılamayacağıdır.

Postmodernlere göre, Habermas, iletişimde fiilen neyin gerçekleştiği konusunda fazlasıyla ideal bir düşünceye sahiptir: zorunlu olarak, ilgili gruplar gündemleri oluştururlar; öyle ki, tehdit ve baskıyla, yani iktidar uygulamasıyla bile olsa, uzlaşmanın sağlanması gerekir.⁴³⁹

Bu yorumun da ifade ettiği üzere, postmodern düşünce uzlaşımın gayri meşruluğunda ısrar ederken Habermasçı uzlaşım idealini bambaşka ve aslında hatalı bir perspektiften ele alır görünmektedir. Rorty, Habermas ve Lyotard arasındaki fikir ayrılığının ne derece köktenci bir hal aldığını ifade etmek için şöyle yazar:

Habermas'ın "teorik bir yaklaşım"ı alıkoyuyor olarak yorumlayacağı herhangi bir şeyi, Lyotard bir "meta-anlatı" olarak kuşkuyla karşılayacaktır. Habermas, böyle bir yaklaşımı tamamen terkeden herhangi bir şeye, Aydınlanmadan bu yana Batılı demokrasilerin tarihini damgalamış çeşitli reformları haklılaştırmada kullanılmış ve bugün hala hem Özgür dünyanın hem de Komünist dünyanın sosyo-ekonomik kurumlarını eleştirmede kullanılmakta olan anlayışları geride bıraktığı için "neo-muhafazakar" olarak görüp karşı çıkacaktır. Aşkın olmasa da en azından "evrenselci" olan bir konumdan tamamen vazgeçmek, Habermas'a, liberal siyaset için önemli olmuş toplumsal umutlara ihanet etmek olarak görünecektir.⁴⁴⁰

Modern olan akıl temelinde "uzlaşım"ın imkan dahilinde olduğu düşüncesine dayanırken, postmodern her türden uzlaşım düşüncesine karşı *fark* kavramına vurgu yapar. Şimdi sorulması gereken soru, Habermas'ın modernite savunusunun bütün *farklılıkları* ortadan kaldıran ya da gözardı eden bir kuram olarak görülüp görülemeyeceğidir. Altı çizilmesi gereken en önemli nokta, bu çerçevede, onun deliberatif demokrasi teorisi teorisiyle tamamladığı yaklaşımının *farklılıkları* ortadan kaldırmak şöyle dursun, her birine demokratik bir toplumda önplana çıkma imkanı tanıdığıdır. Toplumun bütün bireyleri, Habermas'ın perspektifinde, kendi kaderleri üzerine karar verebilen, özgür birer yurttaş olarak demokratik karar-alma ve uygulama süreçlerinin baş aktörü olarak görülür. Kuşkusuz Habermas'ın teorisi kağıt üzerinde

⁴³⁹ Grant, a.g.m., s. 23.

⁴⁴⁰ Rorty, a.g.m., s. 154.

mükemmele yakın bir tablo sunmaktadır. Ancak onun her zaman kendisini savunmakta kullandığı yöntem burada bir kez daha dile getirilmelidir: Elimizde ideal bir perspektif olmadan bugün varolan düzeni neye, hangi kritere göre değerlendireceğimiz ve değiştireceğimizi bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla bu teori ideal olduğu kadar olanaklı da olan bir teori sunar. Şimdi Habermas'ın deliberatif demokrasi teorisine geçebiliriz.

3. DELİBERATİF DEMOKRASİ

Modernite projesinin özünde insanların bireysel yaşamlarını olduğu kadar ortak yaşamlarını da özerk bir şekilde, yani her türlü baskıdan bağımsız ve bilgisel bir temelde belirleyebilmeleri ideali yer alır. Habermas'ın yaşam-dünyasının sistemik unsurlar olan para ve güç ilişkileri tarafından sömürgeleştirilmesi olarak tasvir ettiği modernitenin krizi, toplumsal özneleri karar verme yetilerinden yoksun bırakan bir süreci dile getirir. Bir yandan ekonomik ilişkiler diğer yandan yapılan hukuksal düzenlemeler üzerinden devlet yönetimi, ona göre, toplumsal özneleri karar verme yetisinden giderek daha çok yoksun bırakan bir seyir izlemektedir. *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda özetlenen durum tam da budur:

Her iki ihtimal de düşünülebilir: para ve güç gibi kontrol mekanizmalarını yaşam-dünyası içerisinde teminat altına alan kurumlar, ya yaşam-dünyasının formel bir biçimde organize olmuş eylem alanları üzerinde etkide bulunmasını ya da tersine sistemin iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem bağlamları üzerinde etkide bulunmasına neden olurlar. Birinci durumda, onlar, sistemin devamını yaşam-dünyasının normatif sınırlarına tabi kılan kurumsal çerçeve olarak görev yaparlar. İkinci durumda ise, yaşam-dünyasını maddi üretimin sistemik baskılarına bağlı kılan ve böylece dolayımlayan temel görevi görürler.⁴⁴¹

Habermas'ın demokrasi anlayışı, bu yanlış seyrin üstesinden gelinebilecek bir çözüm önerisi, alıntıda ifade edilen birinci durumun imkanı olarak, görülmek durumundadır. Onun teşebbüsü, yurttaşların ihtiyaçlarını ve arzularını olduğu kadar acılarını ve adaletsizlik durumlarını rahatlıkla dile getirebilecekleri politik bir kamusal alan düşüncesinde ifade bulan bir demokrasi kavrayışına gönderimde

⁴⁴¹ Habermas, TkH II, ss. 275-276.

bulunur.⁴⁴²Toplumsal problemler, ancak ve ancak kamusal düşünce- ve irade-oluşumu sürecinde teşhis edilebilir ve çözümlenebilir. Bu demokrasi modeli, kamusal alan ve sivil toplum örgütlerinin öznelarası alanında oluşan ortak iradenin, karar alma süreçlerinin merkezi olan parlamento üzerinde doğrudan etkili olduğu, daha açık bir ifadeyle bütün yurttaşların politik birer özne olarak yönetime katılabildiği bir ideal düzenin sınırlarını çizer. Bu durum toplumsal öznelerin, sistemik unsurların baskılarından bağımsız oldukları zaman gerçekleşebilir.

Habermas deliberatif demokrasi modelini liberal ve cumhuriyetçi politika anlayışlarıyla karşılaştırma içerisinde ele alarak kavramsallaştırır. Söz konusu iki model arasındaki en temel ayrım, demokratik süreçlerin işleyişinde karşımıza çıkar. Buna göre, ‘Liberal’ model, devleti, toplumun çıkarları doğrultusunda programlamaya dayanır. Devlet, kamu yönetimi mekanizmasını temsil ederken, toplum ise pazar ekonomisine göre yapılandırılmış ilişkiler sistemi olarak, özel kişiler ve onların toplum içi çalışmalarının etkinlik alanıdır. Yurttaşlarda irade oluşturma anlamında politikanın işlevi, politik gücü kolektif amaçlar doğrultusunda kullanan bir devlet aygıtının karşısında, kişisel toplumsal ilgilerin/çıkarların bir araya getirilmesi ve kabul ettirilmesidir.⁴⁴³

‘Cumhuriyetçi’ yaklaşımda politika yalnızca bir arabulucu işlevi göremez, aksine bir bütün olarak toplumsallaşma sürecinin kurucusudur. Politika, burada, tözsel etik yaşamın refleksif formu olarak kavranır. Politika, üyelerinin birbirlerine bağlı olduklarının farkına vardıkları, aynı yasaya tabi eşit ve özgür yurttaşlar olarak varolan karşılıklı tanınma ilişkilerini biçimlendirip geliştirdikleri bir ortama gönderimde bulunur. Dolayısıyla bu yaklaşımla birlikte Habermas’a göre, liberalizmin ‘egemen devlet otoritesi’ ve serbest pazar mekanizması’ndan farklı olarak, ‘dayanışma’ kavramı politikanın alanına toplumsal entegrasyonun üçüncü kaynağı olarak dahil olur.⁴⁴⁴ Cumhuriyetçi model, en nihayetinde, anlaşma ya da iletişime dayalı bir irade oluşumunu temele aldığı için Habermas tarafından övülür. Bu irade oluşumunun mekanı, yurttaşların devletin ve ekonomik sistemin yaptırımlarından bağımsız özerk

⁴⁴² Iser&Strecker, a.g.e., s. 138.

⁴⁴³ Jürgen Habermas, ‘‘Demokrasinin Üç Normatif Modeli’’, *‘‘Öteki’’ Olmak, ‘‘Öteki’’yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, (Çev. İlknur Aka), İstanbul, Yky., 4. Baskı, Şubat, 2010, ss. 151-166, s. 151.

⁴⁴⁴ Habermas, ÖÖÖY, s. 152.

bir alan olarak “sivil toplum”dur. Sivil toplum, özgür bir siyasi iletişimi olanaklı kılan yerdir.⁴⁴⁵

Bu iki model arasında yaptığı karşılaştırmanın ardından Habermas, birkaç sonuca ulaşır. İlk olarak her iki modelinde *yurttaşlık* anlayışları birbirinden farklıdır. Liberal anlayışa göre, bir yurttaşın diğer yurttaşlar ve devlet arasındaki ilişkisi sahip olduğu birtakım “bireysel haklar” çerçevesinde belirlenir. Bireysel haklarla donatılmış olan yurttaş, buna göre, kendi öznel çıkarlarını yasalarla belirlenen sınırlar içerisinde gerçekleştirebilir. Söz konusu bireysel haklar, Habermas’a göre, bireyi hem devlet müdahalesinden hem de diğer dış baskılardan koruyan negatif bir karaktere sahiptir. Liberal demokrasinin bireye tanıdığı siyasi haklar da aynı karaktere sahiptir:

Devlet vatandaşlarına, özel çıkarlarını, oy kullanarak hayata geçirme olanağı verir; böylece, parlamenter heyeti bir araya getirmek ve hükümeti kurmak için doğrudan siyasi yönetimi etkileyecek siyasi iradeler diğer özel çıkarlarla birleştirilmektedir. Bu yolla, devlet vatandaşı olarak tüm vatandaşlar, devlet iradesinin toplum çıkarları doğrultusunda hayata geçirilip geçirilmediğini denetleyebileceklerdir.⁴⁴⁶

Cumhuriyetçi paradigma söz konusu olduğunda ise yurttaşların konumu, özel şahıslar olarak hak talep etmesine imkan tanıyan negatif özgürlükler üzerinden belirlenmez. Aksine, politik haklar, bilhassa politik katılım ve iletişim gibi pozitif özgürlükler olarak karşımıza çıkar. Bu haklar, dışarıdan gelecek baskılara karşı bağışık olmayı sağlamasa da, ortak bir praksise katılım olanağını garanti altına alır. Yurttaşlar, bu modele göre, özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan bir topluluğun sorumlu özneleri olarak görülür. Politik otorite gücünü ve meşruiyetini, yurttaşların özgür ve eşit iletişimlerinden alır. Bu iletişim sürecine katılan yurttaşların herkesin ortak çıkarına göre hareket eden sorumluluk sahibi kişiler olması beklenir. Dolayısıyla Habermas’a göre, cumhuriyetçi devletin yurttaşlarının yalnızca bireysel çıkarlarını takip etmesinden daha fazlasını yapmaları beklenir.⁴⁴⁷

Habermas’ın liberal ve cumhuriyetçi demokrasi modellerini karşılaştırırken vardığı ikinci sonuç, hukuk anlayışları arasındaki farkla ilgilidir. Birincisinde hukukun bireysel hakları temele alındığı yerde, ikincisinde nesnel haklar temele alınır.

Liberal yaklaşımda hukuk düzeninin anlamı, bireysel olaylarda, hangi bireylerin hangi haklara sahip olacağını belirlemeye izin verirken, bu öznel haklar, cumhuriyetçi yaklaşımda, eşit haklı, özerk ve karşılıklı saygıya dayalı toplu yaşamın hem

⁴⁴⁵ Habermas, ÖÖÖY, s. 152.

⁴⁴⁶ Habermas, ÖÖÖY, s. 153.

⁴⁴⁷ Habermas, ÖÖÖY, s. 153.

dokunulmazlığını sağlayan hem de güvence altına alan nesnel hukuk düzenine göre belirlenmektedir.⁴⁴⁸

Habermas, cumhuriyetçi paradigmanın yalnızca bireyi değil aynı zamanda toplumu gözetken yapısının liberal paradigmaya kıyasla daha elverişli olmasının temel nedeni olduğunu düşünmektedir.

Karşılaştırmanın son aşaması, *politik sürecin doğasıyla* ilgilidir. Liberal model açıkça stratejik bir davranış modeline dayanır. Politika, seçimlerde ne pahasına olursa olsun iktidarı kaybetmeme veya ele geçirme mücadelesinden oluşur. İrade oluşum süreçlerinin anlaşma yönelimli kamusal iletişim üzerinden organize edildiği diğer modelde ise, politika, yurttaşların kendi kendilerini belirledikleri (self-determination) bir süreçtir. Devlet iktidarını ele geçirmeyi amaçlayan mücadele, bu modele göre, iletişim süreçlerinin mantığına uyum sağlamak zorunda kalır. Dolayısıyla iktidarın meşruiyeti söz konusu iletişim süreçleriyle gösterdiği uyuma bağlıdır.

Bu karşılaştırmanın ardından Habermas cumhuriyetçi modelin avantajlarını ve dezavantajlarını şöyle ifade eder:

En büyük avantajı, bana göre, iletişim yoluyla bütünleşmiş vatandaşlarla, radikal-demokratik anlamda toplumun kendi kendine örgütlenmesi konusunda ısrarlı olması ve kolektif hedefleri, yalnızca farklı çıkarlar arasında tek bir “deal”a (“anlaşma”ya) dayandırmasıdır. Dezavantajı ise, fazla idealistçe olması ve demokratik süreci, cemaatçi devlet vatandaşlarının *erdemlerine* bağımlı kılmasıdır. Çünkü, siyaseti yapılandıran, yalnızca karşılıklı etik anlaşmalardan doğan sorunlar değildir; hatta bunlar ilk sırada yer alamaz. Yanlışlık, *siyasi tartışmaların salt etik bir çerçevede* ele alınmasıdır.⁴⁴⁹

Bu model, yurttaşların “iyi yaşam” sürmesinin olanağını temele alırken, bu olanağı yurttaşların kültürel bir arkaplan uzlaşımına sahip olduğu varsayımında temellendirir. Habermas’ın eleştirisi bu noktada oldukça dikkate değer görünmektedir: cumhuriyetçi model, modernliğin değer-plüralizmini hafife almaktadır. Nitekim “iyi yaşam”ın nasıl olması gerektiği konusunda bu modelin öngördüğü türden bir uzlaşma her zaman varmak mümkün değildir.⁴⁵⁰

Habermas erdemli yurttaşın kendi ilgilerinin/çıkarlarının büsbütün üstesinden gelmek zorunda olduğuna inanmaz. Erdem yalnızca “sınırlı bir şekilde” yüceltilebilir. Ve başlangıçta kişiye özgü görünebilen gereksinimler ve ilgiler/çıkarlar her halükarda politik kamusalılıkta dile gelebilmelidir.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Habermas, ÖÖÖY, s. 155-156.

⁴⁴⁹ Habermas, ÖÖÖY, s. 157.

⁴⁵⁰ Iser&Strecker, a.g.e., ss. 145-146.

⁴⁵¹ Iser&Strecker, a.g.e., ss. 146-147.

Habermas, kabaca ifade edildiğinde biri etik ve diğeri de ekonomik değerleri temele alan bu iki demokrasi modelini aşan bir perspektif geliştirmek niyetindedir. Bu bağlamda deliberatif demokrasi, yalnızca “*karşılıklı etik anlaşmayla* değil, aynı zamanda çıkarların dengelenmesi ve *mutabakatla, rasyonel* araç seçimiyle, *ahlaksal temellendirmeye* ve *hukuki* bağlamın sınanmasıyla ortak iradenin oluşturulduğu iletişim biçimlerindeki çeşitliliğe yer vermekle olanaklıdır.”⁴⁵² Habermas’a göre, diyolojik ve araçsal politikalar, yukarıda sözü edilen iletişim biçimleri yeterli ölçüde kurumsallaştırıldığı takdirde deliberatif bir ortamda birbirlerine nüfuz edebilirler. Deliberatif modelde kamuoyu ve irade oluşumuna meşruiyetini iletişim koşulları ve işleyişleri verir. Deliberatif demokrasi, bu iletişim koşullarına dayalı bir modeldir.⁴⁵³

Habermas, kendi modelini ideal tartışma/deliberasyon ve karar verme süreçlerine gönderimle inşa eder. Dolayısıyla *İletişimsel Eylem Kuramı*’nda çizilen perspektifi tamamlayan bir demokrasi yaklaşımına gelmiş bulunuyoruz. Deliberatif demokrasi modelinin özü, yurttaşların aktif birer politik birer özne olarak tartışmalara katılmasıdır. Bunun olanağı ancak prosedürel bir hukuk çerçevesinde bireylerin haklarının garanti altına alınmasıyla gündeme gelebilir. Yurttaşlar yasanın yalnızca nesnesi değil aynı zamanda öznesi olarak algılanmalıdır. Tam da bu nedenle, onların, yasaların olduğu süreçlere şimdiye kadar olduklarından daha aktif bir şekilde katılmaları hayati bir önem arz etmektedir. Hukuk, ekonomik ve yönetsel süreçlerin işleyişi açısından gerekli ve zorunlu olduğu kadar, yurttaşların ihtiyaçlarının ve ilgilerinin/çıkarlarının –ekonomi ve devlet sistemi karşısında ifade etmek ve korumak gibi hayati bir işlevi de üstlenir.⁴⁵⁴ Başka bir ifadeyle toplumun üyelerine hizmet etmesi gereken söz konusu sistemlerin kendi başlarına, kontrolden çıkmış bir şekilde işlemelerinin önüne geçilmesinde kritik bir role sahiptir. Habermas’a göre, politik bir yurttaş olmak ve hukuk süreçlerine katılmak bu anlamda çok temel bir meseledir.

Deliberatif demokrasi teorisinin çekirdeğinde politik bir kamusal alan düşüncesi yer alır. Habermas’ın ifadesiyle, “Kamusal alan, en ideal şekilde, meselelerden, fikirlerden/tavır almalarından yani düşüncelerden meydana gelen bir ağ

⁴⁵² Habermas, ÖÖÖY, s. 158.

⁴⁵³ Habermas, ÖÖÖY, s.. 158.

⁴⁵⁴ Iser&Strecker, a.g.e., s. 144.

olarak betimlenebilir.”⁴⁵⁵ Kamusal alan, Habermas’a göre, iletişimsel eylem bulunan aktörler tarafından paylaşılan öznelarası paylaşılan bir alana gönderimde bulunur. Bu alana katılımın önünde herhangi bir engel yoktur, başka bir deyişle kamusal alan ilkesel olarak herkese açıktır.⁴⁵⁶ Burada özellikle vurgulanması gereken nokta, politik kamusal alanın topluma özgü problemlerin farkına varılmasına ve sorunsallaştırılmasına imkan veren bir yer olmasıdır. Politik kamusal alanın bu işlevini hakkıyla yerine getirebilmesi *ilgililerin* katılımlarına ve kamusal tartışmaların belirli bir seviyeye ulaşmalarına bağlıdır.⁴⁵⁷ En iyi argümanın ortaya çıkması ancak bu şekilde mümkün olacaktır.

Kamusal alanın işlevi, deliberatif demokrasi modelinde “sivil toplum örgütleri” aracılığıyla da desteklenmek durumundadır. Sivil toplum, kamusal düşünce oluşum süreçlerine el atan, genel ilgi/çıkarcı meselelerini ele alan, daha az temsil edilen ve zor örgütlenen gruplar ya da talepleri savunan, kültürel, dini ve insani amaçlar güden vs. gönüllü ortaklıkların (Assoziationen) alanıdır.⁴⁵⁸ Habermas Uluslararası Af Örgütü ya da Greenpeace gibi örgütlenmeleri sivil toplum örgütleri arasında sayar. Bunun dışında, gücü elinde bulundurmaya isteyen politik partiler, ekonomik çıkar elde etmeyi amaçlayan dernekleri ve manipülasyon odağı olarak medyayı bu gruba dahil etmez. Zira bunlar kamusal alanı kendi çıkarları doğrultusunda paraziter bir şekilde kullanmayı amaçlayan gruplar ve oluşumlardır. Burada altı çizilmesi gereken noktalardan biri, medyanın kamusal alanın işlevsel kapasitesi açısından çok değerli olduğudur. Dolayısıyla Habermas’a göre, kitle iletişim araçlarının kamusal tartışmanın seviyesini korumak ve yükseltmek gibi bir işlevi olmalıdır. Ya da eğer bunu yapamıyorsa en azından kamusal tartışmaya zarar vermesi engellenmelidir. Sivil toplum örgütleri, yalnızca belirli amaçlar doğrultusunda bir araya gelmiş ortaklıklar olmasıyla kamusal alandan ayrılırken, en nihayetinde özgürleşim itkisinin gerçekleştirilmesi bağlamında onun tamamlayıcısı olarak kabul edilmek durumundadır.⁴⁵⁹

Habermas politik sistemi, bir yanda kamusal alan ve sivil toplum örgütlerinin ve öte yanda parlamentonun yer aldığı gerilimli bir ilişki üzerinden okur. Demokratik

⁴⁵⁵ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, erweiterten Ausgabe, 1994, s. 436.

⁴⁵⁶ Habermas, FuG, s. 437.

⁴⁵⁷ Habermas, FuG, s. 441.

⁴⁵⁸ Habermas, FuG, s. 445.

⁴⁵⁹ Iser&Strecker, a.g.e., s. 158.

karar-alma süreçlerinin mekanı olarak parlamento, kamusal alan ve sivil toplum örgütlerinin bu karar-alma süreçlerine dahil oldukları bir yer olarak düşünülmelidir. Habermas'ın ideali, parlamentonun her halükarda iletişimsel güç tarafından belirlendiği bir yer olarak tasarlanmasıdır. Parlamento, parlamenterlerin meşru yasalar üretebilmeleri, kaynağını ancak kamusal alandan, herkesin genel onayını almaya muktedir olduğu tespit edilen argümanlardan alır. İletişimsel gücün yönetsel gücü belirlediği bu perspektif, yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin önüne geçmeyi mümkün kılar. Devlet bir vesayet gücü olmaktan ancak ve ancak bütün yurttaşların yasaların oluşum sürecinden uygulama sürecine değin her aşamasında aktif katılım göstermeleri halinde çıkabilir.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Iser&Strecker, a.g.e., s. 164.

SONUÇ

Eleştirel Kuram'ın düşünceleriyle tanışan, bir şekilde Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin eserlerini okuyan bir kimsenin onların çağımıza ilişkin değerlendirmelerinin etkisinde kalmaması neredeyse imkansızdır. Hatta bu etki, çoğunlukla, bu düşünürlerin son dönemlerine damgasını vurmuş olan pesimizme ve tahakküm mantığının aşılamayacağına dair görüşlerine sıkı bir bağlılığa dönüşme riskini beraberinde getirir. Habermas'ın düşüncelerini ayrıcalıklı kılan ilk ve en temel unsur, bu geleneğin devamında yeni ve iyimser bir yol açabilmiş olmasıdır. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Eleştirel Kuram'ın sözü edilen düşünürleri kuramlarını Nazi Almanyası'nın, Habermas ise savaş sonrası demokratikleşen bir Almanyası'nın tarihsel koşullarında oluştururlar. Kuşkusuz bu farkın da yaratmış olduğu etkiyle birlikte Habermas, Aydınlanmanın eşitlik, özgürlük ve adalet gibi evrensel ideallerinin hala savunulabilir olduğunu ve bu ideallerin hangi zeminde gerçekleştirilebileceğini söyleyen yeni bir paradigma sunar.⁴⁶¹ Habermas'ın paradigması, akıl eleştirisinin aklın kendisini ortadan kaldıracak denli marjinalleştiği ve modernitenin topyekün reddine varıldığı yerde, aklın hala toplum felsefesinin temel ve kurucu bileşeni olduğunu yeniden ilan eder. Mevcut toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde, ona göre, akıldan başka kendisine başvurulabilecek herhangi bir merci yoktur.

Onun yaklaşımının en can alıcı noktalarından biri, bu perspektiften, modernitenin eleştirmenlerinin kendilerini araçsal aklın ufkuyla sınırlamalarının aksine, iletişimsel rasyonalite üzerinden modern toplumu anlamının daha kapsamlı bir formülasyonunu vermesidir. Kendisinden önceki düşünürlerin özne-merkezli bir bakış açısından (aklı özneye ait tözsel bir şekilde kavramaktan ileri gelen) modern toplumu bütün unsurlarıyla araçsal aklın bir tezahürü olarak gördüklerini ileri süren Habermas, yaşam-dünyası ve sistem kavramsallaştırması üzerinden bu indirgemeci bakış açısını

⁴⁶¹ Habermas, savaş sonrası demokratikleşme sürecinde politik olarak gerçekten de aktif bir şekilde mücadele etmiştir.

aşar. Modernitenin eleştirmenleri, rasyonelleşmenin tahakküm altında bir toplum düzeni ürettiğini iddia ederken, Habermas’a göre, toplum yalın bir şekilde “tahakküm” söylemi üzerinden açıklanamaz. Ona göre, yaşam-dünyası, iletişimsel rasyonelliğe dayanan iletişimsel eylem tarafından organize edilen bir alan; sistem ise, amaç-rasyonellik temelinde amaç-rasyonel eylem yapılarının cisimleşmesinden meydana gelen ekonomi ve devlet alanını cisimleştirir. Dolayısıyla rasyonelleşmeden yalnızca sistem alanındaki araçsal aklın yükselişi anlaşılamaz. Yaşam-dünyası öznelerarası anlaşmaya ya da uzlaşmaya varmanın yeridir ve bu alandaki rasyonelleşme, Habermas tarafından bir özgürlük artışı olarak yorumlanır. Modernitenin temel problemi dolayısıyla sistem alanının artan rasyonelleşmesinin yaşam-dünyasının yapılarına nüfuz etmesinden başka bir şey değildir. Benhabib’in ifadesiyle, “Modernitenin başlattığı yaşam-dünyası akılsallaşması kurtuluş imkanını barındırır, ancak bu imkan kapitalist büyümeyle harekete geçirilen toplumsal akılsallaşma dinamiklerinin tehdidi altındadır.”⁴⁶² Bu Habermas’a göre bir kader olmadığı gibi, aşılabilecek olan tarihsel-olgusal bir durumdur. Sonuç olarak, Habermas’ın yaşam-dünyası kavramsallaştırması, geç/ileri/örgütlü kapitalizmin koşulları altında bireyin kendisini gerçekleştirmesine imkan tanıyan bir alan açmasıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Habermas,

toplumsal gerçekliğin dil aracılığı ile öznelerarası iletişim süreçlerinde kurulduğunu, dolayısıyla bireysel benliğin kaynağında, dokusu başka öznelerle paylaşılan ortak değer ve anlamlarla örülmüş bir “yaşam dünyası” olduğunu varsayar. Tüm insan toplulukları varlıklarını dilde somutlaşan bu “özneler arası” paylaşımına borçludur.⁴⁶³

Habermas özgürleşim düşüncesini, o halde, yaşam-dünyasındaki iletişim eyleminin koşullarının her türlü baskı, tahakküm ve çarpıtmadan bağımsız,⁴⁶⁴ ideal bir zeminde tesis edilmesine bağlar. İletişim eyleminin evrensel temellerinin gösterilebileceğini iddia eden Habermas’ın Evrensel Pragmatik programı, tam da bu noktada tartışmaya en açık ve en çok eleştiri alan yerdir. Daha önce de ayrıntılarıyla ele aldığımız gibi bu programın merkezi teması, iletişim eylemine katılan taraflar arasında –gerekli koşullar yerine getirildiği takdirde– nihai bir anlaşma ve uzlaşmanın

⁴⁶² Benhabib, a.g.e., s. 299.

⁴⁶³ Murat Özbank, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu” *Rawls-Habermas Tartışması-Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*[Sunan ve Derleyen: Murat Özbank], İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 1. Baskı, 2009, ss. 15-39, s. 31.

⁴⁶⁴ Dolayısıyla sistemin ve amaç-rasyonel eylem yapılarının etkisi altında kalmaksızın.

tesis edilebileceği iddiasıdır. Habermas bu nosyonu toplumsal alandaki problemlerin, anlaşmazlıkların iletişim eylemi aracılığıyla *öznelarası bir düzlemde* çözülebilir olduğunu söylemeye giden yolu açmak için kullanır. Anlaşmaya ya da uzlaşmaya varma niyeti taşımaları koşuluyla, iletişim eylemine iştirak edenler Habermas’a göre, nihai anlamda belirli türden geçerlilik iddialarında bulunmak zorundadırlar. Başka bir ifadeyle, iletişim eylemine katıldığımızda, başka türlü değil de tam da bu türlü davranmamızın belirli gerekçelerinin olduğuna yönelik iddialarda bulunuruz. Bu iddialar, anlaşma ve uzlaşma durumunun evrensel çekirdeğini oluşturur.⁴⁶⁵ Geçerlilik iddialarında bulunma, bir kimsenin kendisini *ötekine* açtığı, dolayısıyla öznelarasılığın tesis edildiği yerdir. İletişime bir eşit olarak katılan *öteki* bu geçerlilik iddiaları karşısında “evet” ya da “hayır” şeklinde tavır alma, başka bir deyişle onları kabul ya da reddetme hakkına sahiptir. Taraflar tartışmalı olan geçerlilik iddialarını tartışabilir ve bu tartışma nihayetinde gerekçeleri daha anlamlı ve mantıklı olan lehine bir anlaşmayla sonlandırılabilir. Gündelik iletişim düzeyinde çözülemeyen problemlerde ise tartışma, söylem (Diskurs) düzleminde nihai olarak karara bağlanabilir; zira söylem kuralları yerine getirildiğinde anlaşmaya varmayı sağlayacak olan şey “en iyi argümanın zorlamasız zorlaması”dır. Tekrar altını çizmek gerekirse, tarafların burada anlaşmaya ve uzlaşma varmaya hazır olmalarının hayati bir önemi vardır. Habermas açıkça yaşam-dünyası içerisinde amaç-rasyonel eylem yönelimlerinin baskısı ortadan kalktığı durumda bir anlaşma ve uzlaşmaya varmanın kaçınılmaz olduğunu dile getirir. Bu perspektiften Habermas özne-merkezli yaklaşımların monolojik yaklaşımlarının aksine, hakikatin yaşam-dünyasının içerisinde öznelarasılık zemininde diyolojik bir şekilde üretildiğini ileri sürmektedir.

Bu ideal konuşma durumu düşüncesi, reel yaşamda karşılaşamayacağımız bir durum olması anlamında ütopiktir. Habermas bu durumun oldukça farkında olarak onu, kendisinden hareketle mevcut iletişim eylemlerini eleştirebileceğimiz normatif bir ölçüt olarak tasarlar. Normatif bir temel sunması bakımından da fazlasıyla gerçekçi

⁴⁶⁵ Rorty’nin Habermas’ın temelci olduğuna dair eleştirisi bu nokta ile ilgilidir. Habermas temelci olduğu iddiasını hiçbir şekilde kabul etmez. Nitekim onun evrensel pragmatik düşüncesinin üzerine kurulu olduğu geçerlilik iddiaları içeriği her zaman farklı şekillerde doldurulabilen, test edilmeye ve bu suretle değiştirilmeye açık formel yapılardır. Kendisi açık bir şekilde dile getirmiyor olsa da, son dönem eserlerinde “evrensel” pragmatik yerine “formel” pragmatik demeyi tercih etmesi de bu çerçevede anlamlandırılabilir. Temelcilik tartışması için bkz. Hudson Meadwell, “The Foundations of Habermas’s Universal Pragmatics”, *Theory and Society*, 23, Springer, Vol. 23, No. 5 (Oct., 1994), ss. 711-727.

ve dikkate değer bir teşebbüstür, zira elimizde herhangi bir ölçüt olmaması halinde, mevcut durumu değerlendirmenin de imkanı ortadan kalkacaktır.

Modern postmodern tartışmasını da *ölçüt* problemi çerçevesinde değerlendirmek Habermas'ın katkısını görmek bakımından uygun bir yoldur. Habermas aklın özne-merkezli yaklaşımlar tarafından sınırlı bir perspektiften ele alınmasının aksine, iletişimsel akıl kavramsallaştırmasıyla bize düzeni kendisinden hareketle inşa edebileceğimiz yeni bir ölçüt sunmaktadır. Weber'den itibaren Eleştirel Kuram ve postmodernlere uzanan bir çizgide ele aldığımız modernite, Aydınlanma ve akıl eleştirisi bugün hala popülerliğini korumakta. Bu eleştirilerin odak noktası, kuşkusuz, aklın yeni bir baskı ve tahakküm düzenine dönüştüğüne yönelik iddiada aranmalıdır. Bugün postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlar tarafından bu iddia, kendi statükosunu yaratan bu türden her türlü majör söylemin (evrensel akıl, adalet, hakikat ya da özgürlük) ilga edilmesi gerektiğini söylemek için kullanılmaktadır. Örneğin Habermas'ın kuramı, onların gözündeki yeni bir majör söylemdir, çünkü yeni bir evrensel hakikat iddiası üretir. Habermas'ın anlaşmaya varmanın evrensel koşulları dediği şey, bu düşünürler için, farklılıkların ortadan kaldırılması pahasına gerçekleşir. Anlaşma ve uzlaşma yerine kutsanması gereken çatışma ve uzlaşmazlıktır. Burada anılması gereken en önemli isimlerin başında hiç kuşkusuz Chantal Mouffe gelir. O, çatışma ve uzlaşmazlığın kaçınılmaz olduğu kanaatindedir: "...politikanın çatışmalı doğasının ve antagonizmanın sökülüp atılamazlığının kabul edilmesi gerekir. Gittikçe moda olan "müzakereci demokrasi" yaklaşımının reddetmek için büyük zahmete girdiği nokta da tam olarak bu meseledir."⁴⁶⁶ Ona göre demokrasi teorisyenlerinin ve politikacılarının uzlaşma/konsensüse yaptıkları vurgu tümüyle yanlış bir vurgudur.⁴⁶⁷ Bu bağlamda liberal demokrasiyi agonistik açıdan yeniden tanımlamak gerektiğinin altını çizen Mouffe, liberal demokrasinin temel unsurları arasındaki gerilimin kabul edilmesi ve üretken bir şekilde dizginlenmesini en anlamlı yol olarak önerir.⁴⁶⁸

Postmodern ve postyapısalcıların temel argümanı, nihai anlamda, majör söylemlerin *farklılıklara* duyarsız olduğu ve bu nedenle minör söylemlerin tercih edilmesi gerektiğidir. *Farklılıkların* korunması pahasına bütün evrensel ölçütler yerle

⁴⁶⁶ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, (Çev. A. Cevdet Aşkın), Ankara, Epos Yay., 2. Baskı, 2009, ss. 11-12.

⁴⁶⁷ Mouffe, a.g.e., s. 20.

⁴⁶⁸ Mouffe, a.g.e., s. 21.

bir edilmelidir. Bu durumda soru, elimizde bir değerlendirme ölçütü olmadığında bir arada yaşamanın ya da düzenin nasıl mümkün olacağıdır. Habermas'ın kuramı, bu düşünürler tarafından anlaşılanın aksine, *farklılıkların* görmezden gelindiği ya da elimine edildiği bir yaklaşım değildir. Aksine o, bütün farklılıkların sesinin duyulabildiği bir toplumsal düzenin savunucusudur. Nitekim iletişimsel eylem kuramının ütopyası, bütün bireylerin eşitler olarak tartışmaya katılabilmesi ve sesini duyurabilmesi koşuluna dayanır. Onun deliberatif demokrasi kuramı tam da bu noktada postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlara bir cevap niteliği taşır. Bu demokrasi modeli, bütün yurttaşların eşitler olarak kamusal alan ve sivil toplum örgütleri üzerinden ortaklaşa bir şekilde politikayı ve dolayısıyla kendi kaderlerini belirleyebilme imkanı üzerine kurulur. *Farklılıkların* elimine edilmeksizin öznelarasılığın ortaklaşa zemininde düzeni mümkün kılan yine iletişim eylemi ve rasyonel tartışmadır:

Habermas'ın önerdiği bu tartışmacı demokrasi ve hukuk devleti modeli, "ihtilafsız" bir siyasal yaşam önermez, ama siyasal ihtilafların demokratik süreçler içerisinde, akılcı tartışmalar yoluyla aşılmasına olanak sağlayan bir siyasal ve hukuki yapı kurar. Bu şekilde bakıldığında Habermas'ın tartışmacı demokrasi modelinin düşünsel ve vicdani çeşitlilik koşulları altında "siyasal istikrar" sorununa, oldukça etkili ve tutarlı bir çözüm önerdiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle bu model, "toplum içinde farklı inanç ve düşün sistemlerini benimseyen gruplar arasında toplumun siyasal ve hukuki yapısının esas aldığı adalet anlayışının geçerliliği (dolayısıyla bu yapının meşruiyeti) konusunda bir ihtilaf çıktığında, bu ihtilaf, tarafların hiçbirinin "haklarını yemeden" ama toplumsal barışı da zedelemeyen, adil bir şekilde nasıl çözümlenebilir?" sorusuna şu yanıtı verir: "böylesi ihtilaflar, ancak ihtilafın tarafları arasında yaşanacak akılcı tartışmalar yoluyla varılacak bir görüş birliği temelinde adil bir çözüme ulaşabilir."⁴⁶⁹

Modern-postmodern tartışmasında bir taraf olma zorunluluğu bulunmuyor. Birini seçmek adına diğerinin topyekün reddini savunmak da çok adil bir tavır gibi durmuyor. Nitekim postmodernlerin *farklılıkların* korunmasına ve değerinin anlaşılmasına yönelik vurguları gerçekten de anlamlıdır. Günümüzde kadın hareketleri, azınlıkların hak talepleri, Lgbti örgütlenmesi vs. *farklılıkların* korunması ve değerinin anlaşılmasına yönelik hassasiyetin arttığına işaret etmektedir. Öte yandan Habermas'ın bir filozof olarak bu farklılıkların elimine edilmesine götüren bir sistemi savunduğunu söylemek de aynı ölçüde hatalıdır. Her iki cephenin de kanımca belirli yükümlülükleri var. Postmodern ve postyapısalcıları *farklılıkların* önplana çıktığı bir düzenin, Habermas gibi modernler de oldukça ideal bir perspektiften dile getirdikleri

⁴⁶⁹ Murat Özbank, a.g.m., s. 37.

düzen alternatifinin nasıl gerçekleştirilebilir olduğunun açıklamasını yapmak durumundadır.

KAYNAKLAR

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*, (Çev. Ahmet Doğukan), İstanbul, Metis Yay., 1998.
- ALWAY Joan, *Critical Theory and Political Possibilities Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, by Greenwood Press, London.
- BENHABIB Seyla, “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları”, *Frankfurt Okulu* (Ed. Emre Bağçe), Doğu-Batı Yay., Ocak, 2006, ss. 83-110.
- Eleştiri, Norm ve Ütopya*, (Çev. İsmet Tekerek), İletişim Yay., 1. Baskı, İstanbul, 2005.
- “Kamu Alanı Modelleri”, (Çev. Doğan Şahiner) *Cogito: Kent ve Kültürü*, İstanbul, Yky., 8. Sayı, 6. Baskı, Şubat 2012, ss. 238-258.
- BERBEROĞLU, Berch, *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş: Eleştirel Bir Perspektif*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 2. Baskı, Mart, 2012.
- BEST Steven & KELLNER Douglas, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalara*, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2. Basım, 2011.
- BOTTOMORE Tom, *Frankfurt Okulu*, (Çev. Ahmet Çiğdem), Vadi Yay., İstanbul, 1994.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 3. Baskı, 1999.
- ÇETİN Veysel, “T. L. Adorno”, *Felsefe Ansiklopedi*, (Ed. Ahmet Cevizci), İstanbul, Etik Yay., 2003.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, 2. Baskı, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yay., 1997.
- Aydınlanma Düşüncesi*, Ankara, İletişim Yay., 1997.
- COOKE Maeve, *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Massachusetts, MIT Press, 1997.

- DALLMAYR Fred, "The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas, *Habermas and the Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, (Ed. by M.P. D'Entrèves and Seyla Benhabib), Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997, ss. 59-96.
- DELLALOĞLU Besim F., "Habermas'ın Postmodern Muhafazakârlığa Eleştirisi", *Toplumbilim: Yeni Sağ-Aşırı Sağ Özel Sayısı*, İstanbul, Bağlam Yay., Sayı 7, Ekim 1997, ss. 105-113.
- DUBIEL Helmut, "Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie", *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, (Hgg. von A. Honneth&T. McCarthy&C. Offe und A. Wellmer), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, 1989, ss. 504-518.
- D'ENTRÈVES M. P. & BENHABIB Seyla (Ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1997.
- FLEURY Laurent, *Max Weber*, (Türkçesi: Işık Ergüden), Ankara, Dost Kitabevi, 2009.
- FINLAYSON James Gordon, *Habermas*, (Çev. Talat Kılıç), Dost Kitabevi, Ankara, 2007.
- GRAYLING, A. C. *Wittgenstein*, (Türkçesi: Muhsin Yılmaz), Altın Kitaplar, İstanbul, 2008.
- GRANT Iain Hamilton, "Postmodernizm ve Politika", *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan&Ali Utku), Ankara, Ebabel Yay., 2006, ss. 17-30.
- GRIPP Helga, *Jürgen Habermas*, UTB, Schöning-Paderborn, 1984.
- GÜLENÇ Kurtul, "Bir Mit Olarak Aydınlanma: Aklın Diyalektiğine Negatif Bir Bakış", *Felsefe Söyleşileri V-VI*, Ed. Betül Çotuksöken & Ahu Tunçel, Maltepe Üni. Yay., İstanbul, 2011, ss. 37- 61.
- HABERMAS Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1968.
- "Die Moderne –ein unvollendetes Projekt (1980)", *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, ss. 444-464.
- "Eine Einleitung: Wozu noch Philosophie? (1971)", *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt am Main und Wien, Büchergilde Gutenberg, Erweiterte Ausgabe, 1981, ss. 15-37.

“Die Philosophie als Platzhalter und Interpret”, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1983.

Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1985.

“Was heißt Universalpragmatik? [1976]”, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, 1986, ss. 353-440.

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, 1986

Theorie des kommunikativen Handelns Band 1: Handlungsrationalität gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Vierte Auflage, 1987.

Theorie des kommunikativen Handelns Band 2: Zur Kritik der funktionalistische Vernunft, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Vierte Auflage, 1987.

“Kritische Theorie und Frankfurter Universität”, *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, Erste Auflage, 1987, ss. 57-63.

Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, erweiterten Auflage, 1994.

“Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, *Modernite versus Postmodernite* (Der. ve Çev. Mehmet Küçük), Ankara, Vadi Yay., 2. Baskı, 1994, ss. 131-152.

İletişimsel Eylem Kuramı, 1. Cilt: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme&2. Cilt İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Birinci Basım, Kabalcı Yay., 1996.

“Mitle Aydınlanmanın Kördüğü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, (Çev. Bülent O. Doğan), *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe*, Sayı 38, Yky., İstanbul, 2003, ss. 85-108.

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, (Çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar), İstanbul, İletişim Yay., 6. Baskı, 2005.

Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler, (Çev. Ali Nalbant), İstanbul, Yky., 1. Baskı, Kasım, 2009.

- “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *“Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, (Çev. İlknur Aka), İstanbul, Yky., 4. Baskı, Şubat, 2010, ss. 151-166.
- HARVEY David, *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. Sungur Savran), İstanbul, Metis Yay., 2. Basım, 1996.
- HELD David, *Introduction to Critical Theory: Horkhimer to Habermas*, Polity Press, 1980.
- HOLLINGER Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 2005.
- HORKHEIMER Max, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul, Metis Yay., 2. Basım, 1990.
- HORKHEIMER Max & ADORNO T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar I*, (Çev. Oğuz Özügöl), İstanbul, Kabalcı Yay., 1995.
- HORKHEIMER Max & ADORNO T. W., *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar II*, (Çev. Oğuz Özügöl), İstanbul, Kabalcı Yay., 1996.
- “Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky., 1. Baskı, 2004, ss. 9-15.
- “Materyalizm ve Metafizik”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky., 1. Baskı, 2004, ss. 16-49.
- “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Yky., 1. Baskı, 2004, ss. 339-389.
- HORSTER Detlef, *Jürgen Habermas: zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 1999.
- ISER Matthias & STRECKER David, *Jürgen Habermas: zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag GmbH, 2010.
- JAY Martin, *Diyalektik İmgelem*, (Çev. Ünsol Oskay), İstanbul, Ara Yay., 1. Baskı, 1989.
- JOHNSON James, “Habermas on Strategic and Communicative Action”, *Political Theory*, Vol. 19. No. 2 (May, 1991), ss. 181-201.
- KALBERG Stephen, “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History”, *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No 5 (Mar., 1980), ss. 1145-1179.

- KANT Immanuel, “Saf Akıl Eleştirisi: Birinci Basım İçin Önsöz (1781)”, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss. 45-52.
- “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)”, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss. 213-221.
- KELLNER Douglas, “T. W. Adorno and the Dialectic of Mass Culture”, [<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/adornomassculture.pdf>].
- “Critical Theory and Crisis of Social Theory”, [<https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/criticaltheorycrisisofsocialtheory.pdf>].
- KETENCİ Taşkın, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*, Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
- “Eleştiri ve Aydınlanma”, *I. Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Vadi Yay., 2006, ss. 466-472.
- KIM Sung Ho, “Max Weber”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012.
- KOÇAK Orhan, “Önsöz”, *Akıl Tutulması*, (Çev. Orhan Koçak), İstanbul, Metis Yay., Ekim, 1990.
- LYOTARD J.-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. from the French by Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester Uni. Press, England, 1984.
- MAGEE B., “Marcuse ve Frankfurt Okulu: H. Marcuse İle Söyleşi”, (Çev. Ünsal Oskay), *Yeni Düşün Adamları*, (Ed. Mete Tuncay), Ankara, Birey ve Toplum Yay., 1985.
- MEADWELL Hudson “The Foundations of Habermas’s Universal Pragmatics”, *Theory and Society*, 23, Springer, Vol. 23, No. 5 (Oct., 1994), ss. 711-727.
- MERQUIOR J., “Batı Marksizmi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Cilt 2, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 177-180.
- McCarthy Thomas “Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, *Frankfurt Okulu*, (Ed. Emre Bağçe), Ankara, Doğu-Batı Yay., 2006, ss. 55-82.
- “Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi”, *Çağdaş Temel Kuramlar* [Ed. Quentin Skinner], (Çev. Ahmet Demirhan), Ankara, Vadi Yay., 1991, ss. 147-158.

- MOUFFE Chantal, *Demokratik Paradoks*, (Çev. A. Cevdet Aşkın), Ankara, Epos Yay., 2. Baskı, 2009.
- ÖZBANK Murat, “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçelendirme ve Siyasal İstikrar Sorunu” *Rawls-Habermas Tartışması-Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*[Sunan ve Derleyen: Murat Özbank], İstanbul, İstanbul Bilgi Üni. Yay., 1. Baskı, 2009, ss. 15-39
- ÖZLEM Doğan, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılap Yay., 3. Basım, 2011.
- PIES Ingo, “Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek und Luhmann im Vergleich”, *Diskussionspapier*, <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>, Halle, 2010, ss. 1-24.
- RORTY Richard, “Habermas, Lyotard ve Postmodernite, *Modernite versus Postmodernite*(Der ve Çev. Mehmet Küçük), Ankara, Vadi Yay.,2. Baskı,1994, ss. 153-169.
- ROSSI Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, (Çev. Atakan ALTINÖRS), İstanbul, Paradigma Yay., Eylül 2001.
- REESE-Schäfer, Walter, *Jürgen Habermas*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 3. Auflage, 2001.
- SEIDMAN Steven & GRUBER Michael, “Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4 (Dec., 1977), ss. 498-508.
- SIM Stuart, “Postmodernizm ve Felsefe”, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev. Mukadder Erkan&Ali Utku), Ankara, Ebabil Yay., 2006, ss. 3-15.
- SITTON John F., *Habermas and Contemporary Society*, by Palgrave Macmillan, 2003.
- SOYKAN Ö. N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, İstanbul, Bulut. Yay., 2000.
- SOYSAL Özgür, *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2011.
- SWINGEWOOD Alan, *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, St. Martin’s Press, New York, 1998.
- TORUN Tayfun, “Eleştirel Teori”, *Felsefe Ansiklopedisi*, [Ed. Ahmet Cevizci], İstanbul, Ebabil Yay., 5. Cilt, 2007.

- WEBER Max, *Sosyoloji Yazıları*(Çev. Taha Parla), İstanbul, Deniz Yayınları, 12. Baskı, 2008.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*,(Türkçesi: Ahmet Cevizci), İstanbul, Paradigma Yay., 1. Basım, 1998.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*,(Çev. Deniz Kanat), İstanbul, Küyerel Yay., Şubat, 2000.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Tayfun		Torun
Doğum Yeri ve Yılı	Aydın		1982
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Almanca
ve Düzeyi	Advance		Sehr gut
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1996	1998	
Lisans	1999	2003	Uludağ Üniversitesi
Yüksek Lisans	2004	2007	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2007	2016	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2005	-	Uludağ Üniversitesi
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
İletişim (e-posta):	tayfuntorun@gmail.com , torun@uludag.edu.tr		
		Tarih İmza Adı Soyadı	