

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**JÜRGEN HABERMAS DÜŞÜNCESİNDE ÜÇ KAVRAM:
ÖNYARGI, EYLEM VE KAMUSALLIK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Fatma KILINÇ HATİPOĞLU**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK**

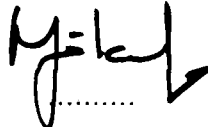
Ankara – 2010

ONAY

Fatma Kılınç Hatipoğlu tarafından hazırlanan “*Jürgen Habermas Düşüncesinde Üç Kavram: Önyargı, Eylem Ve Kamusalılık*” başlıklı bu çalışma 10.08.2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim* dalında *Yüksek Lisans* tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Kazım Sarıkavak



Prof. Dr. Nurten Gökarp



Doç. Dr. Emel Koç

ÖNSÖZ

Jürgen Habermas, II. Dünya Savaşı sonrası dönemin en önemli sosyal kuramcılarındandır. Frankfurt Okulu II. kuşak düşünürü olarak değerlendirilen Habermas, 1960'lı yıllarda özellikle felsefe ve sosyoloji alanındaki çalışmaları ile ismini duyurmuştur.

Habermas denilince akla gelen “kamusal alan”, “iletişimsel eylem”, “sivil itaatsizlik”, “müzakereci demokrasi” kavramları sadece felsefeci ve sosyologların değil siyaset bilimcilerden iletişimcilere kadar farklı disiplinlerden düşünürlerin de ilgi alanına girmiştir. Disiplinlerarası nitelik taşıyan çalışmaları ile entelektüel kimliğini sağlamlaştıran Habermas'ın düşünce hayatının farklı dönemlerinde üzerinde durduğu “ön yargı”, “eylem” ve “kamusallık” kavramları bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Böyle bir konuyu seçmekteki amaç araştırma konusu olan üç kavramın, -her ne kadar farklı disiplinler çerçevesinde değerlendirilseler de- birbirine açılan boyutları olduğunu göstermektir. Çünkü Habermas'ın düşünce sistemi bir bütünlük arz etmektedir. Farklı dönemlerde farklı konulara eğilse de çalışmalarının birbirine yaslanan, birbirini tamamlayan unsurlar olduğu bilinmektedir.

Çalışmada öncelikle Habermas'ı anlamayı kolaylaştıracak bilgilere yer verilecektir. Bu amaçla öncelikle mensubu olduğu Frankfurt Okulu'nun ve onun genel düşünce perspektifi tezin giriş bölümünde açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümü tez başlığında yer alan kavramlardan “önyargı”nın incelenmesine ayrılmıştır. İkinci bölümde “eylem” kavramı ile ilgili olarak Habermas'ın “İletişimsel Eylem Kuramı” değerlendirilmiştir. Bu anlamda iletişimsel eylem kavramı ve iletişimsel eylemin anlaşılmasına olanak tanıyacak diğer tanım ve kavramlaştırmalar yer verilmiştir. Son bölüm “kamusallık” kavramına ayrılmış olup; Habermas'ın ilk kitabı olan “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” esas alınmıştır. Bu kitapta ele aldığı üzere

kavrama ilişkin tarihsel gelişim süreci takip edilerek konu detaylandırılmaya çalışılmıştır.

Habermas'ın gerek İngilizce gerekse Almanca yazdığı metinler anlaşılabilirlik bakımından okuyucuyu zorlamaktadır. Bu nedenle tezin hazırlanması aşamasında karşılaşılan en büyük güçlük metinleri anlama hususunda yaşanmıştır. Ayrıca Türkçeye çevrilen eserlerin bazılarında çeviri için kullanılan dilin de anlaşılır olmaması yaşanan zorluğu bir derece daha arttırmıştır.

Tüm bu zorluklara rağmen çalışmam boyunca değerli zamanını ayırarak yönlendirmelerde bulunan danışman hocam Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Ayrıca, manevi desteğini sürekli hissettiren ve tezime yazmam için hayatımı kolaylaştıran anneme, kardeşlerime ve eşime teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
SİMGE VE KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ	1
1. Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori.....	3
2. Habermas'ın Teorik Yaklaşımı	13

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖNYARGI

1.1. Kavramsal Analiz.....	24
1.2. Habermas ve Hermeneutik.....	25
1.3. Habermas ve Önyargı	29

İKİNCİ BÖLÜM

EYLEM

2.1. Kavramsal Analiz	35
2.2. Toplum Teorisi İçin İstemler.....	37
2.3. İletişimsel Eylem Kuramı.....	41
2.3.1. Amaç-Rasyonel Eylem	44
2.3.2. İletişimsel Eylem.....	47
2.3.2.1. Teleolojik Eylem	58
2.3.2.2. Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem	60
2.3.2.3. Dramaturjik Eylem	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAMUSALLIK

3.1. Kavramsal Analiz	65
3.2. Kamusal Alan Modelleri	72
3.3. Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü	81
3.4. Normatif Bir İlke Olarak Kamusalılık ve İletişim	89
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	96
ÖZET	102
ABSTRACT	103

SİMGELER VE KISALTMALAR

a. g. e. : Adı geçen eser

a. g. m. : Adı geçen makale

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

ed. : Editör

s. : Sayfa

TDK : Türk Dil Kurumu

v.d. : Ve diğerleri

yay. : Yayınevi/ yayınları

GİRİŞ

21. yüzyılda isminde sıkça söz ettiren Alman düşünür Jürgen Habermas 1929'da Düsseldorf'ta doğmuştur. Habermas, felsefe, sosyoloji, iktisat ve siyaset ilminden başka, dil ve iletişimle de ilgilenmiş, Karl Marks (1818–1883) ve Sigmund Freud (1856–1939)'un düşünce ve yöntemlerinden sistematik bir biçimde yararlanmışır.¹ Teoriye yaklaşım açısından Alman ve Anglo-Sakson geleneği arasında var olagelen uçurum Habermas ile birlikte yerini daha ılımlı bir havaya bırakmıştır. Habermas'ın eserleri teoriden kaçınan Alman felsefesinin spesifik özelliklerini taşısa da teori ağırlıklı çalışmaları Anglo-Saksoncu eğilimin izlerini de barındırmaktadır.²

Entelektüel hayatı Zürich ve Bonn'da aldığı felsefe eğitimi ile başlayan Habermas, 1949-1953 yılları arasında Almanya'da akademik alanda öne çıkan Heidegger üzerine çalışmaya başlamıştır. Fakat Martin Heidegger (1889–1976)'in II. Dünya Savaşı sonrasında Almanya'ya hakim olan Nazizmi desteklemiş akademisyenler arasında yer alması, Habermas'ın Heidegger'in çalışmalarından farklı bir yol takip etmesine neden olmuştur. 1950 sonrası Frankfurt'a dönen Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri ile tanışması ve 1956-1959 yılları arasında Adorno'nun asistanlığını yürütmesi Habermas'ın akademik konumunun belirleyicisi olmuştur. 1962 yılında ilk eseri 'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü' onun bugünkü ününe kavuşmasının ilk adımı olmuştur. Alman tecrübe ve gerçeklerinden ilham alan bu eseri somut bir tarih çalışması olarak değerlendirilmiştir.³

'Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nden yirmi yıl sonra entelektüel sahnedeki yerini sağlamlaştıran 'İletişimsel Eylem Kuramı'nı yayınlamıştır. Arada geçen sürede Alman geleneğinin ve Eleştirel Teori'nin izlerini yansıtan

¹ Adem Çaylak, **Özgürleşime Giden Yolda Bir Dönüm Noktası: Jürgen Habermas**, Erişim:<http://www.kafkaskamu.org/habermas.htm>, 2008.

² Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, s. 156.

³ Taner Timur, **Habermas'ı Okumak**, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s.24.

birçok eser yayınlamıştır. Özellikle 1968 yılında yayınladığı ‘Bilgi ve İnsansal İlgiler (Erkenntnis und Interesse/Knowledge and Human Interests)’ bu izleri açıkça gösterir. Daha sonraları tanıştığı Amerikan pragmatizmi, Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesi ve dolayısıyla dil felsefesi ile yorumsamacı yaklaşım onun farklı disiplinler altında incelenmesine olanak tanımıştır.

İlk eserinde burjuva siyasal kamusunun gördüğü olumlu işlevi, kamusal alanın kuruluşu, burjuva toplumu ile devlet arasındaki ilişkiyi konu edinmiş ve bu kamunun nasıl bir dönüşüm geçirerek ortadan kaybolduğunun analizini ortaya koymaya çalışmıştır. ‘Bilgi ve İnsansal İlgiler’ eserinde pozitivizm eleştirisine yönelmiştir. Eleştirel Teorisyenlerin en temel eleştiri noktalarından biri olan pozitivizm eleştirisi Habermas’ın da kendi epistemoloji formülasyonunda benzer bir argüman özelliği taşımıştır. Adorno’nun Popper ile pozitivizm tartışmasını devam ettirerek pozitivizmin doğayı ve insanı nesnelleştiren boyutunu eleştirmiştir.⁴

Frankfurt Okulu etkisinin açıkça görüldüğü bu temaların dışında bilim, teknoloji ve sanayi arasında artan bağımlılık, medyanın ticarileştirilmesi gibi konularla o da ilgilenmiş ve seleflerine benzer sonuçlara varmıştır. Ancak kapitalizm, aydınlanma, modernizm konularında Frankfurt Okulu’ndan radikal biçimde ayrıldığı gözlenmiştir. Ayrıca hocası Adorno kadar sanat, estetik, kültür endüstrisi ve popüler kültür konularına da ağırlık vermemiştir.

Habermas, 1980 sonrası yaygınlaşan modern karşıtı postmodern eğilimlere rağmen aydınlanma ve modernite taraftarı tutumları ile mensup olduğu ekole ve döneminin postmodern söylemlerine muhalif bir duruş sergilemiştir. Yalnız Habermas modern söyleme karşılık postmodern eleştirilere katılmakla birlikte aydınlanma ve modernitenin farklı bir bağlam içerisinde devam ettirilmesi gerektiğini söylemiştir.⁵ O, modernite sorunu için bulduğu çözüm yolunun adını ‘iletişimsel rasyonalite’ olarak koymuştur.

⁴ Çaylak, a.g.m.

⁵ Çaylak, a.g.m.

Horkheimer ve Adorno'nun modernizm ve aydınlanma eleştirilerine karşı da aklın toptan reddi yerine yine aynı argümanla, iletişimsel rasyonalite ile cevap vermiştir.

Bu çalışmada iletişimsel rasyonalite üzerinden 'iletişimsel eylem', eylemin meydana gelmesinde rol oynayan 'önyargı' ve eylemin gerçekleşmesi ile birlikte ortaya çıkan 'kamusallık' konuları işlenecektir. Habermas'ın ilk eseri olan Kamusalın Yapısal Dönüşümü, daha sonraki çalışmalarda da izlerinin okunduğu temel bir eser olmuştur.⁶ Bu nedenle önyargı, eylem, kamusal kavramları ele alınırken eserlerin yayın tarihlerine bağlı kalmaksızın bir değerlendirme yapılacaktır. Bu incelemelere geçmeden önce ise Habermas'ın düşüncesini şekillendiren Frankfurt Okulu'nun entelektüel paradigmasına ve bu paradigmanın etkisinin gözlemlendiği Habermas düşüncesine yer vermek uygun olacaktır.

1. Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori

Düşünce tarihi içerisinde hem belirli bir grup entelektüeli hem de iç bütünlük sağlayarak gelenek oluşturmuş bir toplum teorisini belirtmek için kullanılan 'Frankfurt Okulu' 1923 yılında 'Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü' adı altında resmen kurulmuştur. 1920'li yıllarda çeşitli felsefi çalışmaları olan zengin tahıl tüccarının oğlu Felix Weil, 1922 yılında Karl Korsch, George Lucàks, Frederich Pollock, Karl August Wittfogel'in de katıldığı 'I. Marxist Çalışma Haftası'nı düzenlemiş ve bu oluşumun kurumsal bir kimlik kazanması için Frankfurt Üniversitesi Rektörü ile iletişime geçerek Frankfurt Üniversitesi bünyesinde 'Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kurulmasını sağlamıştır.

Okul, kökenini Karl Marx ve Marxizmin değişik anlayışlarını geliştiren bir kavrayıştan almakla birlikte Marxizmi kabul edilmiş doğrular sistemi olarak

⁶ Timur, a.g.e., s.33.

görmeye de tepkilidir.⁷ Enstitünün kuramsal çalışmalarındaki temel konu ise Marxist bir yöntemle ele aldıkları özgürlük ve özgürleşmedir.⁸

Tom Bottomore Frankfurt Okulu'nun dört dönemden geçtiğini belirtmektedir. Birinci dönem Enstitü'nün kurulup ilk çalışmaların yürütüldüğü ve 1923-1933 yılları arasında kalan dönemdir. Bu dönemde yürütülen çalışmalar Marxist ampirik çalışmalardır ve iktisat ağırlıklıdır. 1923-1930 yılları arasında Carl Grünberg'in yönetiminde olan okul 1931 yılında Max Horkheimer'in yöneticiliğine geçmiştir.

İkinci dönem 1933-1950 yıllarını kapsayan ve göç dönemi olarak da nitelendirilebilecek dönemdir. Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin (Neo Naziler) iktidara gelmesi ile çoğu Yahudi ve Marxist olan Frankfurt Okulu üyeleri üzerinde baskı kurulması, üyelerin kendilerine yeni yer arayışlarını doğurmuş ve bu arayışın sonunda Amerika'da Colombiya Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etmişlerdir.

Üçüncü dönem 1950'de Enstitü'nün Frankfurt'a dönmesiyle başlayan süreçtir. Bu dönem Frankfurt Okulu'nun düşünsel ve siyasal anlamda en fazla etkiyi yarattığı dönemdir ki; bu dönemde Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Theodor W. Adorno, Eric Fromm gibi isimler düşünceleri ile öne çıkmışlardır. Okul'un yönelimi 1950 sonrası Horkheimer ve Adorno tarafından, 1954 sonrası ise özellikle Adorno'nun düşünceleri tarafından şekillenmiştir. Bu dönemde Adorno'nun kişisel ilgileri olan 'estetik kuram ve felsefe' Okul'un karakteri olarak öne çıkmıştır. 1970'li yıllara kadar etkisini gösteren dönem, Adorno'nun 1969'da, Horkheimer'in 1973'te ölmesiyle yerini dağılma dönemine bırakmıştır.

Bottomore'un dördüncü dönem dediği bu son dönemde Frankfurt Okulu, okul olmaktan hükmen uzaklaşmış ve Marxizmden de radikal biçimde

⁷ Çetin Veysal, "Frankfurt Okulu ya da Eleştiri Kuramı'nın Gelişimi ve Ana Düşünsel Temelleri", **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 26.

⁸ Veysal, **a.g.m.**, s.26.

kopmuştur.⁹ “Adorno ve Horkheimer’in ölümü ve 1970’lerin başındaki radikal öğrenci hareketlerinin çöküşüyle birlikte Frankfurt Okulu’nun tarihinde önemli bir dönem sona ermiştir.”¹⁰ Marxizmden uzaklaşan bu dönemde eleştirel teorinin merkezi düşüncelerine sadık kalınması ve ilk dönem teorisyenlerle birlikte çalışmalar yürütülmüş olması bu dönem düşünürlerinin, Frankfurt Okulu’nun ikinci kuşağı olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Bu dönemde en dikkat çeken isim ise Jürgen Habermas’tır. Eleştirel teorinin son büyük temsilcisi olan Habermas eleştirel teoriyi olduğu gibi kabullenmemiş, yeniden inşa etmiştir Bottomore’un çöküş ve yenilenme olarak ifade ettiği ikinci kuşak Frankfurt Okulu üyeleri arasında Albrecht Wellmer, Claus Offe, Karl Otto Apel, Alfred Schimdt yer almaktadır.

Horkheimer 1931 yılında Enstitü yöneticisi olarak yayınladığı bildiride Enstitü’nün kendinden önce yapılan çalışmalardan farklı bir yol izleyeceğinin işaretlerini vermiştir. Bu dönemde yazdığı makalelerde de enstitünün birincil ilgi alanının ne olduğunu belirginleştirmeye çalışmıştır. Felsefe ve özellikle toplum felsefesi alanında yürüttüğü çalışmalar ile Grünberg’in çalışmalarından ve ‘Marxizm’inden uzaklaşmıştır. Bu dönemdeki bilimsel araştırmanın mantığı ya da metodolojik yönelim; ekonomik “altyapı”dan kültürel-düşünsel ‘üstyapı’ya ve özellikle ikisi arasında diyalektik ilişkiye doğru olmuştur. Grünberg döneminde analiz birimi ‘kapitalist toplumun ekonomik altyapısı’ iken, Horkheimerli yıllarda enstitünün ilgi odağı ‘kültürel üstyapı’ olmuştur.¹¹ Ekonomik ve somut olandan felsefî ve kültürel olana bu eğilim ile birlikte Adorno, Pollock, Marcuse ve Löwenthal’in de ağırlıkları artmıştır. Horkheimer ile sefinin ortak noktası ise çalışmalarını akademik olarak tasarlamaları olmuştur.¹²

Horkheimer yöneticiliği dönemindeki teorisyenlerin de hem niceliksel hem de niteliksel yönden Grünberg dönemine göre çok daha farklı disiplinlerden gelen entelektüeller olduğu görülmektedir. Grünberg

⁹ Tom Bottomore, **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yay., 1994, s. 9-11.

¹⁰ Bottomore, **a.g.e.**, s.62.

¹¹ Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev:Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yay., 4.baskı, 1998, s.10.

¹² Phil Slater, **Frankfurt Okulu**, çev.Ahmet Özden, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 37.

döneminde ekonomist ve siyaset bilimci ağırlıklı üye profili, Horkheimer döneminde zenginleşmiştir. Ekonomiden sanata, siyasetten psikolojiye kadar birçok alandan düşünür Frankfurt Okulu bünyesinde toplanmıştır.¹³ Ayrıca Grünberg döneminde Okul'un yayın organı olan 'Grünberg Arşivi', Horkheimer döneminde 'Sosyal Araştırmalar Dergisi' olmuştur.

Horkheimer, 1937'de kaleme aldığı 'Geleneksel ve Eleştirel Teori' denemesi ile 'Eleştirel Teori' kavramını ilk kez dile getirmiştir ve bu deneme Frankfurt Okulu'nun kurucu belgesi olma niteliğini taşımıştır. Bu denemede Horkheimer, 'eleştirel teori' anlayışını, 'geleneksel teori' kavramının karşısına koyarak ve onu eleştirerek açıklar. "Bu eleştirinin üç düşünsel çizgiden beslendiği söylenebilir: Weber'in şekilsel rasyonellik ile tözsel rasyonellik arasında yaptığı ayrım, Hegel'in Aydınlanma felsefesi eleştirisi ve Marx'ın tarihsel materyalizmi."¹⁴

'Geleneksel teori', pozitivizm / ampirizm biçiminde modern felsefede ifade edilen modern doğal bilimlerin açık ya da örtük dünya görüşü olarak ele alınırken¹⁵; 'eleştirel teori' kavramı Horkheimer tarafından farklı bir teorik oluşumun adlandırılması olarak kullanılmıştır. Eleştirel teorinin formülasyonunda kapitalizm tarafından üretilen değişme ve gelişmelerin üstesinden gelebilme girişimi şiddetle vurgulanmıştır.¹⁶ Pozitivist tavrı ve geleneksel sosyoloji ve felsefe kavramlarını eleştiren Horkheimer, eleştirel teorinin felsefe ve sosyolojiden daha geniş bir tabanı bulunduğunu ve herhangi bir tekil bilimin eleştirel teorinin yapmayı amaçladığı şeyi yapamayacağına işaret eder. "Eleştirel teori bilim ve felsefe arasındaki uzlaşmaya dayalı olmaktan çok bilimlerin epistemolojilerinin felsefî bir eleştirisini amaçlamaktadır."¹⁷

¹³ Sezgin Kızılcılık, **Frankfurt Okulu**, Ankara, Anı Yayıncılık, 2000, s. 22.

¹⁴ Barış Parkan, "Eleştirel Kuramda Özne ve Eleştiri Sorunu", Felsefe Yazın, sayı 10, 2007, s. 53.

¹⁵ Bottomore, **a.g.e.**, s.14.

¹⁶ Ahmet Çiğdem, **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, çev. Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yay, 1997, 2.baskı, s. 38.

¹⁷ Çiğdem, **a.g.e.**, s. 39.

Horkheimer'in felsefî bir kavram olarak geliştirdiği 'eleştirel teori', daha sonraları Frankfurt Okulu teorisyenlerinin görüşlerinin genel adını olarak kullanılmaya başlamıştır.¹⁸ Therborn, 'Frankfurt Okulu' adlandırmasının üyeler tarafından değil başkaları tarafından, düşünürler için yapılmış bir adlandırma olduğunu, kendileri ise tüm çalışmalarının 'Eleştirel Kuram' adı ile anılmasını tercih ettiklerini söyler.¹⁹ (Martin Jay ise 'Frankfurt Okulu' isminin 1950'de Enstitü'nün tekrar Almanya'ya dönüşünden sonra ortaya çıktığını belirtir.) Bu teorisyenlerin aynı isim altında ifade edilmesi onların bütünüyle ortak çalışmalara sahip oldukları anlamına gelmediği gibi aralarında ortak temaların olduğunu reddetmek de yanlış bir çıkarım olacaktır.

Eleştirel teori, Horkheimer'in kavramsallaştırmasının ardından Okul'un temel çalışma alanı olmuş, Adorno ve Marcuse başta olmak üzere birçok isim de teoriyi şekillendirmiştir. Bottomore, Horkheimer ile dile getirilen eleştirel teorinin daha sonra Marcuse'ün eserlerinde benzer şekillerde dile getirildiğini, onun işaret ettiği noktalara Marcuse'ün de değindiğini ifade etmiş, Adorno'nun ise eleştirel kurama katkısının daha belirsiz ve karanlık olduğunu söylemiştir.²⁰ Horkheimer, Adorno, Marcuse'tan oluşan çekirdek kadronun çalışmaları daha sonra Habermas'ın görüş ve argümanları ile devam etmiş hatta II. kuşak düşünürlerden sadece Habermas ile özdeşleşmiştir.²¹

Okul için bu kadar önem taşıyan Eleştirel teoriyi, geleneksel teoriden ayıran en önemli nokta "teorinin toplumsal yeniden üretim sürecine yardım etmesi ya da bu sürece yıkıcı bir nitelik taşıması" esasında belirlenebilir.²² Geleneksel teori mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine yerleşmiştir.²³ Karşılaşılan sorunlara aranılan cevap sistemin kendi içinden çıkar ve sisteme uygunluğu ölçüsünde hayat bulur. Bu çerçevede teori için başlıca talep, bütün yapısal parçaların kurallara uygun bir

¹⁸ Kızılcılık, **Frankfurt Okulu**, s. 3.

¹⁹ Görün Therborn, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram", **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağcı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2006, s. 19.

²⁰ Bottomore, **a.g.e.**, s.14-15.

²¹ Kızılcılık, **a.g.e.**, s. 32.

²² Çiğdem, **a.g.e.**, s.42.

²³ Therborn, **a.g.m.**, s.20.

biçimde ve çelişkisiz olarak birbirine bağlanmasıdır. Bu, eleştirel olmayan bir tutumu yansıtır. Horkheimer'in ifadesiyle geleneksel teori 'burjuva alimi'nin bilim anlayışıdır. Gerek doğal bilimlerdeki, gerekse sosyal bilimlerdeki geleneksel anlayışa göre, kuramın amacı "bütün olası nesneleri kapsayan evrensel sistematik bir bilim oluşturmaktır."²⁴ Eleştirel teori ise geleneksel teoriye göre 'yıkıcı' daha uygun bir ifade ile 'negatif' bir nitelik taşır. Bilginin diyalektik anlayışına uygun olarak, gerçeklerin ve kuramların, dünyaya bakış açısı ile ve karşılıklı olarak birbirini belirleyecek biçimde yol alacak sürecin parçası olduğu düşüncesinin reddi temel teşkil eder.²⁵ Eleştirel teori sadece doğru anlamayı mümkün kılmayı amaç edinmez, aynı zamanda insanî gelişmeye de katkıda bulunmayı amaç edinir. Bu bağlamda eleştirel teorinin amacının sadece toplumda neyin yanlış olduğunu tespit etmek olmadığı, toplumun bünyesinde gelişen düşünce ve eğilimleri de teşhis ederek toplumu daha iyiye dönüştürmek olduğu söylenebilir.²⁶

Geleneksel teoride, dünyayı betimleyen genel ve kendi içinde tutarlı ilkelere varma, saf bilgiye ulaşma gözetilmekteyken, eleştirel teoride genellikle bütünü anlamak için onun somut tikellerini ele almak gözetilmektedir.²⁷ Bu nedenle geleneksel teori, amaç-araç ilişkileri kurma ve verili amaçlara ulaşma konusunda sergilediği yetkinlik nedeniyle akılcı görünse de, kendisine hedef belirleme, kendisini dönüştürme konusunda son derece aciz ve bilinçsizdir; kendini belirleyen üretim ilişkilerine tabidir.²⁸ Bu özellikleriyle, Frankfurt Okulu düşünürleri geleneksel teoriye karşı ortaya koydukları eleştirel teorinin toplumsal hayatın eleştirel kabulünü aynı zamanda yargılanmasını içerdiğini dolayısıyla 'özgürleşimci' olduğunu savunurlar. Bottomore, eleştirel teorinin amacını "toplumun dönüşümü ve insanın özgürleşimi"²⁹ olarak formüle etmiştir.

²⁴ Parkan, **a.g.m.**, s. 53.

²⁵ J. Gordon Finlayson, **Habermas**, çev. Talat Kılıç, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2007, s.26.

²⁶ Finlayson, **a.g.e.**, s.26.

²⁷ Veysal, **a.g.m.**, s.11.

²⁸ Parkan, **a.g.m.**, s.54.

²⁹ Bottomore, **a.g.e.**, s.29.

Horkheimer, “eleştirel teorisyenin toplumsal işlevinin, ‘bu kuramcı ve yapıtının, kuramcı tarafından topluma ilişkin çelişkilerin ortaya konulmasının somut tarihsel konumun yalnızca bir açıklaması olmayıp, aynı zamanda bu tarihsel konumda değişmeyi uyaracak bir güç olacak şekilde, bastırılan sınıfla dinamik bir birlik oluşturacak biçimde’ görüldüğünde ortaya çıktığını ifade etmiştir.”³⁰

Horkheimer’ın Adorno ile birlikte kaleme aldığı ‘Aydınlanmanın Diyalektiği’, teorinin açıkça dile getirildiği bir eser olmakla birlikte kitap yoğun olarak Aydınlanma’nın eleştirisini içermektedir. Teorinin ana çizgilerini belirleyen bu metinde aklın, doğadan özgürleşimini vurgulayan modern Aydınlanma ve ilerleme düşüncesinin, dünyayı, insanı ve doğayı bir nesneler dizisine ve tahakkümün aygıtları olan bir alana dönüştürmesi tartışılmıştır. Eleştiri konuları arasında bilim, teknoloji, totaliterlik, pozitivizm ve araçsal aklın eleştirileri de yer almaktadır. En temel eleştiri noktası ise ‘araçsal akla’ dairdir.³¹ Eleştiride metot ise tüm teoride olduğu üzere ‘diyalektik’ yöntemdir.

“Horkheimer ve Adorno ‘akıl’ anlayışı üzerinden Aydınlanma düşüncesini eleştirirken, aydınlanmanın kendisini reddetmezler.”³² Bu noktada Frankfurt Okulu’nun asıl amacının Aydınlanma’nın pozitif yönünü yok saymadan Aydınlanma’nın kritiğini yapmak olduğu söylenebilir. Bu bağlamda onlar ‘aydınlanma ideali’nin eleştirisini yapmaktan öte on sekizinci yüzyıl ‘Aydınlanma düşüncesi’ni tenkit etmektedirler. Zira onlara göre bu dönemde öznel akıl nesnel akla karşı ön planda tutulmuş, öncelikli hale getirilmiştir. Oysa öznel ya da nesnel akıl birbirine üstün ya da öncelikli olmamalıdır. Çünkü onlar aklın ayrılmış parçalarına değil iki farklı görev alanına işaret eder. Her ikisi de görevine uygun şekilde kullanılmalıdır.

Horkheimer ve Adorno’nun ‘öznel akıl’ ve ‘nesnel akıl’ ayrımı esasında Aydınlanma dönemi akıl tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Aydınlanma

³⁰ Bottomore, **a.g.e.**, s.30.

³¹ Kızılcılık, **a.g.e.**, s. 82.

³² Eylem Yenisoy, “Frankfurt Okulunun Düşünce Tarihi ‘Eleştiri’si Üzerine”, **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 57.

döneminde ‘evrensel olarak akıl’ ve ‘tikelin otoritesi olarak akıl’ kavramları eleştirel teoride sırasıyla ‘nesnel akıl’ ve ‘öznel akıl’ olarak karşılık bulur. Aslında tarihsel olarak aklın hem öznel hem de nesnel yönleri felsefede başından beri var olmuştur ve birincinin ikinciye egemen olması uzun bir sürecin sonunda, Aydınlanma dönemi ile gerçekleşmiştir.³³ Horkheimer’ın Antik Yunan düşünürlerine kadar götürdüğü bu ayrım büyük felsefi sistemlerde ana tema olarak bulunur. Ona göre tarihte yer alan hemen her felsefî sistem nesnel akıl teorisi üzerine kurulmuştur.³⁴

Öznel akıl, günlük amaçların araçları hakkında düşünmekle görevlidir. Yani araç ve amaçlarla ilintili olup, benimsenen amaçlara ulaşmada seçilen araçların yeterli olup olmama durumunu ele almaktadır. Nesnel akıl, ise sosyal ve kavramsal problemler üzerine düşünmekle görevlidir. Nesnel akıl, insanlar arası ve sınıflar arası ilişkilerde, sosyal kurumlarda, doğa ve onun görünüşlerinde yani nesnel dünyada var olan akıldır.³⁵ Bu akıl alanlarının her biri kendi görev alanında kullanıldığında bir sorun oluşmaz. Fakat Aydınlanma düşünürleri öznel aklı, nesnel aklın görevi olan tümeller alanında kullanmışlardır. Bu ise bazı kişilerin, herkes adına tümeller üretmesi demektir. Yani kendisi veya ait olduğu grubun çıkarlarını hedef alan düşünceleri tüm insanlar için doğru kabul etmektir.³⁶ Horkheimer’ın,

“Öznel akıl egemen olduğunda kişisel çıkar üstün gelir, nesnel aklın ilkeleri olan eşitlik, özgürlük, hoşgörü vb. ilkeler entelektüel temel ve haklılığını kaybeder. Öznel mantık aracılığıyla özgürlüğün tutsaklıktan daha iyi olduğu kanıtlanamaz”³⁷

sözleri öznel aklı önceleyen bu tutumu reddeder. Fakat tersi bir tutumu yani nesnel aklın öznel akıl üzerindeki tahakkümünü de tasvip etmez.

³³ Horkheimer, **a.g.e.**, s. 57.

³⁴ Horkheimer, **a.g.e.**, s. 56.

³⁵ Kızılçelik, **a.g.e.**, s. 83.

³⁶ Yenisoy, **a.g.m.**, s. 58.

³⁷ Horkheimer’dan aktaran Kızılçelik, **a.g.e.**, s. 87.

Aydınlanma döneminde aklın araçsallaşması dünyanın tahrip edilmesinin de nedenidir. Aydınlanma, özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmıştır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmıştır. Bu mutlak ayırım insanın içinde var olduğu doğayı, kendisine tamamen dışsal bir öge olarak algılamasına yol açmış, bu da doğanın insan için şeyleşmesine neden olmuştur. Bilim ve teknoloji, insanın doğa üzerindeki hakimiyetinin aracı haline gelmiş ve doğa üzerinde egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek nesneye dönüşmüştür.³⁸ Aydınlanma'nın parolası haline gelmiş olan 'egemen olmak için bilmek' ifadesi doğa üzerinde egemenlik kurma amacıyla ilişkilidir. Doğa insan için fayda sağlayan bir şeydir ve ona ne kadar hakim olunursa o ölçüde fayda sağlanır.³⁹ Bu şekildeki doğaya yönelik faydacı yaklaşım, insan üzerindeki dominasyonun doğa üzerinde de kurulmaya çalışıldığını göstermektedir. Yani bilgisel anlamda gücü elinde bulunduranların diğer insanlar üzerindeki egemenliğinin farklı bir boyutu da doğaya yaklaşımda tezahür etmektedir. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak durumundadır. Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece, insanın doğa üzerindeki egemenliği, hem insanın, hem insanın iç doğasının ve hem de doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır.⁴⁰ Eleştirel teorisyenlerin itirazı da insanı, doğayı ve en önemlisi de akli araçsallaştıran bu düşünce biçiminedir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde üzerinde durulan bir diğer konu ise pozitivist paradigmanın eleştirisidir. Pozitivist paradigma tek bir bilimsel yöntemin tüm araştırma alanlarında geçerliliğini savunur. Bu bilimsel yöntem ise doğa bilimlerine uygulanan yöntemdir. Bu anlayış çerçevesinde insanî değer ve toplumsal ilişkileri konu edinen sosyal bilimlerin de metodu doğa bilimleri ile aynı olmalıdır. Deney ve gözlem yoluyla kalıcı yasalara ulaşmayı hedefleyen pozitivist yaklaşım, sosyal bilimleri incelerken insanî değer, norm ve

³⁸ F. Besim; Dellaloğlu, "Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması – Habermas Üzerine Bir Araştırma, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998, s.164.

³⁹ Yenisoy, a.g.m., s. 58.

⁴⁰ Dellaloğlu, a.g.e., s.164.

toplumsal ilişkileri bir kenara koyarak nesnel gerçekliği elde etmeye çalışır. Doğanın incelenmesi ile toplumsal olanın incelenmesini eşitlemeye çalışmak eleştirel teorisyenlerce çok sıkı tenkit edilmiştir.

Frankfurt Okulu üyeleri pozitivistliğe öncelikle toplumsal hayatın maddeye indirgenmesi nedeniyle karşı çıkar. Toplumsal hayatın maddeleşmesi ile toplumsal hayatta faal olan aktörler pasif varlıklar konumuna gelir ki bu da eleştirel teorinin ‘toplumun dönüşümü ve insanın özgürleşimi’ ilkesine zıt bir görüştür. “Pozitivism, eleştirel teoriye göre, verili gerçekliği doğal bir gerçeklik olarak kabul ettiği için, onu radikal olarak değiştirmeyi de talep etmez. Bu anlamda pozitivism, bir tür muhafazakârlıktır. Pozitivism, olguları mutlaklaştırır ve verili olan düzeni şeyleştirir. Pozitivist bilim anlayışının doğal bir sonucu olarak hem aktör hem de sosyal bilimci pasif bir konumda kalır.”⁴¹

Tom Bottomore’a göre Frankfurt Okulu’nun pozitivism eleştirisi üç ayrı boyuta sahiptir.

- 1- “Pozitivism toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramsallaştırılması ve anlaşılmasını sağlamayan ve sağlayamayan, yetersiz ve yanlış yönlendirici bir yaklaşımdır.
- 2- Pozitivism yalnızca var olana katılmakla var olan siyasi düzeni kutsallaştırır, radikal herhangi bir değişikliği engeller ve siyasal bir dinginciliğe sürükler.
- 3- Pozitivism içsel olarak yeni bir egemenlik biçimini yani teknokratik egemenliği destekleme ve üretmeye bağımlıdır ve bu süreçlerde temel bir etmen olmaktadır.”⁴²

Okul düşünürlerinden Horkheimer’in eleştirisi Viyana Çevresi’nin ‘mantıksal amprizm / mantıksal pozitivism’i üzerine olmuştur. O, genel olarak

⁴¹ Bekir Balkız, “Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivism’in Eleştirisi”, (Erişim) <http://site.mynet.com/phoenix17/9.pdf>, 10.01.2008, s.8.

⁴² Bottomore, a.g.e., s.28.

‘bilimciliği’ (scientism) ve ‘bir birleşik bilim’ tasarısı şeklinde Viyana Çevresi üyelerince ifade edilen doğa ve toplum bilimleri için ‘ortak evrensel ve bilimsel bir yöntem’ düşüncesini, özel olarak da pozitivistimin, bilimin tek bilgi ve tek kuram olduğu iddiasının üzerinde durmuştur.⁴³ Ayrıca Viyana Çevresi’nin pozitivistimi çerçevesinde felsefeye biçilen ‘bilimin hizmetçiliği’ rolüne karşılık felsefeyi yücelten bir tavır takınmıştır.

Marcuse ise ‘Akıl ve Devrim’ kitabında dikkatini Fransız ve Alman rasyonalizminin eleştirel ve yıkıcı eğilimlerine karşı bilinçli bir tepki, kısaca karşı-durucu bir öğreti olarak gördüğü Comte pozitivistimi üzerinde toplamıştır.⁴⁴ Adorno ise pozitivistimi eleştirirken ilk denemelerinde Horkheimer’in pozitivistim eleştirilerini tekrar etmekten öteye geçememiş fakat sonraki çalışmalarında eleştirel teoriye bazı yeni öğeler katmıştır. Özellikle ‘özdeşlik düşüncesi (identity-thinking)’ ve ‘bütünlük düşüncesinin reddi’ eleştirel teori çerçevesinde oldukça tartışılmıştır.⁴⁵

Frankfurt Okulu teorisyenleri yalnız Aydınlanma dönemine değil, bilimciliğe ve kitle kültürü / kültür endüstrisine yönelik eleştirilerini de benzer argümanlarla ifade etmişlerdir.

Bir eylem kuramı olmaktan çok var olanın bir olumsuzlaması⁴⁶, eleştirisi niteliğinde olan eleştirel teori, yeni bir teori ortaya koymaktan kaçınmıştır. Temel problemleri ‘insan özgürlüğü’ olan düşünürler bu felsefi sistemlerin insanı köleleştiren boyutlarına dikkat çekmişlerdir.

2. Habermas’ın Teorik Yaklaşımı

II. kuşak Frankfurt Okulu teorisyenlerinin önde gelen ismi olan Habermas’ın, düşüncelerinin şekillenmesinde oldukça etkili olan bu ekolle

⁴³ Bottomore, **a.g.e.**, s.28.

⁴⁴ Bottomore, **a.g.e.**, s.28.

⁴⁵ Bottomore, **a.g.e.**, s.31-32.

⁴⁶ Veysal, **a.g.m.**, s. 28.

bazı konularda bütünüyle aynı düşüncelere sahip olduğunu söylemek biraz güçtür. Özellikle Aydınlanma ve modernite, eleştirel teorisyenlerle Habermas'ın iki farklı uçta yer aldığı konulardır. Çünkü Habermas, Aydınlanma ve modernite gibi konularda Aydınlanma ve moderniteye daha olumlu anlamlar yüklemekte, modernitenin devam eden/etmesi gereken bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.

Doktora öğreniminden sonra Adorno'nun asistanlığı ile tanıştığı Eleştirel Teori'nin etkisi Habermas'ın özellikle ilk dönem eserlerinde açıkça görülmektedir. Genel olarak eserleri Frankfurt Okulu birinci kuşak kuramcılarının eleştirel kurama aradıkları cevabın ürünü olarak yorumlanmaktadır.⁴⁷

Habermas, hocaları gibi pozitivizme karşı eleştirel bir tutum sergilerken modernite ve Aydınlanma için daha olumlu bir tavır sergilemiştir. Habermas düşünsel üretiminin başlangıcında kendisini bir pozitivizm eleştiricisi olarak ortaya koymuştur. Çalışmalarının büyük bir kısmı Frankfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisini izlemiştir. Habermas pozitivizm eleştirisi ile birlikte yeni bir bilgi kuramı da formüle etmeye çalışmıştır. Horkheimer, Adorno ve Marcuse'ün eserlerinde çok geniş ve belirsiz bir biçimde yer alan on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi ile birlikte Viyana Çevresi'nin mantıksal pozitivizmi ve Popper'ın eleştirel akılcılığı gibi konuları tekrar ele alan Habermas eleştirilerini son aşamada diyalektik kuramla birleştirerek ortaya koyar. Özellikle 'Bilgi ve İnsansal İlgiler (Knowledge and Human Interests)' kitabında pozitivizme ve pozitivizmle ilgili olarak 'bilimciliğe' daha açık bir ifade ile bilgi kuramının, felsefî düşünceden koparılmış metodoloji tarafından yerinin alınmasına yoğun eleştiriler yönelir. Bilimcilik ona göre pozitivizmin en çok eleştirilmesi gereken yanıdır. Bilimin kendine olan inancı anlamına gelen 'bilimcilik', bilimi olası bilginin bir biçimi olarak anlamak yerine, onu bilgiyle özdeşleştirir.

⁴⁷ Finlayson; **a.g.e.**, s.23.

Habermas pozitivistliği eleştirirken ondan bir şeyler öğrenmeyi de ihmal etmez.⁴⁸ Pozitivizm eleştirisinde temel amacı, bilgi sorununun daha önce yok sayılmış bir boyutunu öne çıkarmaktır. Bilen öznenin bildiği dünyanın oluşmasında oynadığı etkin rolün altını çizmektir. Habermas pozitivistliğe dair sadece olumsuz bir eleştiri yapmaktan öte pozitivist felsefenin başlangıçta özgürleştirici bir niteliği olduğunu teslim ederek eleştirisine başlar.

Eleştirilerini iki isim üzerinden; Comte ve Popper üzerinden aktarır. Comte, pozitivistliğin kurucusu olması nedeni ile eleştiri konusu olurken; Popper, Adorno ile tartışmasının da etkisiyle Habermas'a konu olmuştur. Zira Tübingen Toplum Bilim Kongresi'nde Adorno ile Popper'ın karşılıklı tebliğleri bugün bile pozitivistler ve eleştirmenler için temel başvuru kaynağı olma özelliğini korumaktadır.⁴⁹ Adorno ve Popper arasındaki bu tartışma daha sonra Popper'ın öğrencisi olan Albert ile Habermas arasında da devam etmiş ve Habermas, Adorno'nun yolundan giderek pozitivistliğin doğayı ve insanı nesnelleştiren boyutunu eleştirmiştir. Habermas'ın, Popper'ı konu edinmesinin asıl nedeni ise onu kendi amacı yönünde bir adım atmış olarak görmesidir. Habermas'a göre bilginin kaynağı sorusunun yerine bilginin geçerliliği sorusu konulmalıdır. Bu noktada Popper'ın doğruluğun uygunluk olduğu görüşünü de eleştirir.⁵⁰

Geleneksel pozitivistlikte araçsal akıl verili olana tâbidir ve onu aşamaz. Diyalektik akla bağlı eleştirel teori de, eleştirisini yaptığı teorileri hem bünyesinde muhafaza eder hem de dönüşüme uğratar. Habermas'ın bilgi oluşturucu çıkarlar teorisi de bu nokta üzerinden hareket eder. Habermas, geleneksel pozitivistlik (ve hatta gerçeği anlamada yetersiz olduğunu düşündüğü hermeneutik geleneği de) bütünüyle reddetmez, ancak onun sınırlılıklarını ortaya koyar. Onun amacı, farklı akıl anlayışına sahip bu geleneği, daha kuşatıcı olan bir eleştirel teori içine yerleştirmek ve

⁴⁸ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.19.

⁴⁹ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.34.

⁵⁰ Metin Becermen, "Bilgi Kuramı'ndan İletişimsel Eylem Kuramı'na", **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 46.

sentezlemektir. Bunun için de hermeneutik ile pozitivist yaklaşımı kaynaştırmaya çalışmıştır.

Habermas'a göre pozitivism, araçsal bir çıkarıya dayalıdır. Bu çıkarının kaynağında, öznenin bağımsız olduğu varsayılan (doğal ve toplumsal) gerçekliği kontrol etme arzusu bulunur. Doğa üzerinde kurulmaya çalışılan bilimsel-teknik kontrolün, toplumda da tesis edilebileceği düşünülür. Pozitivizmin, metodolojik düzlemde, toplumu doğa ile özdeşleştirmesi ve bilimlerin birliği ilkesine bağlı kalması bu çıkarla ilintilidir.⁵¹ Habermas için ise önemli olan 'özgürleşim çıkarı'dır. Pozitivist bilgi anlayışı insan özgürleşmesi için gerekli, ancak tek başına yetersizdir. Zira insanı özgürleştiren boyuttan yoksundur.

Habermas'ın ilk kuşak eleştirel teorisyenlerle paralellik taşıyan pozitivism eleştirisine karşılık, aydınlanma ve modernite görüşleri onlardan ayrıldığı temalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel teorisyenlerin ilk kuşağı Marxist kuramı yeni toplumsal koşullar ışığında yeniden değerlendirmeye yönelip postmodernizme adım atarken; Habermas postmodern söyleme karşı sert bir savunma uygulamıştır.⁵² Habermas ile hocaları arasında aydınlanma ve modernite söz konusu olduğunda ortaya çıkan bu ters durumun farklı değerlendirilebileceği şeklinde de yorumlar vardır. Nitekim bu bağlamda şu ifadelere yer verilebilir:

“Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanmanın Diyalektiği’nde ortaya koydukları eleştiri ile Habermas’ın bugün yaptığı savunmanın yan yana getirildiğinde arada ciddi bir uçurum varmış gibi görüldüğü, aslında Adorno ve Horkheimer ile Habermas arasında sanıldığından daha az bir fark vardır. Adorno ve Horkheimer’in us eleştirilerinin radikalliği faşizmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya konmasında aranmalıdır.”⁵³

⁵¹ Balkız, **a.g.m.**, s.7-8.

⁵² Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.219.

⁵³ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.219.

Aklın özgürleşimini vaad eden Aydınlanma projesinin tam tersine döndüğünü, başka bir deyişle Aydınlanmanın başlangıçta dünyanın mistik bir olgu olarak ele alınmasına karşı olduğu halde sonradan mite ve despotların iktidarlarının aygıtına dönüştüğünü düşünen Horkheimer ve Adorno'nun 'Aydınlanmanın Diyalektiği'nde ile sürdürdükleri akıl ve bilgi eleştirisini Habermas da kabul eder. Fakat onlar gibi Aydınlanmayı bir mit olarak ele almayı reddeder.⁵⁴ Eleştirel teorisyenlerin Aydınlanmayı mit gibi görmesine neden olan doğa ve insan üzerindeki tahakküm Habermas tarafından Aydınlanmanın karanlık yönü olarak yorumlanır. Aydınlanma ile birlikte akıl, araçsal (instrumental) akla indirgenerek tahrif edilmiş, doğa ve toplumu denetleyen despotik bir güce dönüşmüştür. Araçsal aklın bu otoritesine karşı Habermas 'iletişimsel akıl' ile Aydınlanmanın özgürleşimci boyutuna kapı açar.

Adorno ve Horkheimer, dünyanın mite dönüştürülmesinin, Aydınlanma hareketini başlatan neden olduğunu fakat zamanla bu hareketin de aynı sonuca vardığını yani mite dönüştüğünü söyler. Hatta onlara göre Aydınlanma ile iktidar sahipleri sömürülerine haklı bir dayanak da bulmuştur. Böylece özgürleşim için gerekli olduğunu düşündükleri Aydınlanma'nın olanaksız olduğunu da kabul etmişlerdir.

Habermas ise iki bakımdan Aydınlanma bağlamına yerleştirilebilir: İlki Aydınlanma'nın sonuçlarını bir veri olarak kabul etmesi, Aydınlanmayı aklın kılavuzluğunda özgürleşimin örgütlenmesi olarak görmesidir. Şu anlamda ki, Aydınlanma ile araçsal akıl, bireylerde var olan durumu sorgulama mekanizmasının gelişmesinde önemli bir rol oynamış, öznelere kendi üzerine düşünüm yetisi vermiştir⁵⁵. İşte bu nokta onun hocalarından ayrıldığı noktadır; çünkü onlar Aydınlanma'nın sorgulama mekanizmasından uzaklaştığını ileri sürerek eleştirilerini bu esas üzerinden yürütmüşlerdir. İkincisi Habermas Aydınlanma'yı bir mit olarak almayı reddetmesidir. Adorno ve Horkheimer'ın sözünü ettiği gibi Aydınlanma'nın sonunda mite dönüştüğü

⁵⁴ Çaylak, a.g.m.

⁵⁵ Çiğdem, a.g.e., s.27.

iddiasına karşı Habermas eleştirel bir tutum takınır. Aydınlanma, giderek denetlemek ve öndeyilemek üzere gerçekliği nesnelleştirmek zorunda kaldığından başlangıçtaki vaadini, özgürleşimi ikinci derecede gerçekleştirebilir bir düşünce olarak alır. Habermas Aydınlanma'nın bu yönünün farkında olmakla beraber aklın tarihsel görevinin, yani insanlığı her türlü vesayetten kurtarmanın üstesinden gelebileceği noktasındaki inancında ısrar eder.⁵⁶

Thomas Mc Carty, Habermas'ın 'The Philosophical Discourse of Modernity' kitabının girişinde yazdığı yazıda Habermas'ın Aydınlanma düşüncesini şu şekilkde özetlemiştir:

“... Habermas, bilinçlilik paradigmasının tüketildiğini söyleyen aydınlanmanın radikal eleştiricileriyle hemfikirdir. Onlar gibi, o da aklı kaçınılmaz bir biçimde yerleşik, tarihte, toplumda, bedende ve dilde somutlaşmış olarak görür. Fakat onların tersine, Aydınlanma'nın kusurlarının yalnızca daha fazla aydınlanmayla düzeltilebileceğini savunur.”⁵⁷

Habermas, 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerince formüle edilen modernite konusunda da Adorno ve Horkheimer'dan ayrılır. Nietzscheci bir tutumla modernliğe saldıran Adorno ve Horkheimer'a karşı modernliğin tamamlanmamış bir süreç olduğunu ifade eden Habermas moderniteyi 'yeni bir dönemin bilincinin' kendisini geçmişe yönelik olarak tanımladığı bir âna götürerek tanımlar.⁵⁸ Her zaman geçmişten kopuş anlamına gelmeyen ancak geleceğe yönelmiş bir perspektifle geçmişten farklılaşma istemini belirten modernite, onun için modernizmden farklı bir gelişme süreci izler. Zira modernizm endüstrileşme ile birlikte sona ermiştir; ancak modernite sürmektedir ve henüz tamamlanmamıştır. Tamamlanmamış olmasının nedeni de yaşanan sorunların çözüm bulmamasıdır.

⁵⁶ Çiğdem, a.g.e., s.28.

⁵⁷ Thomas Mc Carty, “Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi”, çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, s. 191.

⁵⁸ Ahmet Çiğdem, **Bir İmkân Olarak Modernite**, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s.174.

Habermas, 1980 yılında Adorno ödülünü alırken yapmış olduğu ‘Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje’ konuşması ile modernitenin ateşli bir savunucusu ve postmodernite ve postyapısalcılığın da sıkı bir eleştirmeni olduğunu göstermiştir. Bu konuşmasında ‘modern’ kelimesinin ilk defa 5. yüzyılda, Latince ‘modernus’ biçimiyle, resmen Hristiyan olan dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldığını, daha sonraki kullanımlarında ise içeriği değişse dahi her zaman eskiden yeniye geçişin bilincini dile getirdiğini söylemiştir.⁵⁹ Bugünü geçmişten ayıran modernite için zikredilen konuşmasında şu ifadeleri kullanmıştır

“Modernlik, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı başkaldırır; modernlik, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşar. Bu başkaldırı, ahlakilik ve yararlılık standartlarını etkisiz hale getirmenin bir yoludur. Bu estetik bilinç, sürekli olarak gizlilik ve skandal arasındaki diyalektik bir oyunu sahneler; aşağılamaya eşlik eden korkuyla beraber oluşan bir çekiciliğe alışmıştır, ama, gene de, aşağılanmanın bayağı sonuçlarından daima kaçınır.”⁶⁰

Weber’in rasyonelleşme kategorisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği modernlik çözümlemesi eleştirel kuramın merkezî ilgi odağı olduğu⁶¹ gibi Habermas’ın da önemle eğildiği bir konu olmuştur. Zira Habermas’ın Weber ile başlayan modernite teşhisi Weber ile devam eder ve Weber ile biter; ancak vardığı sonuç Weber’inkinden oldukça farklıdır.⁶² Habermas’ın modernite projesini tanımlamasını Weberci çözümün güçlü bir yeniden

⁵⁹ Jürgen Habermas, **Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje**, Çev. Güleğül Naliş, İstanbul, Kıyı Yay., 1990, s.31.

⁶⁰ Habermas, **a.g.e.**, s.33.

⁶¹ Seyla Benhabib, “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları”, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağcı, Ankara, Doğu Batı Yay., 2006, s. 83.

⁶² Çiğdem, **a.g.e.**, s.181.

üretimi olarak değerlendirmek mümkündür.⁶³ Görüşleri üzerinde bu derece müessir olan Weber'in modernite görüşünün yanı sıra Parsons'un da etkisi özellikle İletişimsel Eylem Kuramı'nın ikinci cildinde kendini hissettirir.

Modernlik fikrinin Avrupa sanatının gelişmesine sıkı sıkıya bağlı olduğunu belirterek düşüncelerini dile getiren Habermas, bu bağlamda Avrupa'da klasiklerden romantiklere oradan da estetik modernite ve yeni avangard hareketlere uzanan sanatsal anlamdaki yenilik bilincinin modernitede içkin olarak var olan şimdilik ruhunu ele alarak ve buradan da Weber'in kültürel modernite kavramıyla hareket ederek kendi modernlik projesinin ihtiva ettiği mantaliteyi açıklamış ve kültürel moderniteye muhafazakarlar tarafından getirilen eleştirilere cevap vermiştir.⁶⁴

Habermas, Weber gibi kültürel modernitenin din ve metafizikte ifade edilen üç alanda gerçekleştiğini söyler: Bilim, ahlak ve sanat her biri kendi mantığına sahip üç özerk alandır. Kültürel modernitenin kurumsallaşması ile kültür her üç boyuta içkin rasyonalite yapıları üretir: bilim için bilişsel araçsal rasyonalite, ahlak için moral-pratik rasyonalite ve sanat için estetik-kavramsal rasyonalite.⁶⁵ Tarihsel olarak bu süreci ilk kez Aydınlanmacı düşünürler "Les philosophes"te evrensel bir bilim, evrensel bir hukuk ve ahlak, özerk bir sanat olarak kurmayı düşlemişlerdir.⁶⁶ Ayrıca bu üç özerk alanın kültür birikiminden, gündelik yaşamın zenginleştirilmesinde de yararlanmayı istemişlerdir.⁶⁷

Din ve metafiziğin bir bütün içerisinde ele aldığı bu üç alan ilk olarak Aydınlanma ile, son nokta da ise Habermas ile birbirinden ayrılmış, her biri kendi içsel mantığına göre hareket edecek ve biri diğerine indirgenemeyecek nitelik kazanmıştır. Bu şekilde birbirinden farklılaşan alanlar sadece rasyonel, incelmış, aydınlanmış bir belirleme ile kendi sorunlarına çözüm bulabilirler. Bir anlamda her biri kendi alanında uzmanlaşma istemektedir. Zira her bir

⁶³ Çiğdem, a.g.e., s.177.

⁶⁴ Çaylak, a.g.m.

⁶⁵ Habermas, a.g.e., s.37.

⁶⁶ Çiğdem, a.g.e., s.177-178.

⁶⁷ Habermas, a.g.e., s.38.

alanın özgül sorunları vardır ve bu sorunlar, bu alanların kendi içsel düzeyel hiyerarşileri içerisinde değerlendirilmelidir. Moderniteye karşı bir tutum sergileyen yeni muhafazakar akım ise iki nedenden dolayı bu uzmanlaşmayı kavramaktan acizdir: bir taraftan bütün bu alanların bütünlüğüne sarsılmaz bir inanç duyar, diğer taraftan bütün bu alanları kültürel gelişme başlığı altında eşitler.⁶⁸

Kültürel Modernitenin açmazlarının Batı'da farklı muhafazakarlık tipleri yarattığını düşünen Habermas, 'genç muhafazakarlar'ın antimodernizmini, 'yaşlı muhafazakarlar'ın premodernizminden ve 'yeni muhafazakarlar'ın postmodernizminden ayırır.⁶⁹

Habermas'a göre 'genç muhafazakarlar', estetik modernliğin temel deneyimini yeniden gündeme getirirler. Modernist görüşler temelinden, uzlaşmaz bir antimodernizmi savunan bu muhafazakarlık tipinin Fransa'da Bataille, Foucault, Derrida gibi isimlerle simgeleştiğini söyler.⁷⁰

'Yaşlı muhafazakarlar' olarak nitelendirdiği ikinci grubun ise modernlikten önceki konuma geçmeyi salık verdiklerini söyleyerek kültürel modernizmden uzak durduklarını düşünür. Leo Strauss, Hans Jonas ve Robert Spaemann gibi isimler bu gelenekte yer alır.⁷¹

Postmodernistler olarak gördüğü 'yeni muhafazakarlar'ın ise teknolojik ilerlemeyi, kapitalist büyümeyi ve rasyonel bir yönetim biçimini sağladığı oranda modern bilimi hoş karşıladıklarını düşünür. Bu çizginin tezahürü olarak da Wittgenstein'in erken, Carl Schmitt'in orta ve Gottfried Ben'in son dönem düşüncelerini gösterir.⁷²

Bu muhafazakarlık tiplerinin modern dönemin son bulduğu yönündeki düşüncelerinden rahatsızlık duyan Habermas 'Modernliğin Felsefî Söylemi'

⁶⁸ Çığdem, a.g.e., s.178.

⁶⁹ Habermas, a.g.e., s.42.

⁷⁰ Habermas, a.g.e., s.42-43.

⁷¹ Habermas, a.g.e., s.43.

⁷² Habermas, a.g.e., s.43.

kitabında tarihsel bir perspektifle eleştirilere cevap verir. Hegel ile hayat bulan modernite kavramı onun düşünce sisteminde ‘yeni dünyayı’, Renaissance’ı ve Reformasyon’u orta çağlardan ve Grek antikitesinden ayıştırmak için” kullanılmıştır. Hegel’in başlattığı bu modernite söylemi Sağ ve Sol Hegelciler ve postmodernizmin habercisi olan Nietzsche tarafından devam ettirilmiştir. Habermas bu söz konusu eserinde özellikle Nietzsche ve takipçilerini sıkı bir eleştiriye tabi tutar. Nietzsche’nin açtığı yolun bir uçta Bataille ve Foucault, diğer uçta Heidegger ve Derrida ile iki farklı şekilde devam ettirildiğini söyler.⁷³

Bitmemiş bir proje olarak tanımladığı moderniteyi tüm postmodern saldırılara rağmen ısrarla savunmasına şöyle bir açıklama getirmek mümkündür:

“Habermas’ın modernitenin yeniden inşasına ilişkin ısrarı, postmodernistler tarafından modernitenin krizine ya da sonuna kanıt olmak üzere kullanılan, bugünü modern kılma ediminde karşılaşılan güçlükler nedeniyledir. Modernitenin çelişkilerini analiz etmek üzere, tekrar rasyonel bir bakış açısının yürürlüğe konulması ve rasyonalitenin bir başlangıç noktası olarak bugüne çağırılması tabiidir. Habermas’ın modernitenin mirasında henüz ‘gerçekleşmemiş bir güç’ bulunduğu inanmasıyla belirlenen ütöpik ideal hakkında takındığı olumlu tavır, geçmiş ve bugün arasındaki gerginliğin modernitenin dinamiğini üreteceğine inancıyla açıklanabilir. Habermas’ın ‘Batılı (Occidental) rasyonalizmi’ savunusunda, modernite projesinin diriltilebileceğine olan inancını okuruz. Bu inanç, modern çağa ilişkin karamsar bir bakışın sahibi olan Weber’le Habermas’ı ayırır. Modern toplumun kaderi hakkındaki ortak analizleri, dolayısıyla, benzer sonuçları üretmemiştir.”⁷⁴

⁷³ Mc Carty, a.g.m., s. 183.

⁷⁴ Çiğdem, a.g.e., s.80.

Weber referanslı modernite görüşünün Weber'den çok farklı bir noktaya varması, geliştirmekte olduğu iletişimsel eylem kuramının izlerini taşımaktadır. Modernliğin başat felsefî perspektifinin öznelci bir 'bilinç felsefesi'nde kök saldığını savunan Habermas, bunun karşısına öznelerarası bir 'iletişimsel eylem' felsefesi çıkarır.⁷⁵ Böylelikle iletişimsel eylem kuramı, ona, modernitenin hangi tartışmaları sürdürebileceği konusunda ışık tutar.

Moderniteye de cevap bulduğu iletişimsel eylem kuramı diğer bölümde daha ayrıntılı ele alınarak Habermas için ne kadar önemli olduğu ortaya konulacaktır.

⁷⁵ Çaylak, a.g.m.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖNYARGI

1.1. Kavramsal Analiz

Önyargı, herhangi bir şey, durum ya da konu hakkında, henüz durum ya da konuyu belirleyen tüm unsurları incelemeden, lehinde ve aleyhinde olabilecek delilleri yeterince araştırmadan, daha konunun hemen başlangıcında verilen doğru veya yanlış hüküm ya da yargıyı ifade eder.⁷⁶ Günlük dilde genellikle olumsuz çağrışım ya da ön bilgi anlamında kullanılan önyargının sözlük anlamı “bir şeyi yeterince bilmeden varılmış kanı; önceden verilmiş yargı”dır.⁷⁷ Sosyal bilimlerdeki kullanımı ise “bireyde başka bireylere, toplumsal kümelerle karşı sevgi ya da düşmanlık duygusu uyanmasına yol açan, koşullanmış bir duygusal tutumu yansıtan yalınkat inanç, kanı, genelleme”⁷⁸ olarak tanımlanmaktadır.

Felsefî anlamda önyargının ele alınışı kavrama olumsuz anlamlar yüklenmek kaydıyla Aydınlanma döneminde olmuştur. Aydınlanma'nın düşünsel çerçevesinde önyargıya yer yoktur. Bir araştırma ve inceleme yapılırken önyargılardan arınmalı, herhangi bir önyargıya bağımlı kalmaksızın süreç işlemelidir. Bu önyargı olumlu veya olumsuz bir kanaat olabildiği gibi herhangi bir otorite ya da gelenek de olabilir. Tüm bu süreci sekteye uğratabilecek etkilerden kurtulduktan sonra ‘mutlak akıl’ çerçevesinde ‘objektif’ olarak konuya ya da nesneye yaklaşılmalı ve bu şekilde incelenip araştırılmalıdır. Sürece dahil olacak bir önyargı ‘objektiflik’ esasına aykırı olacağı için konu ya da nesnenin ‘olduğu gibi’ değil olduğundan farklı ortaya

⁷⁶ Ramazan Ertürk, “Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Önyargı' Kavramı Ve Düşündürdükleri”, (Erişim) http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/11/gadamerin-felsefi-hermeneutiinde-nyargi_9158.html, 26.05.2009, s.1.

⁷⁷ TDK, Çevrimiçi Felsefe Terimleri Sözlüğü, Önyargı, 2009; <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=%F6nyarg%FD&ayn=tam>

⁷⁸ TDK, Çevrimiçi Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü, Önyargı, 2009; <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=%F6nyarg%FD&ayn=tam>

konulmasına neden olacaktır. Aydınlanmanın önyargı için biçtiği bu olumsuz görüntü modern bilim paradigması içerisinde 'objektiflik' başlığıyla vazgeçilmez bir unsur olarak yer almıştır.

Aydınlanma'nın önyargı için bu denli negatif tavır takınmasının nedeni o döneme kadar olan dini ve metafizik otorite ve geleneklerdir. Zira bu otorite ve gelenekler araştırma ve incelemelerin tümünde yer almış ve araştırmamanın sonucunu kendi lehinde olacak şekilde etkilemiştir. Aydınlanma işte bu anlayışa karşı çıkarak akli esas almak suretiyle nesnel veriler elde etme amacına hizmet etmiştir.

1.2. Habermas ve Hermeneutik

Teknoloji ve bilimin ilerlemesi ile doğa bilimleri de gelişmiş ve neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklamaya dayalı bir yöntemle ele alınmaya başlamıştır. Sosyal bilimlerin aynı yöntem ile ele alınıp incelenemeyeceği düşüncesi 'hermeneutik' yöntemin kullanılmasını gerekli kılmıştır. Bu yöntem insan davranışının bilinebilmesi için onun anlamının yorumlanması düşüncesi ile hareket etmiştir. Hermeneutik gelenekteki felsefeciler insan davranışını, doğadaki olaylar gibi belirli kanunlar tarafından yönetilen davranışlar olarak görmezler. Onlara göre insan davranışlarını anlamamanın yolu, insanların kendi faaliyetleri için sahip oldukları amaç ve nedenleri kavramaktır.

Genelde Kıta Avrupası felsefecilerinin bağlı oldukları hermeneutik gelenekte 'insan davranışlarının doğa olaylarını incelemekten daha zor' olduğu inancı ile yola çıkılır. O halde daha zor ve daha karmaşık olan insan davranışlarını, doğa olaylarının incelendiği yöntemle ele almak hakikati vermez. İnsan davranışları 'anlama'ya dayalı bir yöntemle ele alınmalıdır.

Habermas da hermeneutik yöntemi kullanan düşünürlerden biri olmuştur. Doğa bilimleri ile sosyal bilimleri ayıran Habermas pozitivist yöntemin doğa bilimlerinde, hermeneutiğin ise sosyal bilimlerde kullanılması

gerektiğine dikkat çekmiştir. İnsan davranışlarının kaçınılmaz kanunlarca yönetilmesi, insanın tarihin biçimlenmesinde müdahale şansı olmadığı anlamına gelir. Oysa ki insanlar ‘kendi üzerine düşünen’, ‘düşünümlü (rekleksif)’ varlıklardır. Bu özellik, bireylerin ve daha geniş toplumların üyelerinin kendi tarihlerini düşünme ve tarihin akışını değiştirme gücüne muktedir olduklarını gösterir. Fakat bu kavrayış toplum bilimlerini doğa bilimleri temelinde biçimlendirmeye çalışan pozitivistde kaybolur. Hermeneutik, pozitivistin bu eksikliğine alternatif olmuştur. Hem pozitivistin hem de hermeneutiğin kullanılması Giddens’a göre Habermas’ın felsefeye katkılarından biridir. Daha öncede bahsedildiği üzere Habermas pozitivist ile hermeneutiği sentezlemeye, uzlaştırmaya ve bu yolla aralarındaki ayrımın üstesinden gelmeye çalışmıştır.⁷⁹

Habermas’ın hermeneutiğin yöntem olarak kullanılmasına ilişkin bir diğer açıklaması ise yapmış olduğu ‘eylem tipleri’dir. O, ‘toplum teorisi’ olarak da değerlendirilen bilgi kuramında temel olarak iki eylem tipi belirler. Bunlar ‘amaç rasyonel eylem’ ve ‘iletişimsel eylem’dir; amaç rasyonel eylem ise ‘stratejik eylem’ ve “araçsal eylem olarak ayrılır.⁸⁰ Ayrıca, bu eylem türleriyle ilişki içerisinde olan ve daha sonra ‘Eylem’ başlığı altında incelenecek olan başka eylem türlerinden de bahseder.

Weber’den etkilenecek ‘amaç rasyonel eylem’ ve ‘iletişimsel eylem’ arasında bir ayrım yapan Habermas, ‘emek’ ve ‘etkileşim’ kavramları ile bu eylem türlerini belirlemeye çalışır. Emek, araçsal eylemdir ve deneysel bilimlerin konusu olabilir. Deneysel bilimler ise toplumun dinamik boyutunu gözden geçirirler. Stratejik eylemler ise belli sonuçları elde etmek için daha çok dünyadaki herhangi bir şey üzerinde uzlaşma varma, bu konuda karşılıklı anlama ulaşma çabasıyla şekillenir. Etkileşim ise iletişimseldir. Özgürleşmeyi olanaklı kılacak bir eylem türü olan iletişimsel eylem, aklın bir amaca götürecek araçlar üzerine düşünmesi değil, kendi üzerine düşünmesi ve kendini tartışma yoluyla dönüştürmesi anlamına gelir.

⁷⁹ Giddens, **a.g.m.**, s.161.

⁸⁰ Becermen, **a.g.m.**, s.45.

Habermas’a göre iletişimsel etkileşim öznenin kendini nesne kıldığı ve eylem sürecinde dönüşüme uğradığı bir eylem türüdür. İşte bu farklılığı doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında da görmek mümkündür. Sosyal bilimlerde nesne insanın kendisidir; bu nedenle doğa bilimlerine konu olan inceleme nesnesi gibi ele alınamaz, farklı bir yöntem ihtiyacı duyar. Bu yöntem de hermeneutiktir.⁸¹

Ayrıca insan davranışlarının, yalnızca teknoloji ve bilimin temel eylem türü olan ‘amaç-rasyonel eylem’ olarak ele alınması, siyasal ve toplumsal alandaki sorunları çözmek için uygun değildir. Bu anlayış demokratik katılımı da olanaksız kılacaktır. Çünkü tekniği yücelten teknokratik yönetimde, siyasal iradenin oluşması demokratik tartışma sürecini gerekli görmez. Böyle bir model, eleştirel-siyasal tartışma ortamı olarak kamusal alanı da olanaksız kılacaktır. Habermas’ın kamusal alan modelinde bütünleşme tahakküm yoluyla değil, akla dayalı eleştirel tartışma yoluyla sağlanır. Böylelikle sosyal bilimler için öngörülen yeni bir bilgi türü ve bilgi elde etme yöntemi olarak hermeneutiği kullanmak, siyasal iradenin aydınlanmasına ve demokratik tartışma ortamının koşullarının yaratılmasında yeni bir kapı olacaktır.⁸²

Hermeneutik konuşan, eyleyen, tartışan, yani etkileşim içindeki insanların oluşturduğu simgeler evrenini anlamanın yöntemidir. Bu yöntem 19. yüz yılın sonlarında doğa bilimlerinin yönteminin insanî bilimler alanında kullanılmasının uygunsuz olduğunu vurgulayan filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Simgelerle örülü bir alan olan iletişimsel alanı anlamak hermeneutik yöntemle mümkündür. Habermas sosyal bilimleri temellendirmek için kullandığı bu yöntemi iletişimsel alanı anlamak için de kullanır.⁸³

Habermas hermeneutiğe büyük hayranlık duyduğunu ve onu son zamanlarda popülerite kazanan diğer ‘yorumcu’ yaklaşımlar durumundaki

⁸¹ Nazile Kalaycı, “Kamusal Alan” Kavramı Üzerine Bir İnceleme:Aristoteles-Marx-Habermas, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 2007, s.140.

⁸² Kalaycı, a.g.e., s.139.

⁸³ Kalaycı, a.g.e., s.141.

Wittgenstein'in dil analizi ile fenomenolojiye üstün bir yaklaşım olarak gördüğünü de açıkça dile getirir. Ona göre hermeneutiğin perspektifinden bakıldığında fenomenoloji ve linguistik yaklaşım tarihselcilik hatasına düşerler. Wittgenstein'in dil analizinin gözden kaçırdığı tarihsellik boyutu da ona göre hermeneutikte mündemiçtir.⁸⁴ Bu nedenle sosyal bilimler için ideal yöntem ne fenomenoloji ne de dil analizidir; ideal yöntem yalnızca hermeneutiktir.

Habermas'ın hermeneutiği sosyal bilimler için yöntem olarak ele almasını bir diğer nedeni ise 'self-refleksiyon'dur. Çünkü self-refleksiyon hem objektivist/nesnelci sosyal bilimin hem de gündelik dil analizinin hatalarını gösterdiği için felsefi hermeneutik açısından yararlıdır.⁸⁵

Habermas, sosyal bilimlere yöntem olarak gördüğü hermeneutiğin aynı zamanda sosyal bilimleri sınırlayıcı bir boyutu olduğunu da öne sürer. Hermeneutik self-refleksiyon, her ne kadar özel dil oyunlarının aşılmasına imkan sağlıyor ise de, Habermas'a göre bu aşma işini tam olarak gerçekleştiremez. Gadamer'in "bizi biz yapan diyalogu aşamayacağımız" görüşüne karşı Habermas "hermeneutik bilincin, hermeneutik anlamının sınırları üzerine refleksiyonu içermediği ölçüde eksik kalacağını" öne sürer ve "bizi biz yapan diyalogun" ötesinde bir şeyler bulunduğunu iddia eder. Bu görüşü ile Gadamer'in "hermeneutiğin evrenselliği" görüşüne de karşı çıkmış olur.

'Eleştirel hermeneutik' olarak da ifade edilen Habermas'ın hermeneutik görüşü esasında Gadamer eleştirileri ile şekillenmiştir. Meta-hermeneutik ve ideoloji eleştirisini de içeren düşünce sisteminde Habermas, Gadamer'in düşüncelerini tenkit ederek eleştirel bir hermeneutik perspektif yakalamaya çalışır. Hermeneutiğin evrenselliği dışında 'önyargı'ya dair görüşleri de ikili arasında ciddi tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Gadamer, anlama için evrensel unsur olarak gördüğü önyargılara aşırı vurgu yaparken,

⁸⁴ Susan Hekman, **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. H. Arslan, B.Balkız, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, s.172.

⁸⁵ Hekman, **a.g.e.**, s.173.

Habermas önyargıların 'derin hermeneutik' yoluyla aşılabileceğini söyleyerek, Aydınlanma düşünürleri gibi önyargısız ve nesnel bilgiyi garantileyen temel bir konum varsaymaktadır.

Habermas sosyal bilimleri temellendirmek için kullandığı hermeneutiği, iletişimsel alanı anlamak için de kullanır. Bu nedenle hermeneutiğe konu olan 'önyargı', onun düşünce sisteminde metinlere yaklaşım biçiminden daha fazlasını ifade eder. Etkileşim sahasında da söz konusu olan önyargılar iletişimsel eyleme kapı açan bir anahtar rolündedir.

1.3. Habermas ve Önyargı

'Önyargı' kavramının Aydınlanma sonrası felsefi kullanımı daha ziyade hermeneutik sahadadır. Önyargı, Gadamer ve Habermas arasında ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda Karl Otto Apel de yer almıştır. 'Önyargı'ya dayalı olarak gerçekleşen ve felsefi kazanımlar olarak değerlendirilen bu tartışmalarda hermeneutik sahada iki farklı bakış açısı söz konusudur.* Bir tarafını Gadamer'in, diğer tarafını Habermas'ın temsil ettiği ses getiren tartışmalarda metinlere yaklaşım biçiminin nasıl olması gerektiği tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur.

Hermeneutiğin evrenselleştirilmesi için çalışan filozofların başında gelen Hans-Georg Gadamer, yorumcunun tarih içinde, şimdiki zamandaki katılımına dayalı bir anlama kavramı geliştirmiştir. Ona göre yorumcu ve yapıt birbirinden bağımsız parçalar olarak ele alınamaz. Yapıt, yorumcunun kavrayışı ile anlam kazanır. Anlama etkinliğinin gerçekleşmesi için ise geçmişin önemi büyüktür.

* Gadamer-Habermas tartışması hakkında günümüzde yapılan çok sayıdaki yorumda, iki filozof arasındaki karşıtlığın, tartışmacıların düşündüğünden çok daha az olduğunu öne süren giderek büyüyen bir literatür kütleli söz konusudur. (bkz. Hekman, **a.g.e.**, s.182).

Önyargı Gadamer için ön anlamadır ve yorumlamanın koşuludur.⁸⁶ Bu nedenle zihni önyargılardan temizleyerek onlardan kurtulmak bir kenara, onlarsız anlama, ne düşünülebilir ne de gerçekleşebilir. Ona göre yargılarımız, önyargılarımız kadar varlığımızı oluşturmazlar ve önyargılar zorunlu olarak doğrulanmamış veya yanlış değildirler.⁸⁷ Gadamerci yaklaşımda 'gerekli şeyler' gözüyle bakılan önyargı, bir bakıma 'anlamanın hammaddesi' olma rolü oynamaktadır. Aydınlanma düşüncesinin şekillendirdiği önyargı anlayışına karşı çıkan ve bu anlayışın ciddi sorunları olduğunu düşünen Gadamer, bu anlayışın temel problemlerini iki madde halinde toplarlar. Bunlar:

1. Aydınlanma, bugünü asıl kabul ederek geçmişi reddetmek istemektedir. Fakat bu ne derece doğrudur? Bugünkü anlayışın geçmiştekenden daha doğru olduğunun kanıtı nedir?

Gadamer'e göre bir gelenek içinde bulunmak, mutlak surette, bireyin, kurtulunması mümkün olmayacak şekilde geleneğin belirleyici taarruz ve tasallutuna, bunun sonucu olarak da özgürlüğünün kısıtlanması eylemine, maruz kalacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla, aydınlanmacı yaklaşımın geçmişi ve onu temsil eden geleneği reddetmesine neden olan 'geçmişin mutlak belirleyiciliği' varsayımı doğru değildir. Geçmişin ya da geleneğin otoritesi birey üzerinde etkin bir ön yargı rolü oynasa dahi, bu, onun 'doğruluk kaynağı' olmayacağı anlamına gelmediği gibi, olmasını da engellemez. Diğer bir deyişle, önyargılar, mutlak surette 'haklı olmayan', 'yanlış' bir takım unsurlar olmaları nedeniyle hakikati mutlaka çarpıtan şeyler değildirler. Bizim ön yargılarımız, geçmiş ile aramıza girip onunla bağlantımızı kesen değil, tam tersine, geçmiş bize ilk olarak açan unsurlardır. Onlar, insanın sonluluğuna uygun ve paralel olan tarihsel anlamayı mümkün kılan pozitif şartı oluşturmaktadırlar.

⁸⁶ Dellaloğlu, a.g.e., s.66.

⁸⁷ Dellaloğlu, a.g.e., s.81.

Gadamer bu konuda Aydınlanmayı kendi ile çelişik olarak da değerlendirir. Çünkü her türlü ön yargıdan bağımsız olmayı tavsiye eden Aydınlanma düşüncesi, bugünü esas alıp geçmiş değerlendirerek bir önyargı ile hareket etmiş olur, tıpkı eleştirdiği geçmiş esas alıp bugünü değerlendirme gibi.

2. Teorik olarak 'her türlü ön yargıdan bağımsız olma' ifadesini pratikte gerçekleştirmek hiç de mümkün görünmemektedir. Çünkü insan aklı, kendisini içinde bulduğu şartlar çerçevesinde işlemektedir. Bu şartlar ise, gerek tarihsel açıdan gerekse toplumsal, coğrafi, ekolojik, vs. açıdan çoğunlukla insanın iradesi dışında oluşmaktadır. Yani insan, iradesi dışında oluşan bu şartlara bir bakıma mahkum ve mecbur olmaktadır. İstese de istemese de, en azından tarihsel açıdan içinde bulunduğu devrin şartları çerçevesinde hareket etmek mecburiyetindedir.⁸⁸

Bu bilgiler ışığında Gadamer'e göre bilinçli yorumun işlevinin tüm önyargıları silmek olmadığı açıktır. Yanlış önyargıları doğru olanlarından ayırmak daha uygun bir yaklaşımdır. Önyargı, bizzat tarihsel gerçekliğe ait olduğu için, anlama için bir engel değil, tam tersine bir koşuldur.⁸⁹ Ona göre önyargılarımız bizi geçmişten ayıramaz, tersine bizi geçmişe açar. Bu da tarihsel varoluşun önyargılar sayesinde mümkün olduğu anlamına gelir. Yani anlamak şimdiki durumların geçmiş durumlar tarafından şekillendirilmiş biçimidir.⁹⁰

Aydınlanma'nın ısrarla üzerinde durduğu önyargıların gerçeği anlama da bir perde görevi üstlenmesi Gadamer'in perspektifinde önyargılar için haksız bir yorumdur. Çünkü gerçeklik önyargılarla bakıldığında da anlaşılabilir durumdadır. Eğer bu konuya ilişkin bir sorun varsa bu verili bir

⁸⁸ Ertürk, **a.g.m.**, s.2.

⁸⁹ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.81.

⁹⁰ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.66.

geçerlilik savını kabul ya da reddetmeyle ilgili değildir. Sorun önyargıların ve ön-kavramların bilincine nasıl varıldığıdır.⁹¹

Önyargılar zorunlu olarak hakikati tahrif etmeleri kaçınılmaz, doğrulanmamış ya da hatalı şeyler değildirler. Varoluşun tarihselliğine bakıldığında, önyargıların deneyimlerin yola çıkış noktası olduğu görülebilir.⁹² Ona göre önyargılar dünyaya açılışımızın temelleridir. Ancak bu, bir önyargılar duvarının içine hapsolunduğu anlamına gelmemelidir. Onların 'hermeneutik iyileştirme'ye gereksinimleri vardır. Yanlış önyargıları doğrulardan ayırmak bu 'iyileştirme'nin ilk adımıdır. Böylelikle Aydınlanma'nın yanlış anladığı kavram olan önyargılar, hakikatle uzlaşmaz olduklarının yerine anlamının koşulu, olmazsa olmazı olarak algılanırlar.

Habermas'ın pozitivistlere karşı mücadelesinde yandaş olarak gördüğü Gadamer'i eleştirisi de bu noktada ortaya çıkar. Önyargılardan arınmış bir yorumun savunucusu olan Habermas, Gadamer'in önyargılara dayalı kuramında hiçbir nesnel ölçütün yer almamasından rahatsızlık duyar. Eğer anlama ile yanlış anlama birbirinden ayrılmak isteniyorsa, bu ayrımı gerçekleştirmek için bazı ölçütlere gereksinim vardır. Ona göre sorun yalnızca anlamının yapısı ya da olabilirliği değildir; sorun aynı zamanda anlamının geçerliliğidir.⁹³

Hermeneutik anlama Habermas'a göre düşüncede 'ön-veri' diye adlandırdığı şeyi ortaya çıkarır. Bu ön-veri refleksiyon aracılığıyla şeffaflaştırılır şeffaflaştırılmaz artık önyargı hükmünden uzaklaşır. "Bu, der Habermas, Gadamer'in görmeyi başaramadığı şeydir. Gadamer önyargıyı, anlamının evrensel unsuru olarak tanımlar ve bütün bir düşüncede zımnen var olan önyargılar üzerine hermeneutik refleksiyondan sonra bile 'önyargılar' olarak kaldıklarını savunur. Habermas bu sonuca, söz konusu önyargıların 'derin hermeneutik' diye adlandırdığı bir yöntemin gücüyle

⁹¹ Dellaloğlu, a.g.e., s.85.

⁹² Hans-George Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği.", **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, (Çev. Ve Der. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s.66.

⁹³ Dellaloğlu, a.g.e., s.68.

çözömlenebileceklerini öne sürerek meydan okur.”⁹⁴ Çünkü ona göre refleksiyon aracığı ile rehabilite edilen önyargılar artık önyargı olma hükmünden uzaklaşmıştır.

Habermas’ın Gadamer’in önyargı teorisine itirazı yalnızca metodolojik bir fikirden ibaret de değildir. O, Gadamer’in yaklaşımının kalbinde yatan şeye yani ‘Aydınlanma düşüncesinin değerlendirilmesine’ meydan okumaktadır. Ona göre Gadamer Aydınlanma geleneğini reddetmekte gereğinden fazla acele etmektedir. Objektivist bir tutumun sosyal bilimler için imkanı konusunda Habermas Gadamer ile hemfikirdir. Fakat Aydınlanma düşünce sisteminin gerekliliğinin de farkındadır.⁹⁵ Gadamer eksik ve diyalektik olmayan bir Aydınlanmayı ve aklın insanı önyargılardan ve tahakkümün gücünden kurtarabileceğı yönündeki düşüncüyü eleştirmektedir. Gelenekle devrolunan önyargıları savunması da onlar üzerine düşünmeyi ve gerektiğinde onları eleştirmeyi engellemektedir. Habermas’ın titizlikle üzerinde durduğu ise eleştireliliğın elden bırakılmamasıdır.⁹⁶

“Eleştirel hermeneutik” olarak adlandırılan Habermas’ın hermeneutik anlayışı yorumbilgisel yaklaşıma farklı bir bakış açısı kazandırması bakımından önemlidir. Habermas’ın eleştirel yaklaşımı tarafsız, önyargısız bir anlamayı ve refleksiyonu gerekli kılar. Hermeneutik iletişimsel eylemin yolunu açtığı gibi kurulan iletişiminde daha samimi olmasına olanak sağlar. İletişim sürecinde mevcut olan dogmatik unsurların bertaraf edilmesi ise hermeneutiğın eleştirel yönünü ortaya koyar. Hermeneutik ile ilgili tartışmalarda ‘doğrulama’ ve ‘geçerlilik’ üzerinde durularak eleştirel boyutun ihmal edildiğini düşönen Habermas, doğa bilimlerinin yöntemini de eleştirel olmayan hermeneutiğı de yetersiz görmektedir. Ona göre sadece dilbilimsel yöntem ile insan bilimleri anlaşılamaz. İnsanı anlamak için eleştirel bir bakış açısına sahip olmak da gerekmektedir. “Hermeneutik, toplumu dilsel iletişim ve etkileşim içinde, normlar tarafından belirlenen bir yapı olarak belirler. İşte

⁹⁴ Hekman, **a.g.e.**, s.173-174.

⁹⁵ Hekman, **a.g.e.**, s.174.

⁹⁶ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.85.

toplumsal yaşamın oluşması hem emek yoluyla doğaya hâkim olunmasına ve onun dönüştürülmesine, hem de insanlar arasındaki ilişkilerin sembolik bir etkileşim içinde kurulmasına bağlıdır.⁹⁷ İletişimsel alanın anlaşılma metodu olan hermeneutik, dilin yapısından kaynaklanan kesintileri önler ve uzlaşmaya dayalı anlamayı mümkün kılar.

Sembolik etkileşim içinde kurulacak sosyal yapının uzlaşımçı bir çerçeveye içerisinde sürdürülebilmesi öznelerarası önyargısız iletişim ile mümkün olur. Habermas'a göre önyargının iletişim üzerindeki olumsuz etkisi insanların toplumsal özne olarak kendi bilinçlerine varmalarının da önünde engeldir. Ona göre özne önyargılardan bağımsız anlayabilir, düşünebilir ve nihayetinde eylemde bulunabilir. İletişim, insanların toplumsal özne olarak kendi bilinçlerine vardıkları bir etkinliktir. İletişimi sağlayacak koşullar ise akılcı eleştirel kamusal alanı ortaya çıkaracak koşullarla aynıdır.⁹⁸ Bu nedenle insan eylemlerinin kamusal bir boyutta değerlendirilebilmesi, önyargılardan arınmış niyetle ilintilidir. Bu çerçevede önyargı olumsuz düşünce ve çıkar olarak tanımlanmaktadır. Çünkü özneler eylemlerinde, kendileri gibi iletişime girdikleri bireyleri de kendi menfî çıkarlarından arınmış olarak görürler ve onlara ait olumsuz bir önyargıdan arınmış durumdadırlar. Eğer bir çıkar söz konusu olacaksa bu ancak ve ancak topluma dair bir ortak çıkar olabilir.

Herhangi bir menfî çıkarın olmadığı etkileşim süreci bireylerin sağlıklı iletişim kurmalarının anahtarıdır. Kamusal alana açılan bu kapıda toplumun üyesi olarak bireylerin kendi özel ve kısmî tercihlerini değil, ortak toplumsal sorunların çözümünde mutlaka gözetilmesi gereken ve toplumsal ortak çıkarın tesis edilmesine hizmet eden eylemlerde bulunmaları beklenir.⁹⁹

⁹⁷ Kalaycı, **a.g.e.**, s142.

⁹⁸ Kalaycı, **a.g.e.**, s143.

⁹⁹ Levent Köker, "Demokratik Meşrûluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük", **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, Hil Yayın, 2004, s.315.

İKİNCİ BÖLÜM

EYLEM

2.1. Kavramsal Analiz

Eylem, sözlük anlamı olarak “fiil, hareket, aksiyon” ve “bir durumu değiştirme veya daha ileriye götürme yönünde etkide bulunma çabası”¹⁰⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Eylemi, davranıştan ayıran özellik ise eylemin, eylemi yapan kişinin gözünde öznel bir anlam taşımasıdır.¹⁰¹

Sosyal bilimlerde de üzerinde durulan bu kavram ile ilgili farklı düşünürlerce kuramlar geliştirilmiştir. Eylem kuramları, sosyolojinin başlıca ya da tek nesnesi olarak insan eylemini gören kuramlardır. Bu yaklaşımlar sadece eylemin doğasıyla değil, eylemin anlam ve yorumuyla da ilgilidir. Max Weber, Pierre Bourdieu, Talcott Parsons, Jürgen Habermas gibi isimler düşünce sistemlerinde eylem kuramlarına yer vermişlerdir. Özellikle Habermas’ın ‘iletişimsel eylem kuramı’, onun düşünce sisteminin merkezî kavramı olarak bilinmektedir.

Habermas’ın “iletişimsel eylem kuramı”nda Weber ve Parsons’un etkilerini açıkça okumak mümkündür. Referans aldığı bu düşünürlere, kuramın tezahürü olan kitabında sıkça yer vermiş hatta yer yer bu düşünürlerle hesaplaşma içine girmiştir.

Habermas 1976-1980 yılları arasında kaleme aldığı “İletişimsel Eylem Kuramı (Theorie des kommunikativen Handelns / The Theory of Communicative Action”ı kitabını 1981 yılında yayınlamıştır. Başyapıtı olarak nitelendirilen Habermas’ın bu eseri yayınlandığı tarihte büyük bir ilgi ile

¹⁰⁰ TDK, **Çevrimiçi Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Eylem, 2010;
<http://www.tdk.gov.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=eylem>

¹⁰¹ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1999., s.227

karşılanmış ve baskısı kısa bir süre içerisinde tükenmiştir. Kitap iki cilt olup her bir cilt kuramın iki bölümlü yapısına karşılık gelir.

Habermas söz konusu eylem kuramında Weber'den etkilenecek eylem tipleri belirler. Weber eylem kuramında dört eylem tipinden bahseder. Bunlar geleneksel eylem, duygusal eylem, değer yönsemeli eylem ve araççı eylem (akılcı araç-amaç) tipleridir. Habermas da bu tipolojiden hareketle öncelikle amaç-rasyonel eylem ve iletişimsel eylem tiplerinden bahseder ve bu ayrımı bağlı kalarak amaç-rasyonel eylemi 'araçsal eylem' ve 'stratejik eylem' olarak ikiye ayırır. Amaç-rasyonel eylemde; tanımlanmış hedefleri verili koşullar altında gerçekleştirme söz konusudur. Araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetiminin kıstaslarına uygun olarak araçları organize eder. Stratejik eylem ise yalnızca olası davranış seçeneklerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır. Diğer taraftan iletişimsel eylemden "simgelerle sağlanan bir etkileşim" anlıyorum der¹⁰² ve iletişimsel eylemi toplumsal bir eylem türü olarak niteler.

Habermas'ın eylem türleri ayrımında arkada yatan kavramlar 'emek' ve 'etkileşim'dir. Emek ve etkileşim arasındaki ayrımı ise epistemolojik gerekçelerle açıklamaya çalışır. Zira Habermas'ın toplum teorisi ile bilgi teorisi birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Bu anlamda Alman geleneğinde kökleşmiş olan ve Kant'tan Marx'a birçok düşünürün 'toplumsal teori olarak bilgi teorisi ideasını' Habermas'ta da görmek mümkündür. O, epistemolojinin değerini yitirmesine ve güçten düşürülmesine karşı çıkmış ve bilgi sorununu sadece bilgiye içsel olarak ele alan ve bilginin toplumsal boyutunu gözden kaçıran metodolojik olarak yönlendirilmiş bir çerçevedeki bilgi anlayışını da eleştirmiştir.¹⁰³

Biliş ve bilme tarzlarının, toplumsal eylem tarzlarıyla mütakabiliyetinin sınındığı bir girişim olan Habermas'ın epistemolojisinde 'ilgi' kavramı öne çıkmaktadır. 'Bilgi ve İnsansal İlgiler (Knowledge and Human Interest)'

¹⁰² Jürgen Habermas, **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 6.baskı, 2007, s.42.

¹⁰³ Çiğdem, **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, s.104.

kitabında bilgi oluşturucu ilgiler olarak teknik, pratik ve özgürleşimci ilgiler üzerinde duran Habermas emek ve etkileşimle de bu noktada bağlantı kurar. Emek (çalışma), etkileşim (eylem) ve iktidar; teknik, pratik ve özgürleşimci ilgilerin toplumsal ve tarihsel karşılıklarıdır.¹⁰⁴ Her ne kadar üç boyutta değerlendirilecek bir ilgi yapısından söz etse de Habermas bunlardan ikisi üzerinde durur: Teknik ve pratik ilgi ve bunlara karşılık gelen emek ve etkileşim. Teknik ve pratik ilgiler aracılığıyla bilişsel kazanımlar toplumun kuruluşuna emek (eylem) ve etkileşim (hakikat) olarak bağlanmaktadır.¹⁰⁵ Eylem kuramına temel oluşturan ‘ilgi türleri’ne daha fazla yer ayırmak konunun anlaşılabilirliği açısından faydalı olacaktır.

2.2. Toplum Teorisi İçin İlgiler

Habermas’ın Alman geleneğine uyarak oluşturduğu bilgi kuramıyla iç içe olan toplum kuramı, düşünce sisteminin merkezî kavramı olan eylem kuramından müteşekkildir. Bilgi, formülasyonunu belirleyen farklı ilgilere (interest) göre, üç farklı biçimde olabilir. Bu üç ‘bilgi oluşturucu ilgi’nin her biri beşeri toplumun bir yönüne tekabül eder.¹⁰⁶ Ayrıca Habermas hayatın temel şartlarının da bu ilgi yapısına sahip olduğunu söyler. Bu temel şartlar insan türünün kendini koruması (var kalması) ve kurmasıdır. Bu iki şartın süreçsel ifadesi ise ‘emek’ ve ‘etkileşim’dir.¹⁰⁷ Habermas ‘emek’ ve ‘etkileşim’ ile birlikte ‘iktidar’ kavramı üzerinde de durmaktadır.

Teknik, pratik ve özgürleşimci ilgiler emek, etkileşim ve iktidar olarak karşılık bulurken bunlara tekabül eden bilimler sırasıyla amprik-analitik, tarihsel-hermeneutik ve eleştirel bilimler olarak ilgilere bağlıdır.

Habermas teknik ve pratik terimleriyle ilk iki bilişsel ilgiyi tanımlarken, Aristoteles’in “techne” ve “praxis” ayrımına gönderme yapar. Techne, yapma

¹⁰⁴ Çiğdem, a.g.e., s.91.

¹⁰⁵ Çiğdem, a.g.e., s.108.

¹⁰⁶ Giddens, a.g.m., s.162.

¹⁰⁷ Çiğdem, a.g.e., s.70.

ya da üretme (poesis) de kendini gösteren amaçsal eylem tipini tanımlarken, Aristoteles'in lexis (konuşma) ile yakın bir şekilde ilişkilendirdiği praxis, öznelerarası iletişimde kendini gösteren insan etkileşimi tipini tanımlar.¹⁰⁸

İnsan türünün yönlendirdiği ilk ilgi olarak ele aldığı teknik ilgi, dışsal dünyayla karşılaşırken insan emeğinde kökleşmektedir. Toplumsal hayatın bir ögesi olarak emek (çalışma), insan türünün kendini koruması ve sürekliliği demek olan toplumsal ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan bir yeti kazandırdığından, tabiata yönelen her toplumsal birey için tarihsel evrimin kaçınılmaz kıldığı öğrenme mekanizmaları aracılığıyla teknik ilgiyi üretmektedir.¹⁰⁹ Emekle teknik ilgiye sahip olunması, gerçekliğin akıl ya da ilgi gibi aşkın kategorilerin yönlendirilmesiyle, insan emeğinin örgütlenmesi ve yeniden üretimi için faydalı kılınacağı bir şekilde nesnelleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu sıfatla gerçekliği kavramak üzere kullanılan kavramsal örüntü ampirik-analitik bilimleri vermektedir.¹¹⁰

Kendi içerisinde bir döngüsellığe sahip olan emek ve emeğe bağlı olarak teknik ilgi, insan türünün doğal evriminde sürekli şekilde ortaya çıkarak kendini tamamlama mücadelesine katılmaktadır. Habermas'a göre emeğin davranışsal örgütlenmesi insan hayatının temel emparatiflerinden birisi olan teknik ilgi aracılığıyla ampirik-analitik bilimlerin nesne alanını vermektedir.¹¹¹

Pozitivizmin tüm bilgi için genelleştirdiği şey Habermas'ın teknik ilgidir. Fakat Habermas'a göre toplumsal hayatın anlamı yalnızca teknik ilgiden ibaret değildir.¹¹² Tüm toplumlar aynı zamanda 'etkileşim'i de ihtiva eder. Etkileşimin bağlı olduğu ilgi ise pratik ilgidir. Bireyleri bir diğeri ile iletişime girmeye iten güç olarak pratik ilgi tarihsel-hermeneutik bağlamda anlaşılabilir. Bu nedenle etkileşimin yani bireyler arası iletişimin olduğu her an hermeneutik bir anlamayı gerekli kılar.

¹⁰⁸ Dellaloğlu, a.g.e., s.101.

¹⁰⁹ Çiğdem, a.g.e., s.75.

¹¹⁰ Çiğdem, a.g.e., s.77.

¹¹¹ Çiğdem, a.g.e., s.78.

¹¹² Giddens, a.g.m.,s.162.

Emek ve etkileşim Hegel kaynaklı iki kavram olarak Habermas'ın düşünce sisteminde yer almıştır. Fakat Habermas'ın ele aldığı bu kavramlar Hegel'in kullanımıyla birebir örtüşmemektedir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir:

“Özne ve nesnenin dolayımına uğrakları olarak emek ve etkileşim, ilkin Hegel tarafından tinin biçimlenme sürecinin ahlakî alanına tamamlayıcı ve tinin oluşmasının farklı biçimleri olarak kullanmıştır, ancak özne ve nesnenin tâbi olduğu dolayımın emek ve etkileşim için aynı değildir; emeğin diyalektiği etkileşimin diyalektiğinin sahip olmadığı özelliklere sahiptir. Hegel bu süreçleri karakterize eden farklılıkları görmeye mukteldirdi: Emek öznenin kendisini bir şeye ve etrafındaki nesneleri de şeyliğe dönüştürdüğü bir etkinliktir, etkileşimse dilin kullanımıyla iletişim olarak sonuçlanan ve dilin destekleyip sürdürdüğü kültürel bir gelenek olarak işlemekte ve toplumsal hayatın bir parçası olarak bireylerin dönüştürücü eylemlerini dolayımaktadır.”¹¹³

Pratik ilgiyi etkileşim ve karşılıklı anlaşmanın olduğu öznelerarasılıkta karşılık bulur. Bu ilgi bireylerin ve grupların kendilerini anlamalarını mümkün kılan hermeneutik bilime nesne alanını oluşturmaktadır.

Teknik ilgi, ‘düşünce’ ile düşünülmüş olan ve düşünce nesnelerinin ayrıldığı temeli vermekte, pratik ilgi deneyim ve düşünce yapılarının birbirine karıştığı zemini göstermektedir. Başka bir ifade ile özne ve nesne arasındaki uzaklaşma kendiliğinden ortadan kaldırılmaktadır.¹¹⁴

Habermas'ın bilgi oluşturucu ilgi olarak ele aldığı son kavram ise ‘özgürleşim’dir. Emeğin sürdürülmesi dolayısıyla tabiatın nesnelleştirilmesi teknik ilgi ile mümkündür. Teknik ilginin alanı ampirik-analitik bilimlerin nesne alanını biçimlendirir. Etkileşim süreci ile bireylerin bir diğeri ile iletişime girmesi de pratik ilgi ile mümkün olup hermeneutik alana konu olmaktadır.

¹¹³ Çiğdem, a.g.e., s.80-81.

¹¹⁴ Çiğdem, a.g.e., s.81.

Toplumsal olanı anlamada bu iki ilgiye tamamlayıcı olarak ‘özgürleşimci ilgi’ üzerinde duran Habermas, çizdiği resmi bu kavram ile tamamlamaktadır. Özgürleşimci ilginin göstergesi olan ‘iktidar’dır ve iktidarın nesne alanı olduğu bilim ‘eleştirel kuram/bilim’dir.

Habermas özgürleşimci ilgiyi insan türünün yaratıcı melekelerinin güvence altına alınmasına hizmet eden ilgi olarak tanımlamaktadır. Özgürleşimdeki ilgi toplumsal insanın oluşmasına ve toplumsal varoluşun otorite ve gelenek tarafından baskı altına alınışıyla, kör tabiat güçlerinin üstesinden gelebilme iktidarına ait olmaktadır.¹¹⁵

Habermas özgürleşim ilginin bilimsel boyutta karşılığı olarak “eleştirel kuramı (eleştirel bilim)” göstermiş; fakat eleştirel kuramın ne yaptığını, ilgi alanını açıklamamıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere Habermas bilgi oluşturunca ilgileri üç başlık altında toplamış, ancak bunlardan ilk ikisi olan teknik ve pratik ilgiler üzerinde daha çok durmuştur. Geliştirdiği üçlü modelde (ilgiler, eylemler ve bilimler) özgürleşim ilgisini, buna bağlı olarak iktidar/egemenlik kavramını ve ilginin karşılık bulduğu bilimsel alan olan eleştirel kuramı toplumsal varoluş bakımından diğer iki unsur kadar detaylandırmamıştır.

Habermas’ın üçlü modelinde teknik ve pratik ilginin eylemsel karşılığı olan emek (çalışma) ve etkileşim eylem kategorizasyonunda da ana tema olarak karşımıza çıkması bakımından önem taşır. Habermas eylemleri ilk olarak iki başlıkta inceler: ‘amaç-rasyonel eylem’ ve ‘iletişimsel eylem’. Amaç-rasyonel eylemin temelinde emek (çalışma); iletişimsel eylemin temelinde etkileşim vardır. Geliştirdiği eylem tipolojisini ise ‘İletişimsel Eylem Kuramı’ başlığı ile inceler.

¹¹⁵ Çiğdem, a.g.e., s.87.

2.3. İletişimsel Eylem Kuramı

Max Weber'in ve Frankfurt Okulu'nun 'rasyonalite' kavramı ve Karl Marx'ın 'praksis' kavramının eleştirileri ile şekillenen "iletişimsel eylem kuramı"nda Habermas, emek ve etkileşim kavramlarına dayalı bir eylem sınıflamasına gider. Ancak bu sınıflamaya geçmeden önce onun izlediği yoldan giderek bu düşünürlere ve düşünce sistemlerine yönelttiği eleştirilere yer vermek uygun olacaktır.

Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı kitabının birbiriyle ilişkili üç hedefi olduğu söylenebilir:

1. Modern felsefe ve toplumsal kuramın öznel ve bireyci öngörülerıyla sınırlanmamış bir akıl kavramı geliştirmek.
2. Yaşama dünyasını ve dizge paradigmalarını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı yapılandırmak.
3. Aydınlanma projesinin terk edilmesi yerine yeniden yönlendirilmesini hedefleyen bir eleştirel kuram ortaya koymak.

Habermas, bu hedefleri gerçekleştirmek için öncelikle Weber ve Frankfurt Okulu (Frankfurt Okulu'nda daha özel bir ifade ile Horkheimer ve Adorno) ile hesaplaşma içine girer.¹¹⁶

Weber'e yönelik eleştirisi onun tek boyutlu rasyonalizasyon çözümlemesi üzerinedir. Weber modernleşmenin dünya çapındaki tarihsel sürecini, ilerlemeci bir rasyonalizasyon süreci olarak değerlendirir. Onun rasyonellik ile ilgili düşüncelerini ifade etmek için öncelikle 19. yüzyıl evrimci toplum kuramlarını eleştirdiği görülür.¹¹⁷ "Rasyonalizasyon" kavramsal olarak

¹¹⁶ Dellaloğlu, a.g.e., s.181.

¹¹⁷ Jürgen Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2001, s.172.

dar bilgikuramsal anlamının üstünde kültürleri etkileyen temel bir motiftir.¹¹⁸ Rasyonelleştirme rasyonel ölçütlere göre karar veren toplumsal alanların yaygınlaşması anlamındadır ve bu kavram bilimsel-teknik ilerlemenin 'modernleşmekte' olan toplumların kurumsal çerçeveleri üzerindeki, 'modernleştirme' diye bilinen etkilerini anlatmaya çalışır.¹¹⁹ Weber'in rasyonalite kavramı farklı boyutları olan bir yapıya sahiptir: Amaçsal, biçimsel ve söylemsel (bazı kaynaklar bu ayrımı pratik, teorik, biçimsel ve özsel) olarak ele almaktadır. Bu boyutlar toplumsal eylemin de farklı formlarına karşılık gelir. Toplumsal eylemlerin farklılaşması aracılığıyla tikel rasyonalite tiplerinin kurumsallaşması yoğun, türdeş olmayan, ayrışık gelişmelere yol açmakla birlikte, bu gelişmelerin aynı istikamete yönelmesini sağlamıştır. Batılı tarihsel gelişimin somut formlarının, moderniteyle birlikte benzer ürünleri ortaya koymasının nedeni budur Rasyonalizasyon süreci Weber açısından iki şeyi ifade etmektedir: Öncelikle Batı toplumlarının gelişim ve evrim çizgisini, ikinci olarak da Batı'da aldığı biçimine dayalı olan özgün ve sadece Batı'ya ait bir olgu olduğunu. Weber'in yalnızca Batı'ya ait olan rasyonalite anlayışının en basit şekli amaçsal rasyonalitedir ve bu rasyonalite biçimi daha önceden tanımlanmış hedeflere ulaşmada en etkili araçların seçiminde ortaya çıkar.¹²⁰ Weber'in araştırmaları amaç-rasyonel eylemin ahlaksal-pratik temelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.¹²¹

Weber için büyük öneme sahip olan amaçsal rasyonalite tek boyutludur ve Habermas'ın eleştirileri de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Rasyonelleşmeyi tek boyutlu ele almakla Weber, toplumsal rasyonelleşme sürecinde bilim ve sanatın gelişimlerini ihmal eden bir sistem geliştirmiştir. Bu çerçevede toplumsal rasyonelleşmenin sosyolojik açıklanışı açısından, sanatın gelişimi de bilim tarihi kadar önemsiz rol oynar.¹²² Modern toplumda değer yönelimlerinin kültürel yeniden üretimini garanti edebilecek meşru bir düzen, bu anlayış ile mevcudiyetini yitirmiştir.

¹¹⁸ Dellaloğlu, a.g.e., s.181-182.

¹¹⁹ Habermas, **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, s.40.

¹²⁰ Dellaloğlu, a.g.e., s.182

¹²¹ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s.182.

¹²² Habermas, a.g.e., s.188.

Habermas, Weber'in 'rasyonelleştirme' dediği şeyi yeniden formüle etmeye çalışır¹²³ ve bunu belirlediği eylem tiplerine bağlı olarak gerçekleştirir. Weber'den etkilenecek dile getirdiği eylem tiplerinde Habermas için Weber'in oynadığı rol, Hegel'in Marx için oynadığı role benzetilebilir. Habermas üzerine yazılan bazı kaynaklarda böyle bir benzetme şu şekilde açıklanmıştır:

*“Özellikle İletişimsel Eylem Kuramı’nda Weber, Hegel’in Marx için oynadığı türden bir rol oynamaktadır. Ancak burada, Habermas’ın başı üzerinde duran Weber’i ayakları üzerine oturtması biçiminde bir ifade yerine, belki de ayağı aksayan Weber’in iki ayağı üzerine sağlamca basması sağlandı denebilir.”*¹²⁴

Habermas’ın Frankfurt Okulu’na yönelik eleştirileri ise bu düşünürlerin Weber’den etkilenecek ve Marxist paradigmaya bağlı kalarak geliştirdikleri sisteme yöneliktir. Ona göre eleştirel bir toplumsal bilimden ‘negatif diyalektiğe’ savrulmak Eleştirel Kuram’ın teşhis edici ve açıklayıcı işlevlerini tahrip eder. Eleştirel Kuram, kendisini geleneksel kuramlardan somut tarihsel durumlara her zaman baskı ve egemenliğin aşılması ve özgürleşme perspektifiyle ayırt eder. Bu açıdan Habermas, Marx’ın kuramının özüne bir geri dönüşü kaçınılmaz görmektedir. Adorno ve Horkheimer için toplumsal bilimin karakteri, sorunları çözmek için bir araç olmak bir yana, bizzat kendisi bir sorundur. Ancak Habermas, toplumsal bilimle Marxizmin özünü, eleştirel bir toplumsal bilimde bir araya getirme hedefinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Aksi halde, Eleştirel Kuram ‘pratik’ hedeflerinden kopar ve Marx’ın genç Hegelcilere yönelik kullandığı bir eleştiri olan ‘eleştirel eleştiricilik’le sınırlanır.¹²⁵

Habermas’ın Marx eleştirisi ise ‘praksis’ üzerinden kendi kuramına kapı açan bir anahtar rolü üstlenmektedir. Ona göre Marx praksis’i yalnızca üretimle ilişkili olarak ele almış, onun etkileşim ve iletişim boyutunu gözden kaçırmıştır. “Alman İdeolojisi’nin ilk bölümünün doğru analizi, Marx’ın aslında

¹²³ Habermas, **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, s.41.

¹²⁴ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.185.

¹²⁵ Dellaloğlu, **a.g.e.**, s.188.

etkileşim ve çalışma bağlamını açıklamadığını, aksine, özgün olmayan bir praksis başlığı altında birini diğerine indirgediğini, yani iletişimsel eylemi, araçsal eyleme dayadığını gösterir.”¹²⁶ Habermas’a göre ise insan türünün oluşum süreci emek ve etkileşimin arasındaki ilişki ile bağlantılıdır. Emek araçsal eylemdir, etkileşim ise iletişimseldir. Toplumsal yaşamın oluşması hem emek yoluyla doğaya hâkim olunmasına ve onun dönüştürülmesine, hem de insanlar arasındaki ilişkilerin sembolik bir etkileşim içinde kurulmasına bağlıdır.

Emek ve etkileşim arasındaki ilişkiye bağlı olarak görünen toplumsal yaşamda bu iki unsura bağlı olan iki eylem tipi vardır. Habermas kuramı çerçevesinde bu eylem tiplerini ‘amaç-rasyonel eylem’ ve ‘iletişimsel eylem’ olarak belirlemiştir.

2.3.1. Amaç-Rasyonel Eylem

Habermas emek ya da amaç-rasyonel eylem olarak ifade ettiği kavramla “toplumsallaşmış öznelerin kendilerini kolektif olarak korumalarını, hayvan cinslerinin türlerini korumalarından ayıran etkin uyum sağlama biçimini”¹²⁷ anlatmaya çalışır. Amaç-rasyonel eylem Habermas’ın Weber’den etkilendiğini gösteren bir kavramdır. Bu eylem tipini Habermas, iki alt eylem tipi ile belirler: ‘araçsal eylem’ ve ‘stratejik eylem’. Alt eylem tipleri ile ilgili olarak da İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim’de şu ifadelerle yer verir:

“ ‘Çalışma’ ya da amaç-rasyonel eylemden ya araçsal eylemi ya rasyonel seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonunu anlıyorum. Araçsal eylem, ampirik bilgiye dayanan teknik kurallara uyar. Bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya sosyal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler; bu öngörülerin isabetli veya yanlış olduğu meydana çıkabilir. Rasyonel seçim tavrı analitik

¹²⁶ Habermas, **a.g.e.**, s.31.

¹²⁷ Habermas, **a.g.e.**, s.62.

bilgiye dayanan stratejilere uyar. Bu stratejiler öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel düzenleyici ilkelerin türevlerini içerirler; bu tümceler ya doğru ya da yanlış olarak sonuçlanırlar. Amaç-rasyonel eylem tanımlanmış hedefleri, verili koşullar altında gerçekleştirir; fakat araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetiminin kistaslarına uygun olan ya da olmayan araçları organize ederken; stratejik eylem yalnızca, olası davranış ve seçeneklerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır; bu değerlendirme yalnızca değerlerin ve düzenleyici ilkelerin yardımıyla bir tımdengelimden kaynaklanır.”¹²⁸

Aynı araçsal eylemler gibi stratejik eylemler de etkililikleriyle değerlendirilip, oyun kuramının sunduğu araçlar yanında ussal seçim kuramlarınca betimlenirler. Bu anlamda pek çok araçsal eylem aslında stratejik eylemdir de, buna karşı stratejik eylemlerden ancak kimileri araçsaldır.¹²⁹ Araçsal eylem ve stratejik eylem her ne kadar amaç-rasyonel eylem başlığı altında beraber değerlendiriliyorsa da aslında iki eylem arasında önemli bir fark vardır: Habermas’a göre, bireysel eyleyen, iyi ya da kötü, istediği bir amacı elde etmenin aracı olarak bir şey yaparsa, bu araçsal eylemdir; kendi amaçlarının gerçekleşmesinin bir aracı olarak başkalarına bir şey yaptırmakla ilgileniyorsa, bu bir çeşit stratejik eylemdir. Her iki eylem tipinin ortak noktası ise iletişimsel eylemden farklı olmalarıdır.¹³⁰

Amaç-rasyonel eylem emek yolu ile insanın kendisini tabiattan ve hayvanlardan ayırma aşamasını göstermekle kalmayıp, var olan durumun dönüşümünün şartlarını açıklamakla, dönüşümün bilgisini de toplumsal öznelerle kazandırmaktadır. Bu bakımdan emek yalnızca büyümeye yol açan ekonomik bir kategori değil, aynı zamanda biçimlendirici bir kategoridir.¹³¹ İnsan türünün kendi toplumsal varlığını emekle yeniden üretmesi sadece

¹²⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.41-42.

¹²⁹ A.Baki Güçlü, vd, “İletişimsel Eylem Kuramı”, *Felsefe Ekibi Dergisi*, 23 Haziran 2009, (Erişim) http://www.felsefeekibi.com/dergi9/s9_y10.html

¹³⁰ Finlayson, *a.g.e.*, s.82.

¹³¹ Çiğdem, *a.g.e.*, s.95.

‘maddi bir etkinlik’ olarak yaftalanamaz. Emek, teknik kurallar ve işlemler vasıtasıyla toplumun yeniden üretilmesinin de ön şartıdır. Bu kural ve işlemlerin zenginleştirilip yeni biçimlere evrilmesi sürecin kurumsallaşması anlamına gelir ki bu Weber’in ‘formel rasyonalizasyon’ dediği kavramla aynı mahiyettedir.

Habermas eylem türlerinin kendi özel dünyaları olduğu düşüncesi ile ‘yaşama evreni’ ve ‘sistem’ ayrımına gider. Buna göre yaşama evreni (lifeworld), iletişimsel eylemin gerçekleştiği alan iken; sistem/dizge (system) amaç-rasyonel eylemin gerçekleştiği alandır. Habermas’a göre sistemler, işletmelerde olduğu gibi amaç-rasyonel eylemin mutlak kültürü ile ortaya çıkan toplumsal alanlardır. Sistem, dışsal amaçlara uygun biçimde eyleyenlere zorla kabul ettirilen ‘para’ ve ‘güç (iktidar)’ olarak iki alt başlığa bölünebilir. Para ve güç, bir taraftan kapitalist ekonominin kendi ‘yönetici medyasını’ (içkin yönetici ve düzenleyici mekanizmalar), diğer taraftan devlet idaresi, sivil hizmet ve devlet onaylı partiler gibi ona bağlı kurumları biçimlendirir. Habermas’a göre, para ve güç sistemleri, eyleyenlerin doğal olarak, araçsal davranışın önceden oluşturulmuş parçalara bölünmesi sonucunda toplumsal hayatın yüzeyinde derin kanallar açarlar.¹³²

Amaç-rasyonel eylemin oluşturulmuş kalıplarını ve tortulaşmış yapılarını belirten sistem, para ve güç alt sistemleri ile mal ve hizmetlerin dolaşımı ve üretimi anlamına gelen toplumun çoğalma malzemesidir. Yaşama evreni gibi sistem de eylemleri koordine eder ve bütünleştirici bir rol üstlenir. Habermas bu bütünleşmeye ‘sistem bütünleşmesi’ der. Toplumların, sanayileşme ve modernleşme sonucunda daha karmaşık ve daha büyük ve insanların daha devingen hale gelmesiyle sosyal bütünleşmenin görevi gittikçe zorlaşır. Sistem bütünleşmesi, ekonomi ve devlet yönetimi gibi sistemler ile söylem ve iletişime düşen yükü hafifletir ve toplumu bir arada tutmaya yardım eder.¹³³

¹³² Finlayson, **a.g.e.**, s.89.

¹³³ Finlayson, **a.g.e.**, s.90.

Habermas sosyal bütünleşme ile sistem bütünleşmesinin yalnızca modern toplumlarda ayrıştığının söyler. Sosyal bütünleşme, toplumdaki bireylerin eylem yönelimlerinin eşgüdümü şeklinde işlerken, sistem bütünleşmesi, bireylerin eylem yönelimlerinden bağımsız olarak para ve güç gibi yönetim araçları yoluyla işler. Sistem bütünleşmesi olmadan sosyal bütünleşme sorunları gelenek sonrası toplumlarda çok karmaşık hale gelir. Bu nedenle sistem bütünleşmesi, sosyal bütünleşme biçimlerini ve temel yasa ve kurumların meşrulaştırılmasını ön-varsayar.¹³⁴

Habermas sistem ile ilgili açıklamalarını yaşama evreni kavramı ile ilişkilendirmektedir. Yaşama evreni ise iletişimsel eylem ile tamamlanmaktadır.

2.3.2. İletişimsel Eylem

İletişimsel eylem, simgelerle elde edilen bir etkileşimi dile getirir. Burada en az iki eyleyici öznenin karşılıklı davranış beklentilerinin tanımlanması ve bu özneler tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olan geçerli normlara uygunluk vardır. Yaptırımlarla kuvvetlendirilen, iletişimsel eyleme kılavuzluk eden toplumsal normlar ve bunların kullandığı geçerlilik iddiaları ‘karşılıklı anlaşmanın öznelerarasılığında’ değerlendirilebilir. Bu eylem biçimi toplumun öznelerle görünme ve bu öznelerin toplumu algılama biçimlerini gelenekselleştirmektedir.¹³⁵

İletişimsel eylemin süreçsel ifadesi olan etkileşim, topluma genel olarak ahlakî anlamda kılavuzluk eden normları korumaya yönelen insanî anlama ve bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini ‘tanımaları’ anlamına gelmektedir. Habermas’ın ‘etkileşim’ kavramı Hegel ve Marx’a dayanan bir tarihselliğe sahiptir. Tinin dışsallaşması olarak öznenin kendini oluşturma süreci ‘ben’ ve ‘ben olmayan’ın tanınmasını gerektirmektedir. ‘Ben’ ahlakî ve dilsel etkinliğin ürettiği bir kategoridir. Etkileşim ise insanın ihtiyaçlarını

¹³⁴ Dellaloğlu, a.g.e., s.209-210.

¹³⁵ Çiğdem, a.g.e., s.99-101.

karşılama üzere dışsal dünyaya ve ‘diğer’ine işaret etmeye muktedir olduğu iletişim vasatını temsil etmektedir. İletişimin aracı olan ‘dil’, insan deneyimini kaynaklandığı yerden uzaklaştırır ve insanın kendi bilinçliliğine dönüştürür. Ancak sadece ‘dil’ ile etkileşim sürecini açıklamak mümkün değildir. Etkileşim ‘ben’ ve ‘ben olmayan’ın özdeş olmayışını açıklarken dilin ötesine giden bir iletişim vasatını kurmak zorundadır. Bu da ‘ahlakî ilişkilerdir’. Hegel’in Jena Dersleri’nde yer alan bu temayı Habermas da kullanmış, etkileşim ve iletişimsel eylemi birbiriyle iletişim kuran bireyler arasındaki ahlakî ilişkiler bütünü olarak tanımlamıştır.¹³⁶

Habermas’ın ahlakî ilişkiler dediği şey ‘öznelerarasılık’la kurulan ve normlarca garanti altına alınan önemli bir unsurdur. Bu noktada Habermas’ın ‘söylem etiği’ olarak ifade ettiği kavrama da yer vermek gerekmektedir. Özgün bir kavram olan ‘söylem etiği’ (iletişim etiği) onun iletişim kuramının ayrılmaz bir bileşenidir. Söylem etiğinin temelde yararcılık ile Kantçı etik kuramlarına karşı bir seçenek olarak geliştirilmiş; uzlaşım sonrası bir etik anlayışa karşılık gelen bir yaklaşım olduğunu söyleyen Habermas, bu yaklaşımın ana düşüncesinin birbiriyle çarpışan farklı savların geçerliliklerinin sınanabilmesine olanak tanıyacak bir usamlama ilkesi geliştirmek olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde bir etik anlayışı geliştirmesinin amacı, “hukuk sorununu tarafsız ve adil biçimde çözmek ve ahlak temelinde yeniden kurmaktır.”¹³⁷

“Söylem etiği, katılımcıların çoğunluğunu gerektiren ve ahlakî bir savda bulundukları ve o ölçüde geçerlilik iddialarında bulundukları bir etik kuramdır. Ama burada temellendirilmeye çalışılan etik, sezgici, metafizik gibi bilişsel tabanlı olmayan bir etik değildir. Ahlakî fenomen, Habermas’a göre iletişimsel eylemin biçimsel pragmatik çözümlemesi anlamında aydınlatılabilir. Böylece normatif olanın bilişsel olması gereği de temellendirilmiş olmaktadır. Ahlaki fenomenin sadece katılımcıların edimsel tavrında kavranabileceğini göstermek mümkün olmaktadır. Aksi durumda

¹³⁶ Çiğdem, a.g.e., s.100-101.

¹³⁷ Kalaycı, a.g.e., s.143.

örneğin sezgicilerin yaptıkları şekliyle, normatif ifadeleri doğrulamanın ya da yanlışlamanın mümkün koşulunu veremedikleri için eleştirir. Habermas burada ‘argümantasyon’ kavramı devreye sokar.”¹³⁸

“Konuşmaya katılanların, tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları konuşma türüne argümantasyon diyoruz”¹³⁹ şeklinde bir tanım yapan Habermas, iletişimsel rasyonelliğin üzerine kurulduğu ‘argümantasyon’un, argümana açık olma ya da kapalı olma durumuna göre iletişimin rasyonelliğini belirlediğini düşünür. Argümana açık olma, kişinin, iddiaların yanında ya da karşısında yer alırken ortaya koyduğu gerekçelerin gücünü kabul etme ya da onları yanıtlama yolları aramasıdır ki iki şekilde de bunları rasyonel bir biçimde ele almış olur. Ancak kişi argümana kapalıysa tam tersi davranarak, ya güçlü gerekçeleri önemsemez ya da dogmatik nedenlerle yadsır ve her iki şekilde de bu kişi konuları rasyonel olarak ele almayı başaramaz. Habermas’a göre; rasyonel anlatımların temellendirilebilir olmasının, rasyonel davranan kişilerdeki karşılığı, eleştiriye açık olmak ve gerektiğinde argümantasyonlara kurallarına göre katılmaya hazır olmaktır.¹⁴⁰ Bu anlamda argümantasyon, zorlamanın söz konusu olmadığı, iletişimsel ilişkilerin sürekliliğini olası kılan, iletişimde asli olarak bulunan ‘rasyonelliğin başvuru mahkemesidir’ ve söz konusu rasyonellik bilginin temellendirilmesi ile değil kullanımıyla ilgilidir. Bilginin doğrulanması da ‘argümantasyon prosedürleri’yle olur.¹⁴¹

Kavramlar zinciri ile birbirine bağlı olan “iletişimsel eylem kuramı”nda iletişimsel rasyonelliği argümantasyon yolu ile netleştirmeye çalışan Habermas ‘ideal konuşma durumu’ ile de argümantasyon kavramına açıklık getirmeye çalışır.

¹³⁸ Yılmaz Yıldırım, “Jürgen Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı” *Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:8, sayı 2, 2006, s.260.

¹³⁹ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.42.

¹⁴⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.42.

¹⁴¹ Yıldırım, *a.g.m.*, s.260.

İdeal konuşma durumu (ideal speech situation), kanıt ve argüman ortaya konmasına engel olan hiçbir harici zorlamanın olmadığı ve tartışmaya katılmada herkesin eşit ve açık bir şansa sahip olduğu bir durumdur. Aktörler eşit tartışım yetenekleriyle donatılmıştır, birbirlerinin temel toplumsal eşitliğini tanırlar ve konuşma ideoloji ya da yanlış kabullerle çarpıtılmaz. Gerçek fikir birliğine ‘ideal konuşma durumu’ sağlanırsa ulaşılabilir. Habermas'a göre, klasik Freudçu psikanalizle olan doktor hasta diyalogu ideal ve aksedici konuşma durumunun prototipidir. İdeal konuşma durumunda bütün potansiyel katılanlar söylemi başlatma ve sürdürmede eşit şansa sahip olduğu gibi katılanlar her sözü, açıklamayı, yorumu ve haklı çıkarmayı eleştirme, temele oturtma veya yalanlamada da fırsat eşitliğine sahip olmalı, tehdit ve engelleme gibi egemenliğin sınırlamalarından uzak kalmalıdır. Eğer bu koşullar varsa, akılcı bir düzenin önkoşulları hazırlanmış demektir. Eğer bu koşullar gerçek diyalogun oluşu içinde gerçekleşirse, bunun sonucu olan fikir birliği en iyi tartışmanın gücüne dayanır.¹⁴²

İdeal konuşma durumu, bireyin akıllı kullanabileceği ve gerçeğe ulaşabileceği yeni bir demokratik kamusal alana temel olması açısından da da önemli bir kavramdır. İdeal konuşma durumu olarak ifade edilen bu konsensüs Habermas'ın kamusal alan anlayışının geri planında yer alan aslî bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü Habermas açısından insan iletişiminde, akla metafizik destek olarak hizmet eden ideal bir konuşma durumu her zaman mevcuttur.

Habermas'ın ideal konuşma durumu ile ilgili açıklamaları kendisine yöneltilen eleştirilerin hemen hepsine temel teşkil eden bir konudur. Habermas bu konu ile Stephen E. Toulmin'den esinlenerek geliştirdiği ‘kanıtlama kuramı’nın ve ‘rasyonalizm’ anlayışının çerçevesini de çizmektedir.¹⁴³

¹⁴² İrfan Erdoğan, “Habermas ve İletişimsel Etkinlik”, (Erişim) <http://www.irfanerdogan.com/makaleler4/habermas.pdf>, 18 Nisan 2010, s.1

¹⁴³ Timur, a.g.e., 161-162.

Habermas'ın iletişimsel eylem ile ilgili olarak 'söylem etiği'ne dair düşünceleri ile birlikte 'ortak yorum', 'normlar' ve 'dil' gibi konularla da ilgili düşüncelerine yer vermek gerekmektedir.

Toplumsal bir eylem türü olarak iletişimsel eylemin en son amacı başkalarını etkilemek olarak dile getirilemez ve bu eylem türü sırf etkilemek yoluyla da gerçekleştirilemez. O nedenle daha çok dünyadaki herhangi bir şey üzerine uzlaşma varma, bu konuda karşılıklı anlamaya ulaşma çabası olarak anlaşılması daha uygun olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bütün eylem türleri eninde sonunda amaç yönelimli olmasına karşın, iletişimsel eylemde ulaşılmak istenen tek amaç, karşıdaki kişi ya da kişilerin yaşam dünyalarına ilişkin onlarla işbirliği yaparak beraber yürütülen yorumlama süreci yoluyla ortak bir anlayışa varmaktır.¹⁴⁴ Ortaklaşa yorumlama süreci ya da uzlaşma ile gerçekleşen ortak anlayışa varmak iletişimsel eylem ile söz konusu olabilir. Bu konu ile ilgili olarak Habermas İletişimsel Eylem Kuramı'nda şu ifadelerle yer vermiştir:

“İletişimsel eylem bir ortaklaşa yorumlama sürecine dayanır; bu sürece katılanlar sözcelerinde komusal olarak üç bileşenden yalnızca birini vurgulasalar bile, nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara aynı anda göndermede bulumurlar. Bu sırada konuşucu ve dinleyici, söz konusu üç dünyanın bağlantı dizgesini, içinde eylem durumlarının ortak tanımlarını yaptıkları yorumlama çerçevesi olarak kullanırlar. Bir dünyadaki herhangi bir şeyle doğrudan doğruya bağlantı kurmazlar, tersine sözcelerini, geçerliliğine bir başka aktör tarafından itiraz edilmesi olasılığına görelileştirirler. Birbirini anlama iletişime katılanların bir sözcenin geçerliliği hakkında birleşmesi anlamına gelir; karşılıklı anlaşmaya ise konuşucunun bu sözce için öne sürdüğü geçerlilik iddiasının öznelerarasında kabul edilmesidir. Bir sözce açıkça yalnız bir iletişim kipine ait olsa ve buna karşılık düşen bir geçerlilik iddiasını

¹⁴⁴ A.Baki Güçlü, vd, **a.g.m.**

kesin bir biçimde konu edinse bile, iletişim kipleri ve bunlara karşılık düşen geçerlilik iddiaları sağlam bir gönderme bağıntısı içindedir. Dolayısıyla iletişimsel eylemde, konu edinilen bir geçerlilik iddiasını onaylayan bir dinleyicinin, örtük olarak öne sürülen öteki geçerlilik iddialarını da kabul etmesi kuralı geçerlidir; aksi halde itirazını bildirmesi gerekir.”¹⁴⁵

İletişimsel eylemin ‘norm’ ilişkisi ise ‘dil’ boyutu ile ilintilidir. İletişimsel eylem, toplumsal etkileşime, yani dile dayanır ve eylemlerin genel kabul görmesini sağlayan toplumsal normlar tarafından yönlendirilir. Normlar kendilerini dilde kurar, dil içinde korurlar. Bunu ‘eylemin sınırları, iletişimin sınırları’ olarak ifade etmek mümkündür. Habermas ‘iletişim’den, katılımcıların eylem planlarını uzlaşımsal olarak düzenledikleri etkileşimleri anlar. Bu etkileşimde amaçlanan rıza öznelerarası geçerlilik iddiasının tanınmasına göre ölçülür. İletişim, insanların toplumsal özne olarak kendi bilinçlerine vardıkları bir etkinliktir. Böylesi bir iletişimi sağlayacak koşullar, akılcı eleştirel kamusal alanı ortaya çıkaracak koşullarla aynıdır.¹⁴⁶

Habermas’ın iletişimsel eyleme dair üzerinde durduğu kavramlardan biri de ‘yaşama evreni (lifeworld/lebenswelt)’dir. Ona göre “iletişimsel eylem, iletişime katılanların art alanındaki bir yaşama evreni içerisinde gerçekleşir. İletişime katılanlar için yaşama evreni ancak doğal art alan kabullerinin düşünseme öncesi biçiminde ve naif bir biçimde edinilmiş beceriler biçiminde vardır.”¹⁴⁷ En kaba tabirle ‘başkaları ile paylaşılan dünya’ anlamına gelen bu kavramı Habermas, yapı-kurum amaçlı bir araştırma perspektifinde ilerlerken ortaya attığını söyler.¹⁴⁸

Yaşama evrenini kavramsal olarak ilk kez kullanan Edmund Husserl’dir. Husserl, doğa bilimler görüşünü matematikleştiren ve nesneleştiren kuramsallıkla, sıradan insanların dünyaya karşı doğal ve ön

¹⁴⁵ Habermas, **İletişimsel Eylem Kuramı**, s.552-553.

¹⁴⁶ Kalaycı, **a.g.e.**, s.143.

¹⁴⁷ Habermas, **a.g.e.**, s.353.

¹⁴⁸ Timur, **a.g.e.**, s.175.

kuramsal davranışı arasındaki farkı göstermeyi amaçlamıştır. Habermas da buna benzer bir şey yaparak yaşama evreninin, toplumsal hayatın resmî olmayan ve pazarlanmamış ilgi alanları için söz konusu olduğunu belirtir. Aile, ev, kültür, gönüllü örgütler gibi güç ve iktidar örüntülerini içermeyen yapıları yaşama evreni kapsamında değerlendirir.

Yaşama evreni “ tarafların nesnel bir dünyadaki, ortak sosyal dünyalarındaki ya da her birinin öznel dünyasındaki bir şey hakkında, onların içinde uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlamsa süreçlerinin ufkunu oluşturur.”¹⁴⁹ Yani bireylerin nesnel, sosyal ve öznel dünyalarının kesiştikleri bir alandır. Bu alanda tarafların niyetleri, eğilimleri, duyguları anlamaya çalıştığı bir süreç vardır.

Yaşama evreni kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlama kalıpları stokeyla temsil edilir.¹⁵⁰ Buna göre Husserl’in bilinç felsefesi çerçevesinde yaptığı ve görüngübilim ve psikoloji dahilindeki açıklamalarından vazgeçilmiş olur. Yaşam dünyasının kurucu öğeleri olan kültür ve dil bir durumun bileşeni olabilecek her şey karşısında bir biçimde aşkınsal bir konum kazanır. Dil ve kültür bizzat yaşama evreni için kurucudur. Kültür, dilin içinde gelenek yolu ile aktarılırken, dilin belirlenimini de kültür sağlar¹⁵¹

İletişimsel eylemin gerçekleştiği yaşama evreni kategorisi Habermas için o zamana kadar ele alınan biçimsel dünya kavramlarından başka bir statüye sahiptir. Yaşama evreni konuşucu ve dinleyicinin karşılaştıkları aşkınsal bir yerdir. İletişime giren taraflar birbirlerine yönelttikleri ifadeler ile öznel, toplumsal ya da nesnel dünya ile örtüşmeyi sağlar ve tarafların birbirlerini eleştirmelerine, onaylamalarına, itirazlarını yöneltip anlamaya varmalarına zemin hazırlar. Yani “ taraflar, dil ve kültür karşısında, üzerinde

¹⁴⁹ Habermas, **a.g.e.**, s.159.

¹⁵⁰ Habermas, **a.g.e.**, s.556.

¹⁵¹ Habermas, **a.g.e.**, s.557.

bir anlaşmanın olanaklı olduğu olgular, normlar ya da yaşantılar toplamı karşısında durdukları uzaklıkta durmazlar.”¹⁵²

Habermas, yaşama evreni kavramı ile Husserl’in fenomenolojik yöntemini toplumsal yaşama uygulayan Alfred Schütz ve Thomas Luckmann’dan ayrılır. Bu düşünürlerin kuramlarından yararlandığını ifade eden Habermas, onlardan ayrıldığını noktayı “Schütz ve Luckmann, Husserl gibi egolojik bilinçten hareket ediyorlardı; böyle bir bilinç yapısı için yaşam dünyasının evrensel yapıları, geçmiş tarafından, somut olarak biçimlenmiş toplumsal yaşam tecrübesine zorunlu koşullar şeklinde veri oluşturuyordu. Ne var ki böyle bir çıkış noktası kendilerini dil sayesinde oluşan öznellikler arasına ulaşılmaktan alıkoyuyordu. Kısaca, toplumsal fenomenoloji ve Schütz, yaşam dünyasının kültürel (bilgi), toplumsal (ahlak) ve bireysel (söz ve edim) şeklindeki üç boyutundan sadece kültür boyutuyla sınırlı kalıyordu.”¹⁵³ şeklinde açıklamıştır.

Habermas, kuramını geliştirmek için yararlandığı Schütz’ün düşünce sisteminin sınırlılıklarını Durkheim, Mead, Parsons ve Weber’in bu konuya ilişkin görüşleri ile aşmıştır. O yaşam dünyasının üç boyutu olduğunu savunur. Buna göre ‘kültür’, ‘toplum’ ve ‘birey’ yaşama evreninin yapısal bileşenleridir. ‘Kültür’, iletişime katılanların dünyada yer alan bir şey hakkında anlaşmaları için, kendilerine gereken yorumları tedarik ettikleri bilgi stoku; ‘toplum’, iletişim taraflarının, toplumsal gruplara aidiyetlerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvenceledikleri meşru düzenlemeleri; ‘kişilik’, bir özneye konuşma ve eyleme yetisi veren edinçleri, yani düzeltme, anlaşma süreçlerine katılma ve bu sırada kendi kimliğini kanıtlama edinçlerini ifade eder. İletişimsel gündelik yaşam pratiği ağı biçiminde iç içe geçmiş etkileşimler, kültürün, toplumun ve kişiliğin kendilerini yeniden ürettikleri ortamı oluşturur.¹⁵⁴ Buna göre iletişimsel eylem yalnızca bir anlaşma süreci değildir. Kültür, toplum ve kişilik boyutları da onun yalnızca bir anlaşma

¹⁵² Habermas, **a.g.e.**, s.558.

¹⁵³ Timur, **a.g.e.**, s.178.

¹⁵⁴ Habermas, **a.g.e.**, s.571.

süreci olmadığını göstermektedir. Aktörler, dünyadaki bir şey hakkında anlaşarak, aynı zamanda toplumsal gruplara aidiyetlerini ve kendi kimliklerini oluşturdukları, onayladıkları ve yeniledikleri etkileşimlere de katılırlar. Böylece iletişimsel eylem kültürel bilginin dünya üzerinde bir sınanmaya tabi tutulduğu yorumlama süreci görüntüsünden sıyrılarak, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaştırma süreçlerinin de olduğu bir hüviyet kazanır.

İletişimsel eylem kavramını bütünleyen ‘yaşama evreni’ daha önce de ifade edildiği üzere Habermas’ın ‘sistem’ olarak ifade ettiği ve amaç-rasyonel eylemin gerçekleştiği dünyadan farklılıklar taşımaktadır. Habermas bu iki eylem alanını birbirinden ayrılmasını dayandıkları mantalite ile açıklar. Sistemin mantığı (devlet ve pazarın mantığı) güç ve paranın yönetici mekanizmalarıyla yürütülür. Yaşama evreninin mantığı (sosyallik, günlük ilişkiler) normatif düşüncelerle yönetilir. Sistem, yaşama evreninden gelen kaynaklar temelinde iş görebilir. Sistemin yaşama evrenine dayalı yapısına karşılık yaşama evreni kendi başına ayakta durabilen bir ortamdır. Habermas bu iki kavram arasındaki ilişkinin temel sorunu belirlediğini düşünür. Ona göre “temel sorun, iletişimsel aklın egemen olduğu yaşam dünyası ile araçsal aklın egemen olduğu para (pazar ekonomisi) ve iktidar (devlet ve bürokrasi) alt sistemlerinin nasıl ayrıştıklarını ve nasıl tekrar buluşabileceklerini bilme sorunudur.”¹⁵⁵

İktidar ve paranın toplum üzerinde baskı yaratarak yaşama evrenini engellemesi ‘yaşama evreninin sömürgeleşmesi’ anlamına gelmektedir. Yaşama evreninin sistem tarafından sömürgeleştirilmesi ise meşruluk krizinin ana nedenidir.¹⁵⁶ Yaşama evreninin sömürgeleşmesini Habermas, rasyonelleşme süreçlerinin birbirinden ayrılamamasına bağlar. Weberci bir perspektifle ‘modernleşmeyi kendi içinde çelişkili bir rasyonelleşme alanı olarak’ gören Habermas sanayi toplumlarından ortaya çıkan çelişkinin iletişimsel eylemin hayat bulduğu yaşama evrenine bağlı öznelarasılık yapılarıyla, para ve güç mekanizmalarıyla yönetilen amaçsal-rasyonel

¹⁵⁵ Timur, **a.g.e.**, s.179.

¹⁵⁶ Erdoğan, **a.g.m.**, s.3.

eylemin karmaşık yapısı arasında olduğunu söyler. Yaşama evreninin ve toplumsal sistemlerin rasyonelleşmesi birbirinden ayrılabilirse, eylem ve sistem kuramları biri diğerini yutmadan bütünleştirilebilir. Aksi takdirde para ve güç gibi araçsallaştırılmış değerler iletişimsel eylemi anlama süreçlerinden koparır. Yani toplumsal eylemi değerler hakkındaki görüş birliği üzerinden gerçekleşen bütünleşmeden koparır ve araçların yönettiği amaç-rasyonellik biçiminde değiştirir.¹⁵⁷

Weber'in "bürokratikleşme kuramı" ile yola çıkan Habermas, sistemin yaşama evreni üzerine hakimiyeti ile ortaya çıkan yaşama evreninin sömürgeleşmesini patolojik bir durum gördüğü gibi tersi bir durumu da yani yaşama evreninin sistem üzerinde baskı kurmasını da patolojik durum olarak değerlendirir.

Yaşama evreninde gerçekleşen ve öznelerarası nitelik taşıyan 'iletişimsel eylem'i belirlemek ve farklılıklarını ortaya koymak için Habermas, Popper'ın üç dünya kuramını baz alarak üç eylem tipinden söz eder. Teleolojik, normlara göre düzenlenmiş ve dramaturjik eylem dediği bu eylem tiplerinin niteliği sırasıyla nesnel, sosyal ve öznel dünyalarda gerçekleşmesi dolayısıyla da öznelerarası bir eylem olan iletişimsel eylemin yapmak istediği şeyi yapamayacağıdır.

Popper'ın üç dünya dediği şey "Birincisi fiziksel nesneler ya da fiziksel durumlar dünyası; ikincisi bilinç durumları ya da tinsel durumlar ya da belki eyleme yönelik davranış eğilimleri dünyası; ve üçüncüsü nesnel düşünce içerikleri, özellikle de bilimsel ve yazınsal düşüncelerin ve sanat yapıtlarının dünyası"¹⁵⁸dır. Bu dünyalar arasındaki ilişkiyi Habermas şu şekilde ifade etmiştir.

"... birinci dünya ile ikinci dünya, ikinci dünya ile üçüncü dünya doğrudan bir alışveriş içindedir: Buna karşılık birinci dünya ile üçüncü dünya ancak ikinci dünya dolayısıyla etkileşir. Bu da iki

¹⁵⁷ Habermas, **a.g.e.**, s.361.

¹⁵⁸ Habermas, **a.g.e.**, s.102.

temel empirist görüşün reddedilmesi anlamına gelir. Bir yanda üçüncü dünyanın kendilikleri öznel tinin zihinsel durumlarına, yani ikinci dünyanın kendiliklerine yönelik anlatım biçimlerine indirgenemez; öte yandan birinci ve ikinci dünyanın kendilikleri arasındaki ilişkiler sadece birinci dünyanın kendilikleri arasındaki için geçerli olan nedensel modele göre kavranamazlar. Popper hem nesnel tinin psikolojist kavranışına hem de öznel tinin fizikselci kavranışına kapıları kapatıyor. Üçüncü dünyanın özerkliği daha çok, nesnel dünyanın bilgisinin ve bu dünyadaki durumlara müdahalenin, içsel anlam bağıntılarının keşfedilmesiyle sağlandığını güvenceliyor.”¹⁵⁹

Üçüncü dünyayı basitçe ikincinin bir dile getirmesi ya da ikinci dünyayı üçüncünün salt yansıması olarak ele alınamayacağını söyleyen Popper’ın ‘üç dünya kuramı’ndan yola çıkan Habermas bu ‘üç dünya kuramı’na karşılık gelebilecek eylem tipleri olduğunu düşünerek öncelikle, kuramına zemin hazırlayan bu düşüncelere yer vermiştir. Ardından da Popper’ın terminolojisini kullanmayacağını söyleyerek bu kurama “sadece genel olarak belirli sosyolojik eylem kavramlarını seçtiğimizde belirli ontolojik varsayımlarda bulunduğumuz savını hazırlamak amacıyla”¹⁶⁰ başvurduğunu dile getirmiştir.

Sosyal bilimsel kuramlarda çoğu zaman örtük olarak kullanılan eylem kavramlarının çeşitliliğine rağmen çözümsel olarak birbirine indirgenebilir dört temel kavram olduğunu düşünen Habermas bunları teleolojik, normlara göre düzenlenmiş, dramaturjik ve iletişimsel eylem olarak belirler. Özne felsefesi çerçevesinde ilk üç eylem tipinin işlendiğini vurgulayan Habermas, öznelerarası yönü olan iletişimsel eylemi kendine merkez kavram olarak seçer. Son olarak Habermas’ın üzerinde durduğu, iletişimsel eylemden farklı olan bu eylem tiplerine de yer vermek uygun olacaktır.

¹⁵⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.104.

¹⁶⁰ Habermas, *a.g.e.*, s.110.

2.3.2.1. Teleolojik Eylem

İlk olarak Aristoteles'in konu edindiği ve felsefi eylem kuramının merkezine yerleştirdiği teleolojik eylem kavramı bir aktör ile, mevcut nesne dünyası arasındaki ilişkileri varsayar. Habermas teleolojik eylemi şöyle tanımlar:

“ Aktör verili durumda başarı vaat eden araçları seçerek ve onları uygun bir biçimde uygulayarak bir amacı gerçekleştirir ya da istenilen bir durumun ortaya çıkmasını sağlar. Merkezi kavram, eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir karar vermedir. ”¹⁶¹

Bir aktörün amacına yönelmiş bu eylem tipi bir ikinci kişinin de amacına ya da beklentisine yönelmişse bu eylem tipi stratejik eylem modeline genişletilmiş olarak algılanabilir. Bu eylem modeli çoğu zaman yararçı bir şekilde yorumlanarak; aktörün, araçları ve amaçları yararın ya da yarar beklentilerinin en üst düzeye çıkarılması düşüncesiyle seçtiği ve hesapladığı varsayılır.¹⁶²

Ekonomi, sosyoloji ve sosyal psikoloji karar verme ve oyun kuramlarının temelinde olan bu eylem modelinde bir aktör ile, mevcut bir nesne durumları dünyası arasında ilişki varsayılır. Habermas bu nesnel dünyayı, var olan ya da ortaya çıkan ya da duruma göre bilinçli müdahale yoluyla ortaya çıkarılabilen nesne durumlarının toplamı olarak tanımlamıştır. Ayrıca Habermas'a göre; bu model, eyleyenleri bir 'bilişsel istençsel bir bütünlük'le donatır. Ve böylelikle, eyleyen bir yandan var olan nesne durumları hakkında algıları aracılığıyla izlenimler edinebilir ve diğer taraftan, istenilen nesne durumlarını oluşturmak amacıyla niyetler geliştirilebilir.

¹⁶¹ Habermas, **a.g.e.**, s.110.

¹⁶² Habermas, **a.g.e.**, s.113.

Böylece aktör, izlenimleri ve niyetleri üzerinde dünyayla ilkesel olarak iki türden rasyonel ilişki kurabilir. Bu bağlamda Habermas aktörün dünya ile kuracağı iki türden rasyonel ilişkinin sonuçlarına göre farklı sorunlar taşıdığını söyler. Buna göre:

*“Yönlerin birinde, aktörün algılamalarını ve görüşlerini dünyada olduğu gibi var olanla oyun içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar; diğer yönde ise, aktörün, dünyada olduğu gibi var olan şeyi kendi arzuları ve niyetleriyle uyum içine sokmayı başarıp başaramayacağı sorusu ortaya çıkar.”*¹⁶³

Habermas’a göre; söz konusu olan her iki durumda da aktör uyma ya da uymama açısından üçüncü bir kişi tarafından yargılanabilen ifadeler ortaya koyabilir. Bunun yanı sıra doğru ya da yanlış olan öne sürümlerde bulunabilir, başarı kazanan ya da başarısızlıkla sonuçlanan, yani dünyada yaratılması istenen etkiye ulaşan ya da ulaşamayan, hedefe yönelik müdahalelerde bulunabilir. Aktör ile dünya arasındaki bu ilişkiler, doğruluk ve etkinlik kıstaslarına göre yargılanabilen ifadelere izin verirler.¹⁶⁴

Habermas’ın ontolojik varsayımları dikkate alarak tasarladığı teleolojik eylem tek bir dünyayı, yani nesnel dünyayı varsayan bir kavram olarak sınıflandırılmıştır. Stratejik eylem içinde geçerli olan bu sınıflandırmayı yaparken, amaca yönelik eylemde bulunan ve amaçlarını öteki aktörlerin kararlarına yönelmek ve onlardan etkilenmek yoluyla gerçekleştiren en az iki özneyi kendisine çıkış noktası yapar.

¹⁶³ Habermas, **a.g.e.**, s.113.

¹⁶⁴ Habermas, **a.g.e.**, s.113.

2.3.2.2. Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem

Habermas'ın aktör-dünya ilişkisi olarak toplumsal dünyada yer aldığını düşündüğü eylem tipi normlara göre düzenlenmiş eylemdir. Normlara göre düzenlenmiş eylem kavramı, çevresinde başka aktörleri bulan ve ilkesel olarak tek başına olan bir aktörün davranışına ilişkin değildir; tersine, bir sosyal gurubun, eylemlerini ortak değerlere göre yönlendiren üyelerine ilişkindir. Tek başına iken aktörün normlara uyması kadar uymaması da beklenen bir durumdur. Fakat bir sosyal grup söz konusu olduğunda normlar devreye girer. Normların varlığı bir sosyal gurubun varlığı ile söz konusu olur ve bu sosyal grupta var olan anlaşılmayı dile getirir. Bir sosyal grupta belirli bir normun geçerli olduğunu varsaymak gurubun tüm üyelerinin her defasında istenilen eylemi yapmalarını ya da yapmamalarını beklemek anlamına gelmektedir.

Habermas'a göre "merkezi kavram olan norma uymak, genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi anlamına gelir. Davranış beklentisinin, öngörülmüş bir olay beklentisi gibi bilişsel bir anlamı yoktur. Ona göre; davranış beklentisinin, grup üyelerinin bir davranışı beklemeye hakları olduğuna ilişkin normatif bir anlamı vardır."¹⁶⁵

Normlara göre düzenlenen eylem kavramı, bir aktör ile tam iki dünya arasındaki ilişkiyi gerektirir. Bu ilişkiyi için Habermas şu ifadelerle yer vermiştir:

"Var olan nesne durumlarının öznel dünyasının yanı sıra, hem rol oynayan özne olarak aktörün hem de, birbirleriyle normlara göre düzenlenen etkileşimlere girebilen öteki aktörlerin dahil oldukları sosyal dünya ortaya çıkıyor. Bir sosyal dünya, hangi etkileşimlerin kişilerarası meşru ilişkilere dahil olduğunu saptayan normatif bir bağlamdan oluşur. Ve söz konusu normların kendileri için geçerli

¹⁶⁵ Habermas, a.g.e., s.111.

olduğu (bu normları geçerli olarak kabul eden) tüm aktörler, aynı sosyal dünyaya dahildir.”¹⁶⁶

Habermas normları sosyal dünyanın varlık şartı olarak ele almıştır. Normların varlık şartı ise ancak ve ancak muhatapları tarafından geçerli ya da meşru kabul edilmesiyle mümkündür. Muhataplar tarafından geçerli ya da kabul edilmiş normlar sosyal gerçekliğe sahip olur.

Habermas normlara göre düzenlenen eylem kavramını, geniş anlamda ontolojik varsayımlar açısından bir nesnel ve bir de sosyal dünya olmak üzere iki dünyayı varsayan bir kavram olarak sınıflandırmıştır. Hem nesnel hem de sosyal dünya ile ilişkisi olan bu eylem modeline göre eyleyenin kendi eylem durumunun olgusal bileşenlerini normatif bileşenlerinden, yani koşullarını ve araçlarını değerlerinden ayırt edebilmek gerekir. Katılanların hem olan ya da olmayan bir şey karşısında ‘nesneleştirici bir tutum’ hem de haklı ya da haksız bir biçimde emredilmiş bir şey karşısında ‘normlara uygun bir tutum’ içinde olabilmelerinden yola çıkılır. Normatif eylem modeli bu bakımdan teleolojik eylemin öğelerini içerir. Nitekim teleolojik eylem modelinde olduğu gibi, eylem ilkesel olarak aktör ile dünya arasındaki bir ilişki olarak tasarlanır. Fakat teleolojik eylem modelinde aktörün karşısında bilen biri olarak durabileceği ya da hedefe yönelik bir biçimde araya girebileceği nesnel dünyayla bir ilişkisi söz konusuysa; normatif eylem modelinde, aktörün normların muhatabı rolüyle dahil olduğu ve içinde meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilere girebileceği sosyal bir dünya ile bir ilişkisi söz konusudur.¹⁶⁷

Habermas’a göre; ne teleolojik eylem ne de normatif eylem aktörün, kendini düşünen bir canlı olarak davranabileceği bir dünya değildir. Ona göre; sadece dramatik eylem kavramı ile öznel dünya devreye girmiştir. Dramatik

¹⁶⁶ Habermas, **a.g.e.**, s.114-115.

¹⁶⁷ Habermas, **a.g.e.**, s.116-117.

eylem kavramı ile eylem sırasında kendisini sahneye koyan aktörün onunla ilişki içinde bulunduğu bir öznel dünya varsayılmıştır.¹⁶⁸

2.3.2.3. Dramaturjik Eylem

İlk kez Goffman'ın 1956 yılında "Gündelik Yaşamda Kendini Serimleme" yazısına konu olan dramaturjik eylem, sosyal bilimlerde teleolojik ve normlara göre düzenlenmiş eylem kavramlarından daha az işlenmiş bir kavram olmuştur. Habermas dramaturjik eylemi "katılanların birbirleri için somut bir izleyici kitlesi oluşturduğu ve birbirlerine karşılıklı olarak bir şeyler sahnelediği bir karşılaşma olarak sosyal bir etkileşimi anlıyoruz"¹⁶⁹ diyerek açıklamıştır. Bu eylem modelinde izleyen ve kendini serimleyen olarak iki kesim mevcuttur. Aktör kendi öznelliğini amacına uygun bir biçimde kendi izleyicilerinde, kendisine ilişkin bir imge yaratmaya çalışır. Bu nedenle bu eylem tipi tek başına bir aktöre ya da bir sosyal gurubun üyesine değil, birbirlerinin izleyicilerini oluşturan, birbirlerinin gözü önünde kendilerini serimleyen etkileşim taraflarına ilişkindir."¹⁷⁰

Aktör, muhatabı olan izleyicilerde, kendisine ilişkin belirli bir imge, bir izlenim yaratır. Eylemde bulunan kişi kendi niyetlerinin, fikirlerinin, tutumlarının, duygularının vs. alanına girişi denetleyebilir, kendisinin dilediği ölçüde izleyicilere müdahale olanağı tanır. Bu alanlara tam erişim sadece aktörün kendine mahsustur. Bu şekilde eylemin tarafları bu durumdan faydalanır ve etkileşimlerini herkesin kendi öznelliğine karşılıklı ulaşımı düzenleyerek yönetirler. Dramaturjik eylem için merkezî kavram olan 'kendini temsil etme' bu nedenle kendiliğinden bir dile getirme davranışı değil, kendi yaşantılarına dair dile getirmelerin izleyicilerle bağlantılı olarak karakterize edilmesini amaçlar. Habermas, bu eylem modelinin ilk planda görüngübilimsel olarak düzenlenen etkileşim betimlemelerine yarayacağını;

¹⁶⁸ Habermas, **a.g.e.**, s.115-117.

¹⁶⁹ Habermas, **a.g.e.**, s. 117.

¹⁷⁰ Habermas, **a.g.e.**, s.111.

fakat o zamana dek kurumsal açıdan genelleştirici bir yaklaşım biçimi olarak geliştirilmemiş olduğunu söyler.¹⁷¹

Dramaturjik eylemde aktörün, kendi öznel dünyasına yönelik davranması gerekmektedir. Öznel dünya ile kast edilen ise zihinsel durumlar ya da içsel olaylar olarak kavranamaz. Eğer bu şekilde kavranır ise onlar nesne dünyasının bileşenlerine benzetilmiş olur. Öznel yaşantıları Habermas “birini diğerine benzeştirmeden, nesne durumlarının varlığına benzer bir şey olarak kavrayabiliriz” şeklinde açıklamıştır. Ona göre nesnenin ağırlık renk, genişlik gibi özellikleri ile ifade etme özelliğine sahip bir öznenin arzu ya da duygulara sahip olması aynı manada kullanılacak bir şey değildir. Bir aktörün arzu ya da duyguya sahip olması, onun bu yaşantıları bir dinleyici kitlesinin önünde istediği gibi anlatabilmesidir. Bu durumda dinleyici kitlesi de aktörün ifade ettiği arzuları ve duyguları ona ait şeyler olarak görür.¹⁷²

Habermas dramaturjik eylemi, iki dünyayı, yani içsel ve dışsal dünyaları ön gerektiren bir kavram olarak sınıflandırmıştır. Böylece anlatımsal ifadeler, özneliği dış dünyadan yalıtıp gözler önüne sererek; aktörün dış dünyaya karşı ilkesel olarak yalnızca nesneleştirici bir tutum almasını sağlar. Ve bu durum normlarla düzenlenen eylemden farklı olarak, yalnızca fiziksel nesneler için değil, sosyal nesneler için de aynı biçimde geçerli olmuş olur.¹⁷³

Habermas açıkladığı bu üç eylem ile iletişimsel eylemin farkını ‘dilsel bir ortam’ farklılığı ile açıklar. Teleolojik (stratejik de denilebilir) eylem modelinde etkileşim taraflarının benmerkezci yarar hesapları üzerinden yönetilen çıkar durumlarının ifade edilmesi ile anlaşılabilirliğini söyleyen Habermas, normlara göre düzenlenen eylem ve dramaturjik eylemler için de iletişim tarafları arasında ilkesel olarak dilsel özellikte bir görüş birliği oluşumunun varsayılması kanaatindedir. Fakat bu üç eylem modelinde dil,

¹⁷¹ Habermas, **a.g.e.**, s.111.

¹⁷² Habermas, **a.g.e.**, s.119.

¹⁷³ Habermas, **a.g.e.**, s.121.

her defasında başka açılardan, tek taraflı olarak düşünölmüştür.¹⁷⁴ Habermas eylem modelleri ile dil bağlantısı arasındaki düşöncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Teleolojik eylem modeli dili, kendi başarılarına yönelmiş olan konuşucuların rakiplerinin kendi istedikleri görüşleri ya da niyetleri oluşturmalarına yol açmak için, birbirleri üzerinde etkili olmalarını sağlayan çok sayıda araçtan biri olarak kabul ediyor. Sınır durumunda dolaylı anlaşmadan yola çıkan bu dil tasarımının temelinde, örneğin yönelimsel anlam yer alıyor. Normatif eylem modeli, dili kültürel değeri aktaran ve her yeni anlaşma edimiyle yeniden üreten bir görüş birliğini taşıyan bir araç olarak varsayıyor. Bu kültürelci dil tasarımı kültür antropolojisinde ve içeriksel yönelimli dil biliminde yaygındır. Dramaturjik eylem modeli, dili kendini sahnelemenin ortamı olarak varsayıyor, burada önermesel bileşenlerin bilişsel imlemi ve edimsözel bileşenlerin kişilerarası imlemi, dışavurumcu işlevleri uğruna önemsiz gösterilmiştir. Dil biçimsel ve estetik anlatım biçimlerine benzeştirilmiştir.”¹⁷⁵

Habermas, bu şekilde tek yönlü bir araç olarak kullanılan dilin yalnızca iletişimsel eylem modelinde daraltılmadan, konuşucu ve dinleyici ortak durum tanımları hakkında görüşebilmek için nesnel sosyal ve öznei dünya ile ilişki kuran yapıya sahip olduğunu söyler. Bu nedenle üzerine düşünce sistemini oturttuğu ‘iletişimsel eylem’ onun açısından insanlararası çıkarsız etkileşimin anahtarıdır.

¹⁷⁴ Habermas, **a.g.e.**, s.122.

¹⁷⁵ Habermas, **a.g.e.**, s.122..

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAMUSALLIK

3.1. Kavramsal Analiz

Habermas 1962 yılında Almanca yayınladığı ilk kitabı “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit / Structural Transformation of the Public Sphere)” ile ‘kamusallık’ kavramını akademik alana taşıyarak yeni tartışmaların ortaya çıkmasını sağlayan bir düşünür olmuştur. Bu bölümün temel kavramı olan Habermas’ın ‘kamusallık’ kavramından önce birbirini çağrıştıran kavramlara da yer vermek uygun olacaktır. Kesin bir belirlenimi olmayan kamu (public), kamusal (öffentlich/public) kamusallık (öffentlichkeit/public sphere), kamuoyu (öffentliche meinung /public opinion) gibi kavramlarının tarihsel ve kültürel olarak farklı kullanımları söz konusu olmuştur.

İlk olarak, ‘devlet’ bazen de ‘halk’ olarak algılanan ‘kamu’ kavramı, sözlüklerde “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü”¹⁷⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Geleneksel yüz yüze insan ilişkileri aracılığıyla kurulan topluluktan farklı olarak kamu, yüz yüze ilişki zorunluluğu taşımayan birbiriyle mesafe içinde yaşayan insanların aynı sorun, fikir olay etrafında iradi, gönüllü olarak bir araya gelmesiyle oluşan modern bir arada bulunma tarzını yansıtmaktadır.¹⁷⁷ ‘Kamu’ (public) kelimesi İngilizcede ilk defa, 1470 yılında Malory tarafından, ‘toplumun ortak çıkarını’ ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kullanımından yaklaşık yetmiş yıl sonra, ‘kamu’ kelimesine ‘genel gözleme açık ve ortada olan’ şeklinde yeni bir anlam daha eklenmiştir.

¹⁷⁶ TDK, **Çevrimiçi Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Kamu, 2009; <http://www.tdk.org.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=kamu>

¹⁷⁷ Özbek Meral, “Kamusal Alanın Sınırları” **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004, s. 40.

Kamu kökünden türetilen ‘kamusal’ kavramı ise sıfat mahiyetinde olup ‘kamu ile ilgili’ olanı ihtiva eder. Kamusal alan ya da kamusalılık¹⁷⁸ (public sphere/öffentlichkeit) ise açıklık, alenileşme mekânı anlamında, her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olduğu bir mekâna karşılık gelir. Kamusal alan, devlet yönetiminin, devleti oluşturan kuvvetlerin, yasama, yürütme ve yargı organlarının ‘aleniyeti’ ya da şeffaflığı olarak da anlaşılmakla beraber Habermas bu kavramdan “her şeyden önce toplumsal yaşamımızda kamuoyunun olduğu alanı” anlar.¹⁷⁹

Kamusal alan ile ilgili olarak kaleme alınmış “Kamusal Alanın Sınırları” makalesinde kamusal alan kavramının kendi içinde iki ayrı anlam boyutu içerdiği ifade edilir. Birinci yönüyle kamusal alan mekansal bir kavramdır. İkinci yönüyle, anlam üretim alanları açısından bir ilkeyi belirtmektedir ki bu düşüncelerini makalesinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Birinci yönüyle mekansal bir kavram: Toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekanlar); bu süreçte ortaya çıkan anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe) ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden, ulus altı birliklere ve giderek ulu üstü ve küresel düzleme dek uzanan kurumları) tanımlıyor. Tabii toplumsal bir alandan bahsettiğimize göre, kamusal olanı üreten süreçler, yapılar ve kurumlardan, ilişkiler, pratikler, kurallar ve etkileşim

¹⁷⁸ Kamusal alan ya da kamusalılık aynı anlamda kullanılan kavramlardır. Nitekim Habermas’ın “Strukturwandel der Öffentlichkeit” kitabı İngilizceye “Structural Transformation of the Public Sphere” olarak, Türkçeye ise “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” olarak çevrilmiştir. “Öffentlichkeit” kavramına “public sphere” İngilizce olarak karşılık gelirken Türkçede “kamusal alan” ve “kamusallık” şeklinde iki ifade tercih edilmiştir. Bu tezde her iki tercümeyi de kullanmakla birlikte, tez başlığında “kamusallık” tercih edilmiştir. Bu tercihin arkasında yatan sebep ise “kamusal alan” ifadesinin Türkçede siyasi bir boyut kazanarak tezde kullanıldığının aksine çağrışımlar uyandırmasıdır. Kamusal alan kavramının söz konusu kullanımının nedenleri Meral Özbek’in kaleme aldığı makale de detaylı olarak anlatılmıştır.. Bkz. Meral Özbek, “Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri”, **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004, s.515-527

¹⁷⁹ Özbek, **a.g.m.**, s. 31.

biçimlerinden; bunların içinde yer aldığı mekanlar ve tarihsel bağlamlardan ve tabii bu alandaki dönüşümlerden de bahsediyoruz. Böylece kamusal alan kavramı, yaşamımız içindeki farklı alanları ve fenomenleri zaman ve mekan boyutlarıyla birlikte, toplumsal dinamikleri içinde ilişkilendirmeyi sağlıyor. Kamusal (öffen), ortak aleni açık ve eleştirel anlamına geliyor. İkinci yönüyle ise kavram, anlam üretim alanları açısından normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor: öffen, ortak, aleni, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor (kamusal). Aslında, özerklik, çoğulluk, açıklık, özdeşimim ve eleştiri özgürlüğü gibi manalara gelen 'glasnost' kelimesi, kavramın bu ilkesel yanını ve kavramdaki modernlik vurgusunu iyi karşılıyor.”¹⁸⁰

Kamusal alan kavramı ilk olarak Habermas'ın bu konudaki düşüncelerini akla getirir. Habermas 1964 yılında bir ansiklopedi maddesi olarak kaleme aldığı “Kamusal Alan” isimli kısa makalesinde yurttaşların 'kamusal bir gövde' oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunun 'kamusal alanı' oluşturacağını söyler.¹⁸¹

Kamusal alanı farklı biçimlerde ve farklı boyutları içerecek şekilde tanımlamak mümkündür. Yukarıda açıklanan iki boyutlu kavramlaştırmalara karşılık Rappa kamusal alanın beş boyutlu bir bileşen olduğu kanaatindedir. Rappa'ya göre “kamusal alan (1) insanların iletişiminin ve etkileşiminin fiziksel bir alanı, (2) insan eylemlerinin oluşturduğu fiziksel olmayan metaforik bir alan, (3) iki taraf arasındaki bilgi alış verişinin farklı biçimlerinin bulunduğu bir mekan, (4) ilişkilerin farklı eklemlenme biçimlerinin ve entelektüel veya entelektüel olmayan tartışmaların meydana geldiği bir alan, (5) devletlerin ve devlet dışı aktörlerin planlanmış veya planlanmamış politikalarının ortaya çıktığı bir alan olabilir.”¹⁸²

¹⁸⁰ Özbek, **a.g.m.**, s. 31.

¹⁸¹ Jürgen, Habermas, “Kamusal Alan”, çev. M. Özbek, **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004, s. 95

¹⁸² Ahmet Karadağ, “Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 58, sayı 3, 2003, s.172.

Habermas üç tür kamusal alandan söz eder. Bunlar; temsili kamusal alan, edebi kamusal alan ve siyasal kamusal alandır. Kapitalizm öncesi döneme özgü olan temsili kamu, bir toplumsal alan veya bir kamu alanı olmayıp bir statü belirtisidir. Bu statü, yüce bir kuvvetten kaynaklanan iktidarını halkın önünde temsil ve teşhir eden feodal hükümdarın statüsüdür 19. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdüren temsili kamuda soyluluk ön plandadır. Kapitalist döneme geçişle birlikte temsili kamunun çözüldüğünü düşünen Habermas, çözülme sürecinde temsili kamunun kurumları olan kilise, krallık ve soyluluk gibi kurumların ortaya çıkan yeni sınıf 'burjuvazi'nin çabaları sonucu dönüşüme uğradığını ifade eder.¹⁸³

Kapitalist dönemde öncelikle siyasal kamunun 'edebi nitelikli ön biçimi' olan edebi kamusal alan gelişir. Edebi kamusal, "henüz kendi içinde dönüp duran kamusal akıl yürütme faaliyetinin deneme alanı; özel şahısların, içinde var oldukları yeni 'özel'lik alanının sahici deneyimleri hakkında kendilerini aydınlatma sürecidir". Edebi kamu kapitalizm öncesi dönemde de vardır. Ancak, birçok şey gibi o da saraya ve soylulara aittir. Burjuva sınıfının gelişimiyle halk da özel bireyler olarak edebi kamuya dahil olur. Ekonomik yaşamın merkezi olan kentler sarayın kültürel-siyasal karşıtı olarak edebi kamunun kurumlarını da içinde taşır. Bütün bu gelişme sürecinin sonunda kamusal alan, bireylerin ortak sorunlarla ilgili akıl yürüttükleri, ussal bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışma sonunda ortak bir kanaat oluşturdıkları süreç, araç ve mekanların belirlediği yaşam alanına dönüşür.¹⁸⁴

Kamusal alana yeni konu ve aktörlerin eklenmesi onun dönüşümünün de nedeni olmuştur. Kamusal topluluğun genişlemesiyle doğrudan yapılan tartışmaların yerini medya aracılığıyla yapılan dolaylı müzakereler almıştır. Siyasal kamunun bu özelliği ile ilgili olarak Habermas Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü kitabında şu ifadelerle yer vermiştir:

¹⁸³Karadağ, a.g.m., s.185-186.

¹⁸⁴ Karadağ, a.g.m., s.186.

“‘siyasal kamu’, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak, normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişlidir.’”¹⁸⁵

Kamusal alan kavramı, devlet gibi iktidar sahiplerinin keyfi tasarruflarını engellemek amacındadır. Devleti, kamusal hakları güvence altına almak amacıyla denetlemek ve dönüştürmek anlamında kullanan kamusal alan için devlete karşı denetimi gerçekleştirecek olan kamu (public)’dur yani vatandaşlardır. Siyasal bilince sahip vatandaşların özne olarak siyasal kamusal alana müdahil olarak katılabilmeleri ve onu yaratabilmeleri devletin kendini sürekli meşrulaşmaya ve eleştiriye açık olmaya zorlamaları sonucu çıkar. Bu vatandaşların kamusal topluluk oluşturmaları ve kamusal akıl yoluyla muhakeme (tartışma) ile siyasal egemenliği rasyonelleştirmeleridir. Bu nedenle ‘kamusal alan’ kavramını, devletten bağımsız olarak ele almak gereklidir.¹⁸⁶ Kamusal alanın devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve bu söylemlerin kitle iletişim araçlarıyla dolaşıma sokulduğu bir boyutu da vardır. Bu nedenle Türkiye’deki kamusal alan anlayışının tersi bir durum söz konusudur. Türkiye’de kamu denilince devlet, kamusal alan denilince devlete ait alanlar/kurumlar algılanmaktadır. Habermas’ın kavramlaştırması ise bu anlayıştan oldukça uzaktır. Türkiye’nin siyasi kültüründen kaynaklanan bu algılama Batıda farklı tarihsel koşullar ekseninde devlet dışı hatta bazen devlet karşıtı söylemlerin alanı olarak yer bulmuştur. Kamusal alanı ‘devleti dengeleyen bir unsur’ olarak gören düşünürler de vardır:

¹⁸⁵ Jürgen, Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 7.baskı, İstanbul İletişim Yay., 2007, s.43.

¹⁸⁶ Artun Avcı, **Türkiye’de Kamusal Alan ve Televizyon**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2008, s.36.

*“Kamusal alan devlet değildir, devleti dengeleyen bir karşı ağırlık oluşturma işlevi görebilecek olan ve gayriresmi olarak harekete geçirilmiş hükümet-dışı söylemsel fikirler gövdesidir.”*¹⁸⁷

Habermas’ın kamusal alanla birlikte kullandığı bir diğer kavram “kamuoyu (öffentliche Meinung/public opinion)”dur. Kamuoyu kavramı, vatandaşların oluşturduğu kamusal gövdenin devlet şeklinde örgütlenmiş egemen yapıya karşı enformel veya formel olarak yürüttüğü eleştiri yapma ve onu kontrol edebilme görevlerini ifade etmektedir.¹⁸⁸ Kamuoyunun taşıyıcısı bir diğer deyişle kamuoyunun oluşturucusu olarak örgütlendiği alan kamudur.

Kamuoyu Habermas’a göre ‘burjuva kamusal alanının kendi işlevi hakkındaki anlayışını’ ele alırken anahtar bir kavram rolü üstlenir, çünkü söz konusu anlayış, ‘kamuoyu’ kavramında billurlaşmıştır.¹⁸⁹ Habermas’ın üzerinde durduğu ‘burjuva kamusal alanı’nın işlevi kamuoyu oluşturmaktır. İncelemesinde, ‘opinion’ kelimesinin farklı dönemlerde, değişik düşünürlerce (Platon, Hegel, Hobbes, Locke, Rousseau vs. gibi) ele alındığını söyler. Ona göre kamusal alan kavramı gibi kamuoyu kavramının da ilk kez sadece 18. yüzyılda ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Bu kavramlar özgül formlarını somut bir tarihsel durumdan alırlar.¹⁹⁰ ‘Kanaat’ (opinion) teriminin ‘kamuoyu’ (public opinion) teriminde ayrıştırılması da o zamana denk gelir.

‘Opinion’, İngilizce ve Fransızcada, Latincedeki opinio’nun kanaat yahut tam olarak kanıtlanmamış belirsiz yargı şeklindeki yalın anlamını yüklenir.¹⁹¹ Yalnız ‘opinion’dan ‘public opinion’a doğru olan bu gelişme, düz

¹⁸⁷ Fraser Nancy, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, çev. M. Özbek, **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, Hil Yayın, 2004, s.129

¹⁸⁸ Habermas, “Kamusal Alan”, s.96.

¹⁸⁹ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s.181.

¹⁹⁰ Habermas, “Kamusal Alan”, s.96.

¹⁹¹ Habermas, sözcüklerin tarihinin önemli sonuçlar doğuran dönüşümün izlerini taşıdığı yönünde bir kanaati vardır. Ona göre İngiltere’de 17. yüzyılın ortalarından itibaren o zamana dek “world (dünya)” veya “mankind (ademoğlu)” sözcüğü kullanılan yerlerde “public”ten söz edilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde Fransızcada da “le public”, Grimm Sözlüğüne göre 18.yüzyılda Berlin’den çıkarak bütün Almanya’ya yerleşen “publikum” sözcüğü ile eşanlamlı bir tanımlama kazanmıştır. Fransızca “publicité” 17. yüzyılın sonunda İngilizcede “publicity” olarak kullanılmıştır, Almanya’daki kullanımı ise 18. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu kökten türetilen “public opinion” ise 18. yüzyılın ikinci yarısında

bir çizgi şeklinde olmamıştır. Siyasal işlev gören kamu ilk olarak 18. yüzyılın başlarında İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Kraliçe’nin tedbirlerine ve Parlamento’nun kararlarına yönelik yorum ve eleştirilerin bir kurum haline gelmesi, İngiltere’de edebi kamunun siyasal kamuya dönüşmesine neden olmuştur. Bu, günümüzdeki anlamıyla kamuoyunun da ortaya çıkışı olarak değerlendirilebilir.¹⁹² Süreçte kamuoyu, kamu ruhu, halk sezgisi, genel kanı gibi ifadelerle de temsil edilmiştir. Ayrıca bu farklı kavramlaştırmalar şeklinde ortaya çıkan kırılmalarda birçok filozofun kavram üzerine farklı düşünceler dile getirmesi de etkili olmuştur. “Habermas siyasal düşünce tarihindeki birçok düşünürün kamuoyu konusundaki görüşlerine değinmekle birlikte, Kant’ın modelini esas almaktadır. Habermas da Kant gibi devletin meşruluğunu ‘aydınlanmış’ bir eleştirel kamuoyunun varlığına bağlamaktadır. Kamuoyunun, devlet ile sivil toplum arasındaki etkileşime dayanan modelinin Kant’a ait olduğunu belirtmektedir düşünür. Bu modele göre, kamuoyu, tahakkümden bağımsızlaşmış, özerk bireyler arasındaki etkileşimin bir ürünüdür.”¹⁹³

Habermas’ın kamuoyu gibi üzerinde durduğu bir diğer kavram ise ‘kamusal otorite (public authority)’ olmuştur. Habermas kamusal otorite ile devlet otoritesini anlamaktadır.¹⁹⁴ Kamusal otorite, kamusal alanı oluşturan vatandaşların oluşturacağı ‘kamusal gövde’ den farklı olarak ‘resmi gövde’ye gönderme yapar. “Bu kavramı, mutlak şiddet tekeli elinde bulunduran ‘modern devlet’in baskıcı iktidar yapısını ‘hukukun üstünlüğü’ ilkesi ile denetim ve kontrol altına almak amacı ile ilişkilendirmek gerekir. 19. yüzyıl boyunca toplumsal ve sınıfsal mücadeleler sonucunda elde edilen sosyal ve ekonomik hakların, devletin kendi meşruiyetini kurması için yurttaşlarına karşı olan yükümlülükleri çerçevesinde biçimlenir. Devletin kendi yurttaşlarına yönelik ekonomik, siyasal ve sosyal haklara ilişkin yükümlülükleri vardır ve bu

“opinion publique”ten dönüştürülmüştür. Bkz. Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s.90-91.

¹⁹² Kalaycı, **a.g.e.**, s.115.

¹⁹³ Tuba A. Hasdemir, M. K. Coşkun, Kamusal Alan Ve Toplumsal Hareketler, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 63, sayı 1, 2008, s.127.

¹⁹⁴ Habermas, **a.g.m.**, s.95.

yükümlülüklerin kaynağı devletin ‘kamunun otoritesini’ temsil etmesidir.”¹⁹⁵
Habermas’a göre:

*“Her ne kadar devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyor olsa da devlet aslında kamusal alanın bir parçası değildir. Kuşkusuz devlet otoritesi genellikle ‘kamu otoritesi’ olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir.”*¹⁹⁶

Son olarak ‘kamu çıkarı/yararı’ kavramına da değinmek uygun olacaktır. Kamu yararının devletin düzen ve güçlerinin yararı anlamına gelmediği genel olarak bilinir. Toplumun tümünün ortak olarak yararlanabileceği, herkesin erişim şansına sahip olabileceği, herkesin kullanabileceği hizmet ve edimleri ‘kamu yararı’ olarak değerlendirmek mümkündür. Kamu yararı bu anlamda toplumdaki herkesin ortak paydadaki menfaatlerini içerir. Özel çıkarlardan farklı olarak kamu çıkarı tüm toplumsal kesimlerin yurttaş olma haklarının bir gereği olarak ortaya çıkar.¹⁹⁷

3.2. Kamusal Alan Modelleri

Kamusal alan kavramı her ne kadar Habermas ile anılan bir kavram olsa da konu ile ilgili başka düşünürlerinde görüşleri olmuştur. Uzun bir geçmişli olan kavram ile ilgili dile getirilen farklı yaklaşımlara da yer vermek Habermasçı düşünceyi bir yere oturtabilmek için yararlı olacaktır. Konu ile ilgili farklı görüşler ele alındıktan sonra Habermas’ın kamusal alana dair görüşleri incelenecektir. Bu anlamda ilk olarak Hannah Arendt’in feminist bir perspektifle ele aldığı özel alan - kamusal alan ayırımına yer verilebilir.

Cumhuriyeti ve sivil yaşamı erdeme dayandırarak ‘agonistik (rekabetçi)’ ve birleşimsel görüşün temsilcisi olan Arendt, Antik Yunandaki

¹⁹⁵ Avcı, a.g.e., s.36-37.

¹⁹⁶ Habermas, a.g.m., s.95.

¹⁹⁷ Avcı, a.g.e., s.39.

rekabetçi siyasal alanı idealize eder. Arendt'e göre Antik Yunan'daki 'polis (koine)' yönetiminde rekabetçi siyasal alana katılım, yalnızca günlük yaşamını kazanmak için çalışma zorunluluğundan kurtulabilmiş erkek yurttaşların hakkıydı. Kadın, köle, emekçi gibi gruplar siyasal alana katılamazken, erkeklerin ise ekonomik yeterliliğin yanında anne ve baba tarafından iki kuşak öncesi itibarıyla özgür olmaları gerekmekteydi. Özgür erkek yurttaşların katıldığı bu alan kamusal alandı ve bu alanın karşısında yer alan bir de özel alan mevcuttu. Özel alan ise 'hane (oikos)'dir. Hanenin karakteristik özelliği, insanların burada istek ve gereksinimlerinin güdümünde bir arada yaşıyor olmalarıdır. Bireyin yaşamını sürdürmesi ve türün varlığını devam ettirmesi, başkalarıyla birlikte yaşamayı gerektirdiğinden, bu birliktelik yaşamsal bir zorlama olarak ortaya çıkmıştır. Bu ortaklığın temel unsuru ise, kadın ve erkektir. Erkeğin görevi bireysel ihtiyaçları, kadının görevi türün devamlılığını sağlamaktır. Erkek yiyecek sağlayarak; kadın doğurarak bu işlevi yerine getirir. Zorunlu olarak yerine getirilmesi gereken bu iki işlev aynı yaşamsal önemin konusu olarak düşünülür. Hanede yerine getirilen bütün etkinlikler zorunluluğun eseri olarak değerlendirilir. Buna karşın, polis bir özgürlük alanıdır. Polis, yalnız eşitleri tanıdığı için haneden ayrılır.¹⁹⁸

Arendt'in kuramında hane tam anlamıyla eşitsizliğin merkezi iken, polis eşitlerin ve özgürlüğün alanıdır. Hanede özgürlük yoktur, çünkü hane reisi 'sadece haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip' olmak bakımından özgür kabul edilir. İnsanların kendilerini zorunluluktan kurtarabilmesi, dolayısıyla özgür olabilmeleri ise, öncelikle, yaşam için gerekli acil ihtiyaçlarını gidermelerine bağlıdır. İhtiyaçları gerçekleştirmek amacıyla bu alanda yer alan insanların başkaları üzerinde şiddet kullanmaları da, doğal bir hak olarak görülmüştür. Bu hak hanede yalnızca hane reisine verilmiştir. Çünkü hanede kadın, çocuk, köle gibi özgür olmayan bireylerde yaşamaktadır ve onların siyasal alanda söz söyleme yetkisi yoktur. Hane reisinin, hanede yer alan insanlara hükmediyor olması

¹⁹⁸ Karadağ, a.g.m., s.174-175.

ise onun özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Yunan ortak kanaatine göre, özgür olmak yaşamın dayattığı zorunlulukları yerine getirmek ya da hanedeki diğer bireylere emir verme konumunda olmak demek değildir. Özgür olmak, yaşam zorunluluklarının üstesinden gelmekle birlikte, haneden ayrılıp herkesin eşit kabul edildiği siyaset alanına girmek demektir. Yani yaşam zorunluluklarını yerine getirmek özgür olmak için gerekli fakat yeterli değildir.¹⁹⁹

Arendt, özel alanının karşısına koyduğu kamusal alanın mekansal göstergesi olarak ise mahkeme, savaş alanı ve atletik oyun alanlarını gösterir. Bu şekilde siyasal alanla bir olan kamusal alanın modernleşme ile farklı bir boyut kazanarak dönüşüm geçirdiğini düşünür.²⁰⁰

Arendt'e göre modernleşmeyle birlikte toplumlar kurumsal farklılaşmalar yaşamışlardır. Bu farklılaşmalar sonucu siyasal alan, pazar alanı ve aile olmak üzere toplumda üçlü bir ayrışma yaşanmıştır. Modern öncesi dönemde ev işleri içinde yer alan ekonomik işler modernleşmeyle birlikte kamusallaşmışlardır. Böylece kamusal alana yeni konular ve yeni özneler müdahil olmuştur. Arendt bu gelişmeleri 'toplumsalın yükselişi' olarak adlandırmaktadır. Toplumsalın yükselişi, polisteki siyasal katılımcı insan anlamında 'kamusal insanın çöküşü' demek olmuştur.²⁰¹

Arendt toplumsalın çöküşünü bir dönüşüm süreci olarak ele alır. Buna göre zorunluluk ve eşitsizlikler alanı olan özel alan haneden ibarettir ve ekonomi, kadınlar, köleler hanenin öğeleridirler. Antik Yunan'da hane alanı karanlık, mahrem alandır. Haneye ilişkin konular kamusal alanda tartışılmaz, bir anlamda karanlık bırakılır. Ancak Orta Çağ'da feodalite ile birlikte özel alan genişler. Bu, feodal beyin hanesini genişletmesi ile ortaya çıkar. Hanenin alanının genişlemesiyle birlikte, kamusal alanda gerileme başlar; feodal dönemde kamusal alan kaybolmaya yüz tutar. Bütün insani etkinlikler hanenin alanı içerisine konumlandırılır. Sonrasında ekonominin özel alandan

¹⁹⁹ Karadağ, **a.g.m.**, s.175.

²⁰⁰ Karadağ, **a.g.m.**, s.176.

²⁰¹ Karadağ, **a.g.m.**, s.176.

kamusal alana taşınması ile birlikte kamusal alan değişime uğrar, kamusal alandaki değişimler doğrudan özel alanda yankı bulur. Hanenin içindeki iş ve emek etkinlikleri, haneden ayrılarak kamu alanına geçer. Bu değişimler kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Arendt, bu sürece; ‘toplumsalın yükselişi’ der.²⁰²

Toplumsalın yükselişi sürecinde, konuşma ve eylem kamusal alandan özel alana taşınır. Özel alanın zorunlulukların alanı olması dolayısıyla, insanın özgürlüğünün, farklılığının ve çoğulluğunun özellikleri olan konuşma ve eylem etkinlikleri boyunduruk altına alınır, bu ise insanın çoğulluğunun ve farklılığının engellenmesi ve yaratıcı etkinliklerine ket vurulmasıdır. Toplumsalın yükselişi, kamusal alanın ve özel alanın kayboluşuna sebep olmuş olur.

Arendt, kamusal alan anlayışının rekabetçi ve birleşimsel olmak üzere iki farklı biçimde oluşabildiğini söyler. Rekabetçi biçimiyle kamu alanı, kişilerin kendi farklılıklarını, ortaya koyarak başkalarından üstünlüklerini gösterebileceği alanı ifade eder. Modern öncesi dönemde insanlar, yaşama kendilerinden bir şeyler katabilmek ve daha kalıcı bir şeylere sahip olabilmek için kamusal alana girmişlerdir Romalılar açısından res publica, Yunanlılar açısından polis bireysel yaşamın faniliğine karşı birer güvence alanı olarak algılanmakta idi. Yani, kamusal alan bireyin ölümsüzlük aradığı alandı. Kamusal alanın bu rekabetçi yönünün yanında bir de birleştirici yönü bulunmaktadır. Birleşimsel yönüyle kamusal alan ‘insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri’ her yerde ve her zamanda ortaya çıkan, özgürlüğün kendini gösterebildiği uzamdır. Bu anlamda kamusal alan topoğrafik ya da kurumsal bir mekan olmak zorunda değildir.²⁰³

Arendt’in kamusal alanı bu şekilde iki yönlü kavramsallaştırması onun politik görüşüyle de bağlantılıdır. Arendt politikayı salt bir iktidar alanı olarak görmez; farklılık, çoğulluk, iletişim, diyalog ve özgürlük gibi insan yaşamının

²⁰² Avcı, a.g.e., 12.

²⁰³ Karadağ, a.g.m., s.177.

daha yüksek potansiyellerinin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Arendt'e göre özgürlük politikanın varlık nedeni, eylemin ise deneyim alanıdır. İnsanlar ancak eylemde bulundukça özgür olabilirler. Zira, özgür olmakla eylemde bulunmak aynı şey demektir. Eylemde bulunabilmek için de bireyler arası özgür ilişkiler gerekir.²⁰⁴

Kamusal alanın konu edinildiği bir diğer alan ise liberal düşünce sistemidir. Liberal düşünce sisteminde John Locke, J. Stuart Mill, Friedrich A. Hayek, John Rawls gibi isimler kamusal alanla ilgilenmişlerdir. Bunlardan son dönem düşünür olan Rawls'ın görüşlerine kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Rawls'ın kamusal alana ilişkin görüşleri 'başlangıç durumu', 'siyasal adalet', 'kamusal akıl' ve 'örtüşen uzlaşma' kavramları çerçevesinde özetlenebilir. Rawls, herkesin eşit ve özgür bir biçimde birbiriyle çatışan ya da uzlaşma içinde olan fikirlerini toplumda nasıl dile getireceği sorusu üzerinden görüşlerini dile getirir. Ona göre yurttaşların eşit ve özgür olma hakkından vazgeçmeksizin birbiriyle çatışan farklı felsefi, dini ve ahlaki öğretilerle bölünmüş bir toplumda uzlaşma içinde yaşamasının garantörü siyasal adalettir. Siyasal adaletin bu işlevini yerine getirebilmesi ise kökeninde hiçbir öğreti, kuram, dünya görüşü barındırmaması, herhangi bir öğretilerden veya genel iyi anlayışından türetilmemiş olmasına bağlıdır. Ancak böyle bir adalet anlayışı ile farklı iyi anlayışlarının, farklı ve çatışan çıkarların bulunduğu toplumlarda özgür ve eşit olarak yaşanabilir.²⁰⁵

Rawls, siyasal adalet ilkelerine ulaşmak için bir 'başlangıç durumu' olarak kavramlaştırdığı bir durumdan bahseder. Başlangıç durumu zaman ve mekan ötesi bir özelliğe sahip, özgür ve eşit kişilerin adil bir anlaşmaya ulaşabilecekleri, hayali ve düşünsel bir mekandır. Bu mekanda tasarlanan kişiler, kişisel farklılığa neden olacak her türlü anlayıştan yoksundurlar. İşte, böyle bir durumda bu insanlara nasıl bir toplumda yaşamak istedikleri

²⁰⁴ Karadağ, a.g.m., s.177-178.

²⁰⁵ Karadağ, a.g.m., s.183.

sorulduğunda, Rawls'a göre bu insanlar siyasal adaletin tesisi yönünde yanıt vereceklerdir.²⁰⁶

Rawls'ın siyasal alan açısından gerekli gördüğü bir diğer kavram 'kamusal akıl'dır. Rawls, demokratik bir toplumda yasa yapmak ve anayasa değişikliğine gitmek bakımından "kolektif bir bütün olarak birbirleri üzerinde nihaî siyasal ve zorlayıcı güç kullanan eşit yurttaşların" akli olarak nitelediği kamusal aklın işlevselliğini siyasal alanla sınırlandırır. Kültürel artalana ait sorunlar siyasal değerlerce çözümlenebilecek sorunlardır. Yani kamusal müzakerenin gündemi kamusal aklın işlevsel olabileceği alanlar açısından sınırlıdır. Ancak, Rawls bu sınırın siyasal adaletin ilkeleri açısından söz konusu olduğunu belirtir. Bir kez siyasal adalet üzerinde uzlaşıldıktan sonra, kamusal doğrulama açısından hangi ilkelerin makul olduğu konusunda farklı görüşler olabilir. Önemli olan, siyasal adalet anlayışı yerine, bireylerin kendi adalet anlayışını yerleştirme çabasına girmemeleridir. Rawl burada kuramının bir diğer kavramını, 'örtüşen uzlaşma'yı devreye sokar. Kapsamlı ya da kısmî farklı iyi anlayışlarının ve öğretilerin bulunduğu bir toplumda anayasal demokratik bir yönetimin kurulabilmesi örtüşen uzlaşmayla mümkündür. Örtüşen uzlaşma ise, toplumdaki farklı her kesimin kendi bakış açısından siyasal adaleti makul olarak görebilmesi demektir. Yani, örtüşen uzlaşma, siyasal adaletin ve onun içerdiği ilkelerin spontane bir sonucudur.²⁰⁷

Habermas gibi Frankfurt Okulu ile bağlantılı olan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin kamusal alan görüşleri özellikle yakın zamanda öne çıkan kamusal alan modelleri arasında yer alır. Kamusal alanın üretimle ilişkisini kurarak 'tecrübe' muhtevasıyla uğraşan bu düşünürler, 1972 yılında yayınladıkları "Kamusal Alan ve Tecrübe" kitabı ile Habermas'ın burjuva kamusal alanından farklı bir kamusal alanı inceleme konusu yapmışlardır. Habermas'ın kuramına sınıfsal bir eleştiri mahiyeti taşıyan eserlerinde Negt ve Kluge, potansiyel bir 'tecrübe (deneyim)' alanı olarak proleter kamusal alanına eğilmişlerdir.

²⁰⁶ Karadağ, a.g.m., s.183.

²⁰⁷ Karadağ, a.g.m., s.184.

Theodor Adorno ve Walter Benjamin'in etkisinin açıkça okunduğu Negt ve Kluge'nin eserinde Habermas'ın burjuva kamusal alan kavramlaştırmasını temel alan, ama onun ötesinde bir 'proleter kamusal alan' ya da 'karşıt kamusal alan' tasarımı söz konusudur. Konuyu ele alış tarzları sosyalist, ütopyacı ve feminist yaklaşımlarla örtüşür.²⁰⁸

Negt-Kluge amaçlarını "ancak proleter kamusal alana gerçeklik kazandırma çabalarının incelenmesi argümanımızın sadece birinci amacını oluşturuyor. İkinci amacımız, gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkan çelişkilerin karşıt bir kamusal alan açısından taşıdığı potansiyeli irdelemektir" sözleriyle ifade etmişlerdir.²⁰⁹ Onlara göre

*"Krizler, savaş, teslimiyet, devrim ve karşı devrim gibi tarihsel yarıklar, proleter kamusal alanın gelişmesini mümkün kılan toplumsal güçlerin somut kümelenmeleri anlamına gelir. Proleter kamusal alan egemen bir alan olarak var olmadığından, ancak ve ancak bu tür çatlaklardan, marjinal durumlardan ve yalıtılmış inisiyatiflerden kalkarak yeniden kurulmak zorundadır."*²¹⁰

Negt-Kluge proleter kavramının burjuva kavramından daha az muğlak olmadığı varsayımı ile işe başlarlar. Burjuva kamusal alanın hedeflediği ideallerin uzağına düşmüş, bir kamuoyu yaratmak yerine 'burjuva diktatörlüğü' ile sonuçlanmıştır.

"Burjuva toplumu, kamuoyu üretme hazırlığı içinde geçen yüzyılların ardından onyedinci ve onsekizinci yüzyıllara gelindiğinde, kendi tecrübe ve ideolojilerinin kristalleşme noktası olarak kamusal alanı oluşturdu. 'Burjuva diktatörlüğü' kendisini bu

²⁰⁸ Özbek, **a.g.m.**, s.52.

²⁰⁹ Oskar Negt, Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş, çev. M.Özbek, **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, Hil Yayın, 2004, s.133.

²¹⁰ Negt ve Kluge, **a.g.m.**, s.133.

*kamusal alanın kompartmanlaştırılmasında yani biçimlerinde ifade eder.*²¹¹

Proleter kamusal alan, egemen burjuva kamusal alanıyla gerilim içinde kurulmuşsa da kendini klasik kamusal alanın antitezi olarak görmemelidir. Negt ve Kluge şu uyarıyı yapma gereği duyarlar:

*“Proleter karşıt kamusal alan, kendisini salt klasik burjuva kamusal alanın karşıtı olarak görmemesi gerekir. Aslolan işçi sınıfının kendi politik tecrübesidir. İşçi sınıfı kendi tecrübelerinin burjuva kamusal alanının dar ufukları aracılığıyla tanımlanmasına izin vermeden, burjuva kamusal alanıyla nasıl baş edeceğini bilmesi ve bu alanın ortaya koyduğu tehditlerin farkında olmasıdır.”*²¹²

Çalışan sınıflar, kendi sınıfsal çıkarlarını kamusal alan içerisinde söylemsel olarak kurmalı ve politik bir ifadeye kavuşturmalıdır. Negt ve Kluge, Walter Benjamin ve Kracauer’i referans göstererek geç kapitalizm koşulları altındaki kolektif tecrübenin hangi mekanizmalar aracılığıyla nasıl ve kimin çıkarına göre üretildiğini ortaya koymaya çalışırlar. Kamusal alan kavramı onlara göre kültürel bir açıdan baktığımızda “toplumsal tecrübemizin ufuklarını” belirten bir kavramdır.²¹³

Kamusal alan modelleri ile ilgili olarak Jeff Weintraub’un düşüncelerine de yer verilebilir. Weintraub, özel ve kamusal alan nosyonlarını verili bir çerçeve içinde birbirleri ile kurdukları karşıtlık ilişkisi ile anlam kazanacağını düşünür. Batı düşüncesindeki kökleri antik çağa uzanan bu ikili kategori politik, toplumsal, hukuksal ve ahlakî alanlarda da tarihsel olarak değişen anlamlar içeren kategoriler olmuşlardır. Weintraub’a göre kamusal ve özel arasında kurulan ayrımın farklı biçimlerinin altında, analitik olarak birbirinden oldukça farklı iki temel kriter saptanabilir: Birinci kriter ‘görünürlük’ kriteridir. Bu kriter gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olan ile açık olan, ortaya

²¹¹ Negt ve Kluge, **a.g.m.**, s.137.

²¹² Negt ve Kluge, **a.g.m.**, s.136

²¹³ Avcı, **a.g.e.**, s.58.

çıkarılmış ya da erişilebilir olanı birbirinden ayırır. İkinci kriter 'kolektiflik' kriteridir. Bu kriter bireysel olan ya da bireye ilişkin olan ile kolektif olan ya da topluluğun ortak yararını etkileyeni birbirinden ayırır. Bu kriter belirli bir sosyal kolektifin parçası (özel) ile bütünü (genel) arasındaki ilişki biçimini de alabilir.²¹⁴

Weintraub'a göre bu kriterler kamusal - özel ayırımına ilişkin farklı söylemler altında iç içe geçebilir, her biri farklı biçim ve boyutlarda ele alınabilir, birlikte kullanımları da birden fazla biçime sahip olabilir. Dolayısıyla kamusal - özel ayırımı bir tek değildir. Weintraub, 'kamusal' ve 'politik' nosyonlarının da zorunlu bir bağa sahip olmadığını, politikayla doğrudan ilişkisi olmayan kamusal - özel ayırımı kullanımlarının da bulunduğu altını çizer. Weintraub toplumsal ve politik analizde kamusal ile özeli birbirinden ayırıştırılmasının temel yollarını dört perspektif altında sınıflamaktadır:

1. Liberal Ekonomist Model: Bu modelde kamusal – özel ayırımı, devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasında çizilir. Bu ayırım, günümüzde geçerli olan kamusal siyasal analizlerinde ve gündelik hayattaki hukuki ve politik tartışmalarda en yaygın kullanıma sahiptir.

2. Cumhuriyetçi Erdem Modeli: Bu modelin kökleri, antik çağ Yunan 'polis'i ve Roma kent cumhuriyetine kadar götürülebilir. Kamusal alan hem devlet idaresi hem de pazar ekonomisi alanlarından analitik biçimde ayrılan politik topluluk ve yurttaşlık alanıdır. Bu modelde özel alan, ailenin (yakın ilişkilerin) alanı ve ekonominin alanı olarak tanımlanır.

3. Sosyallik Modeli: bu modelde kamusal (kentsel) mekanlardaki akışkan, değişken, çoğul ve zengin bir sosyallik içeren yaşam; gündelik yaşamdaki sosyal bağları ve etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uyuşumlar incelenir. Bu

²¹⁴ Özbek, "Kamusal Alanın Sınırları", s.43-44.

model özellikle sosyal tarihçilerin başlattığı aile, çocukluk dahil mahremiyet alanının tarihinin incelenmesini de içerir.

4. Feminist Model: Feminist analizde ise, özel-mahrem alan olarak (hane) ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik alanı arasında bir çizgi çekilir; kamusal alan, evin dışı olarak ele alınır.²¹⁵

Kamusal alan ile ilgili bu modellerin ardından kavramı akademik alana taşıyan Habermas'ın modeline daha ayrıntılı bakmak yararlı olacaktır.

3.3. Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü

Jürgen Habermas 1962 yılında yayınladığı “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit-Structural Transformation of the Public Sphere)” kitabında burjuva kamusal alanının ortaya çıkışı, dönüşümü ve çöküşünün tarihsel ve sosyolojik bir değerlendirmesini yapar. Liberal burjuva toplumunda ele aldığı değişimi, sivil toplum ile devlet arasında bir alan olan kamusal boyutta değerlendirir.

Burjuva kamusunun Avrupa Ortaçağının sonlarında, kamuoyunun ise 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarında ortaya çıktığını dile getiren Habermas, kamusal alanın yapısal dönüşümünün devlet ve ekonominin dönüşümüne bağlı olarak geliştiğini dile getirir. Bu aynı zamanda toplum ile devletin de birbirinden ayrılmasının tarihidir. Kamusal alanın tarihsel gelişimine bakıldığında, “onun alan olarak genişlediği, işlevsel bakımdan zayıfladığı” görülür.²¹⁶

Habermas ilk olarak ‘kamu’ kavramını irdeler. ‘Kamu’dan türetilmiş diğer kavramlarla birlikte bir belirsizliğin olduğu bu alanda bazen devlet çağrışımlı bazen ise halk çağrışımlı bir anlayış olduğunu söyler. (‘Kamu

²¹⁵ Özbek, a.g.m., s.44-46.

²¹⁶ Kalaycı, a.g.e., s.110.

erki'nin devlet otoritesi gibi algılanmasına karşılık, kamuoyunun halka yönelik bir kavramlaştırma olması gibi). O, bu anlam sendromunu etimolojik bir inceleme ile aşar.

Habermas, kamu ve kamusal kavramlarını tarihsel bir perspektifle ele alır. Ona göre 18. yüzyılda ortaya çıkan kamu kavramı burjuva toplumunun yarattığı bir kavram olmasına rağmen kamusal olan ve kamusal olmayan yani 'özel olan' daha eski bir geçmişe sahiptir. Kamusal alan – özel alan ayrımının Antik Yunan'da karşılaşılan bir durum olduğunu söyleyen Habermas, Helenik kamu modeli dediği bir yorumla izahına başlar. Bu modele göre Yunan şehir devletinde özgür vatandaşların ortak kullandığı polis (koine) ve tek tek bireylere ait olan oikos (idia) vardır. Kamusal yaşam bios politikos'tur, siyaset yaşamı agoralarda yaşanır. Mahkeme ve meclis gibi müzakere alanları (leksis) ile savaş meydanları gibi ortak eylem alanlarından (praksis) oluşur.²¹⁷

Polis, eşit, özgür, eğitilmiş, servet sahibi vatandaşların oluşturduğu kamusal alandır. Hane demek olan oikos, tek tek şahıslara ait olup yaşamın üretildiği geçici ve zorunlu alandır. Kadın ve kölelerin yer aldığı bu alanda üretim ve nesillerin devamlılığı esastır. Özgür vatandaşlar üretime yönelik çalışmadan muafırlar; fakat kamusal hayata katılabilmenin şartı ise hane reisi olmak ve bu alanda özerk olmaktır. Yoksulluk veya köle sahibi olamama polis'e katılmanın önünde engeldir. Polis'e katılımda kişinin statüsünü ise oikos'taki despotluğu belirler.²¹⁸

Yunan bilincinde kamu, özel alanın karşısında özgürlük ve istikrar alanı olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa kavuşur. Kamu alanı eşitler arasındaki çatışmada en iyi olanı ortaya çıkarır. Onur kazanabilmenin yolu olan polis'e karşılık, oikos mahrem olan alandır. Hayat kavgası, ihtiyaçların karşılanması gibi zorunluluklar oikos'ta yaşanır ve utanılması gereken bir durum olarak saklanır.²¹⁹

²¹⁷ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s.60.

²¹⁸ Habermas, *a.g.e.*, s.61.

²¹⁹ Habermas, *a.g.e.*, s.60.

Antik Yunandaki bu algılama Ortaçağ'da derebeylik şatolarında ve derebeyinin iktidarını sürdürdüğü topraklarda, 'özel' ile 'kamusal'ın iç içe geçmesi ile sonuçlanır. Bu dönemde toprak egemenliği, yargı gücü, siyasal güç ayrı alan ve kurumlar arasında paylaştırılmamıştır. Dolayısıyla polis tarzı bütünlüklü bir kamusal alandan söz etmek mümkün değildir. Her bir derebeylik şatosu ayrı bir kamusal alandır; fakat Helenik dönemde olduğu üzere kamusal alan, özel olandan kopuk değildir. Özel bireylerin kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olabilecekleri ne bir özel alan, ne de dahil olunabilecek ayrı başına duran bir kamusal alan vardır. Antik Yunandaki agoralar yerlerini malikane, şato gibi yapılara bırakmıştır. Bu dönem kamusal alanını Habermas, 'temsili kamusal alan' olarak niteler. Temsili kamuda şahısların vasıfları devreye girmiştir. İşaretler (armalar, silahlar), alışkanlıklar (giyim, saç şekli), jestler (selamlama tarzı, edalar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak resmi konuşma), kısacası katı bir soylu davranış kodu gibi unsurlar belirleyici olmuştur. Bu da kamusal alanın artık siyasal bir işlev görmekten çok feodal otoritenin toplumsal statüsüne işaret ettiği anlamına gelmektedir.²²⁰

Bir gösterge olması bakımında kamusal alanın mekansal bir varlığı kalmamış, temsili bir hüviyet kazanmıştır. 19. yüzyılın başlarına kadar etkisini sürdüren temsili kamuda soyluluk esastır. Bu dönemde kilise de kamusallık özelliği taşır. Kiliseler derebeylerinin kendilerini dünyevi vesilelerin ötesinde temsil edebildikleri bir yerdir. Burada kamusallık bir gizeme dayanır; ayinler ve İncil okuma törenleri halkın dilinde değil Latince yapılır²²¹

18. yüzyılda temsili kamu devletten ayrılmaya ve toplumun içinde istisnaî bir hukuk haline gelmeye başlamıştır. Kapitalist döneme geçişle birlikte temsili kamu çözülür. Bu çözülme sürecinde temsili kamunun kurumları olan kilise, krallık ve soyluluk, ortaya çıkan yeni sınıf burjuvazinin çabaları sonucu dönüşüme uğrar:

²²⁰ Habermas, **a.g.e.**, s.66.

²²¹ Habermas, **a.g.e.**, s.67.

“Temsili kamunun bağı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar. Kilisenin konumu Reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür. Din özgürlüğü denen olay, tarihsel olarak ilk özel özerklik alını güvence altına alır; kilise, varlığını herhangi bir kamu hukuku kurumu olarak sürdürür. -Prenslik erkinin kutuplaşmasına damgasını vuran ilk gelişme, kamu bütçesinin toprak beyinin özel mülkünden ayrılmasıdır. Bürokrasi ve ordu (kısmen de yargı) ile birlikte, kamu erkinin kurumları, sarayın adım adım özelleştirilen alanı karşısında nesnelleşirler. – zümreler bakımından ise, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya (bir bölümü ise yargı organlarına) dönüşürler; şehirlerdeki korporasyonlar ve belirli kırsal- zümresel farklılaşmalarla ayrışmaya başlamış oldukları ölçüde meslekî zümreler de, özel özerkliğin esas alanı olarak devletin karşısında yer alacak olan ‘burjuva toplumu’ nun alanına dönüşürler.”²²²

Habermas burjuva kamusal alanının doğuşunu kapitalist üretim ilişkileri ile açıklamıştır. Marx’ın referans alındığı izlenimi uyandıran bu düşüncelerde kapitalizmin gelişimi kamusal alanın oluşumu ve evrimini açıklayacak ölçüde kaynaklık etmiştir.²²³

Kapitalizmle birlikte feodalite kamusal alanı son bulmuş yerine ulusal ve bölgesel devletle birlikte ortaya çıkan yeni kamusal alan gelmiştir. Bu yeni dönemde iletişim önemli bir boyut kazanmıştır. Gelişen ticaretle birlikte artan mal ve haber dolaşımı basının doğmasına yol açmıştır. Bu dönemde düzenli haber akışı kamusallaşmış, halk için ulaşılabilir olmuştur. Önceleri haftalık çıkan gazeteler günlük basılarak modern şekline kavuşmuştur. Meta ve bilgi dolaşımındaki ilişkilerin bu sürekliliği, sürekli bir devleti de gerekli kılmış;

²²² Habermas, a.g.e., 71-72.

²²³ Timur, a.g.e., s.41-42.

daimi yönetim ve ordu kamu erkinin alanına eklenmiştir. Bu anlamda kamu otorite bahşedilmiş prensin ‘temsili’ sarayından uzaklaşarak; yetki uyarınca düzenlenmiş bir devlete işaret etmeye başlamıştır. Devletin kapsamı içine giren ve kamusal otoritenin idare ettiği özel bireyler ise kamusal gövdenin bileşenleri olmuşlardır.²²⁴

Antikiteden devralınan oikos’a bağlı ekonomi siyasal ekonomiye dönüşmüş, ekonomi özel alandan, kamusal alana taşınmıştır. Modern dönemde iletişim araçları yönetim erkinin karşısında yer alan tahsilli zümreye hizmet etmiş halk gibi merkezî konuma sahip yeni bir burjuva sınıfı doğmuştur. Habermas’a göre bu yeni burjuva sınıfının çekirdeğini hukukçuklar teşkil etmiştir. Bunlara hekimler, papazlar, subaylar, profesörler ve hiyerarşisi öğretmenden, katipten halka kadar uzanan tahsilliler eklenmiştir.²²⁵ Habermas makalesinde basına dayalı bu burjuva sınıfını şöyle tanımlamıştır:

*“Burjuva kamusal alanı, kamusal otoriteye karşı kullanmak üzere resmi olarak düzenlenmiş ‘entelektüel gazetelere’ hiç vakit kaybetmeden sahip çıkan, kamusal bir gövde olarak toplanmış özel bireylerin alanı olarak anlaşılabilir.”*²²⁶

Bu dönemdeki kamusal otorite devlet olmuş, bu devlet ile sivil toplum ve özel alan arasında ise yeni bir kamusal alan doğmuştur: burjuva kamusal alanı. Feodaliteden kapitalizme dönüşüm sürecinde temsili nitelikteki kamu da değişime uğramıştır. Bu dönemki kamuyu Habermas ‘edebî kamu’ olarak niteler. Bu siyasal kamunun ön biçimidir. Habermas’ın ifadesi ile ‘burjuva toprağında yetişmiş bir şey olmayan’ edebî kamu, prens sarayının temsili kamusu ile süreklilik arz eder.²²⁷ Saraylardaki temsili kamu yerini edebi kamuya bırakmıştır. Şehir hayatında kahvehane, salon yemek daveti gibi alanlar ilk edebî kamunun alanları olup kamusal akıl yürütmeler, tartışmalar

²²⁴ Habermas, Kamusal Alan, s.98.

²²⁵ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s.86.

²²⁶ Habermas, Kamusal Alan, s.98.

²²⁷ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s.96.

buralarda gerçekleştirilmiştir. Tartışma ve akıl yürütmelerin konusu ise edebî metinlerdir (hatta özellikle Aydınlanma düşünürlerine ait edebî eserlerdir). Böylelikle kamusal akıl yürütme sarayın kültürel-siyasal ortamından koparak şehir burjuva ortamında gelişmeye başlamıştır. Bu gelişmeye okumuş, orta sınıf burjuva öncüleri önderlik eder. İşte siyasal kamu, böylesi bir edebi kamudan çıkarak, kamuoyu yoluyla toplumun ihtiyaçlarını devlete görevi ile ortaya çıkmıştır.²²⁸ Siyasal kamu için tartışma konusu edebiyattan siyasete kaymış, bu nedenle de Habermas onu siyasal kamu olarak nitelendirmiştir.

Habermas, kapitalizmin liberalist aşamasında gelişen bu kamusalılığı, kamusalılığın liberal modeli olarak belirler. Bu dönemde liberal rekabetçi kapitalist süreç etkilidir. Fakat bu süreç daha sonra tekelci kapitalizme dönüşecek ve kamusalılığın yapısında da değişikliklere neden olacaktır.

Liberal burjuva toplumunda herkes yetenek ve talih sayesinde mülk sahibi olabilecek, insan statüsünü, kamusal alana girmesine izin verilen özel kişinin niteliklerini, yani varlık ve tahsili elde edebilme konusunda eşit imkânlarla erişebilecektir. İşte bu koşullara erişebilme olanağıyla kamusalılık da güvence altına alınmış olur Bu aşamada hukuk devleti olan burjuva devleti yasa ile kamuoyu arasındaki ilişkiyi kurumsal yönden güvence altına almak için, siyasal işlevli kamuyu bir devlet organı olarak inşa eder. Modern devlete karşı eleştiri potansiyeline sahip olan bu kamusalılıkla birlikte siyasal otorite de ikiye bölünür. Bir yandan kamusal erk olan devlet, öte yandan bu kamusal erki denetleme işleviyle ortaya çıkan ve devleti ortadan kaldırmayı değil düzeltmeyi amaçlayan siyasal kamusal alan ya da kamuoyu.²²⁹

Kapitalizmin liberal çağı olarak nitelendirilen bu dönemde 'devlet' ve 'toplum' net bir şekilde ayrılmış ve 'burjuva kamusal alanı' olarak çözümlenmiştir. Eşit haklara sahip yurttaşların hukuk güvencesi altında toplumun genel yararını gözetken karar alma süreci kamusal iktidarın dayandığı meşruiyet kaynağını ulusal egemenliğe dönüştürür. Bu anlamda

²²⁸ Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s.98.

²²⁹ Kalaycı, *a.g.e.*, s.113.

burjuva kamusalılığı rasyonellik açısından bir ilerlemeyi temsil eder. Çünkü devlet yönetimini politik bir sınıfın özel ve keyfi işi olmaktan çıkarır; modern devlet iktidarının meşruluğunun temelini, temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandırır.²³⁰

Özgür bir tartışma alanı olan burjuva kamusal alanı ise 19. yüzyıl ortalarında köklü bir değişime uğramıştır. Bu değişimin nedeni ise 1873 yılında yaşanan kapitalizm krizidir. Söz konusu kriz ile başlayan dönem, burjuva kamusalında ayrılmış olan ‘devlet’ ile ‘toplum’u yeniden ve farklı bir şekilde birleşmeye ve birbiri üzerinde etkili olmaya itmiştir. Giderek toplumun devletleşmesi ya da devletin toplumsallaşması şekline bürünen bu süreci Habermas, ‘yeni feodalleşme’ olarak nitelemiştir.²³¹

Bu yeni feodal dönemde kamusal alan, kamusal nitelikteki tartışmalar için bir forum olmaktan çok Habermas’ın ifadesiyle ‘yarışan özel çıkarlar alanı’ haline gelmeye başlamıştır.²³²

*“O zamana dek özel alan içine hapsedilmiş olan çatışmalar, davetsiz misafir olarak kamusal alana girmeye başladı. İhtiyaçları hiçbir şekilde kendi kendini yöneten bir pazarla karşılanamayan gruplar, devlet düzenlemesi talep etmeye yöneldi. Artık bu taleplere aracılık etmek zorunda olan kamusal alan, şiddetli çatışmalar biçimini alan çıkar çatışmasının alanı haline gelmeye başladı.”*²³³

Liberal hukuk devletinin sosyal refah devletine dönüşümü kamusalılığın yapısal dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Sosyal refah devleti artık eleştirel yetilerinin zayıflamış olması ile karakterize edilebilir duruma gelmiştir. Kamusal alan ise sivil toplum ile devlet arasında aracılık işlevinden uzaklaşarak çıkar gruplarının birbirleriyle rekabet ettikleri bir alana dönüşmüştür. Böylesi bir kamusal alan aleniyet özelliğini yitirdiği gibi artık genel çıkarları da temsil etmekten uzaklaşmıştır.

²³⁰ Özbek, Kamusal Alanın Sınırları, s.49.

²³¹ Timur, a.g.e., s.63.

²³² Avcı, a.g.e., s.49.

²³³ Habermas, Kamusal Alan, s.101-102.

Habermas'ın 'özel ve içten bir yaşamın temeli' dediği aile ve ev için de bir dönüşüm söz konusu olmuştur. Liberal dönemde ev ve çalışma hayatının bütünlük göstererek iktisadî faaliyetlerden uzaklaşması yeni dönemde tersine bir süreç olarak yerini almıştır. Ailenin yapısal dönüşümü onun üretim faaliyetindeki işlevini bütünüyle yitirmesiyle gerçekleşmiştir. Devlet ile toplumun birbirlerine karşılıklı nüfuz etmeleri ölçüsünde, küçük aile kurumu toplumsal yeniden üretim süreçleriyle bağlantısı kesilmiş; özel alanın merkezi olan mahremiyet alanı, özel alan özellik vasfını yitirdikçe bu alanın kıyısına çekilmiştir. O zamanlar aynı mantıkla yapılanmış olan bu alanlar, sonradan kutuplaşma içerisine girerek; ailenin gittikçe daha özel, çalışma ve örgüt dünyasının ise gittikçe daha kamusal hale gelmesine neden olmuştur.²³⁴

Önceleri yalnızca hukuksal değil sosyolojik anlamda da kamusal kurumlarca yapılan bir dizi işin, etkinliği kamusal olmayan örgütlerce üstlenilmiştir. Bu örgütler yalnızca kamusal işleri yerine getirmekle kalmamış, önceleri ailenin etkinlik alanına giren pek çok işi de devralmıştır. Böylece ailenin alanı küçülmüştür, üretken işlevleri tüketim işlevleri lehine kaybolmaya başlamıştır. Sosyal siyaset sayesinde yetiştirme, eğitim, koruma, kollama, yönlendirme gibi rollerini de yitiren aile, bütünüyle gelir ve boş zaman tüketicisi, kamusal olarak güvence altına alınmış tazminatların ve yardımların alıcısı konumuna gelmiştir.²³⁵

Bu gelişmelerden kamusal alanın payına düşen, kamusal akıl yürütme faaliyetinin de bir tür tüketim faaliyetine dönüşmesi olmuştur. Böylece yazınsal kamu ve siyasal kamunun ardından 'tüketici kamu' ortaya çıkmıştır; tüketici kamu bir yanda 'sözde kamusal' alan, öte yanda 'görünüşte özel' alan şeklinde ikiye bölünmüştür. Tüketici kamuyu Habermas, kamuoyu oluşturma

²³⁴ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s.270.

²³⁵ Kalaycı, **a.g.e.**, s.126.

işlevi çerçevesinde reklamcılığın gelişimi olarak yorumlamıştır. Reklamcılığı gelişimi ise ona göre basının ticarileşmesi anlamına gelmektedir.²³⁶

Habermas bu dönemde ticarileşmiş basının, eleştirelilik özelliğini yitirerek özel çıkarlara hizmet aygıtına dönüştüğünü düşünür. Kamusal alanda artık eleştirel-akılcı tartışmalar yerini, sanal tartışmalara bırakmıştır. Bu nedenle kamusal alan tartışma yoluyla uzlaşmaya varılan bir alan değildir artık, kişilerin kendi propagandalarını yaptıkları ve kendilerine prestij sağladıkları bir alandır.

Habermas, Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde kamusalılığı tarihsel gelişimi içerisinde aldıktan sonra iletişime dayalı normatif ilkelerin olduğu yeni bir kamusal alan kurgulamıştır.

3.4. Normatif Bir İlke Olarak Kamusalılık ve İletişim

Habermas Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nde kamusalılığı tarihselliği içinde ele aldıktan sonra, iletişime dayalı, rasyonel bir kamusal alan söylemi geliştirmiştir. Habermas'ın temel savı, uluslararası ilişkileri belirleyen ilkelerin ahlaki değil hukuksal zemine oturtulması gerektiğidir: Devlet otoritesi genel, soyut ve süreklilik gösteren ve aklın ürünü olan bir hukuk dizgesine dayanmalıdır. Burjuva kamusunun içerdiği eleştirel kamusal tartışma da bu evrensel ilkelere dayanmalıdır. Bu kurallar kamusal tartışmanın akla uygun yürütülmesini olanaklı kılar; evrensellik iddiası taşıyan yasal kurallardır bunlar. Ama devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin rasyonelleştirilmesi, yalnızca devletin 'hukukun üstünlüğü' ilkesinin denetlenmesi yoluyla sağlanamaz; alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir kamusal iletişim mekânının varlığına da ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle Habermas kamuoyunu tüm devlet etkinliklerinin bağlı olması gereken hukuk dizgesinin 'meşrulaştırılma zemini' olarak belirler. Böylesi bir kamusalılık, devleti tahakküm aracı olmaktan çıkararak, parlamenter demokrasiye dayanan bir yönetim sistemiyle insanlara

²³⁶ Kalaycı, a.g.e., s.126.

özgürleşme olanağı sağlayacaktır. Çünkü Habermas'a göre kamusal alanda yapılması gereken akla dayalı eleştirel tartışma, doğası gereği tahakküme yönelik bir sorgulamadır, özü gereği demokratiktir. 'Düşünen kamu'nun işlevi bir yandan devleti ya da devlet eliyle uygulamaya konulan siyasal iktidarı sınırlamak, öte yandan da onu meşru kılmaktır.²³⁷

Habermas'a göre özel savların kamusal bir rekabet içinde oldukları yerde herkesin çıkarına uygun olan, ortak uzlaşa ile elde edilebilir. Kamusal olarak kurulan baskıya dayalı güç ilişkisi ise 'genel çıkar' ölçütüne dayanan rasyonaliteden yoksundur. Bu nedenle akılcı, eleştirel tartışmadan doğacak demokratik irade, söylem merkezli bir demokrasi anlayışının temeli olmalıdır. Ahlaki ve siyasi sorunlar, akılcılık temelinde kurulan bir iletişim sayesinde çözülebilir. Bu alanlarda uzlaşma, normlar ve değerlere dayanan ortak karar alma biçimleri ile mümkündür. Kamusal alan, bireyin özel yaşamdan çıkıp, özerkleşip rasyonel ve eleştirel bir şekilde tartışmaya katılabildiği ve görünebilir olduğu bir alan olmalıdır; böylece iktidar da karşılıklı diyalog yoluyla kurulacaktır. Habermas bunun çözüm yolunu İletişimsel Eylem Kuramı'nda kavramlaştırdığı 'sistem' ile 'yaşama evreni' ile bulur. Sistem ile yaşama evreni arasında var olan karşıtlık da ancak bu yolla aşılabilir ve sistemin yaşama evrenine dayattığı zorlamalar ortadan kaldırılabilir. Yaşama evreninin istemleri, sistem üzerinde etkili olabildiği ölçüde toplumsal bütünleşme de sağlanabilir.²³⁸

Böylesi bir kamusal alan söylemi oluşturmak için siyasal nitelikli liberal kamusal alan, model olarak alınmalıdır. Liberal kamusal alan düşüncesi, anayasal haklar düzeyinde, devletin müdahalesi dışındaki bir kamusal alanı dile getirir. Kamusal alan devlet ile toplum arasında aracıdır ve sosyokültürel kurumlardan –gazeteler, dergiler, yayınevleri, yazınsal örgütlenmeler vs.– oluşur. Bu alan ekonominin dışında yer alır. Bu nedenle hem aileden, hem piyasadan hem de siyasal iktidardan farklıdır. Kamusal alanın ve işlevlerinin

²³⁷ Kalaycı, **a.g.e.**, s.132-133.

²³⁸ Kalaycı, **a.g.e.**, s.133.

anayasal tanımı ise kamusal lık ile devlet organları arasındaki baēlantıyı saēlamak bakımından önemlidir.

Habermas’a göre kamusal alanın işlevi ileti imdir ve bu iletişim akılcı, eleştirel düşüncelere dayanmalıdır. Kamusal alanın niteliēini orada dile getirilen kanılar belirlediēine göre kanıları ölçmeye yarayan bir ölçüt geliştirmek, hem kamusal alanın niteliēini hem de demokratikle menin derecesini gösterecektir.²³⁹

²³⁹ Kalaycı, **a.g.e.**, s.134.

SONUÇ

Jürgen Habermas Frankfurt Okulu'nun yaşayan en önemli düşünürü olarak nitelendirilmektedir. Adorno, Horkheimer ve Marcuse'ün düşünsel mirasını sorgulayarak, onlara denk bir konum kazanmıştır. 1962 yılında kaleme aldığı ilk eseri 'Kamusalın Yapısal Dönüşümü', Frankfurt Okulu etkisinin açıkça gözlendiği bir eser olmuştur.

Habermas bu eserinden sonra birçok kitap ve makale kaleme almıştır. Bunlardan bazıları onun düşünce dünyasında yerini sağlamlaştıran ve uzun yıllar adından söz ettirecek çalışmalar olmuştur. Özellikle 'İletişimsel Eylem Kuramı' -kendisi her ne kadar bunu meta teori olarak değerlendirmekten kaçinsa da- birçok disiplini kuşatıcı bir nitelik taşımaktadır.²⁴⁰

Felsefe, sosyoloji, iletişim, tarih gibi farklı disiplinlerde eserleri bulunan Habermas'ın kendine özgü kavramlaştırmaları bu disiplinlere önemli katkıları olduğunun işaretleridir. Ele aldığı çalışmalarda Habermas önce konuya değinen düşünürler ile hesaplaşma içerisine girer, daha sonra onların düşüncelerinde katıldığı noktaları özümseyerek onları aşar. Bu anlamda hermeneutik kapsamında Gadamer ile tartışmaları hala günümüzde yararlanılan kaynaklar olarak değerlendirilmektedir.

Gadamer'in 'önyargı'ya atfettiği öneme karşılık Habermas, ona zıt yönde açıklamalar yapmıştır. Gadamer düşüncesinde evrensel bir anlama için önyargı, vazgeçilmez unsurdur. Çünkü insan ancak ve ancak önyargıların birikimi ile doğru yorumlamaya ulaşabilir. Habermas ise Gadamer eleştirisi üzerinden düşüncelerini dile getirir.

Habermas'ın düşünce sisteminde açıkça ağırlığı hissedilen Aydınlanma düşüncesi, hermeneutik alanında da onun görüşlerini şekillendirici rol üstlenmiştir. Bu bağlamda Habermas da Aydınlanma'nın önyargıdan arınmış tutumuna sahiptir. Yorumlamanın nesnel ölçütü

²⁴⁰ Timur, a.g.e., s.14.

önyargıdan uzak durmaktır. Habermas ancak 'ön-veri' olabilecek kadar önyargıya yer verir.

Habermas'ın hermeneutiğe bu kadar önem vermesinin nedeni; hermeneutiğin yalnızca metin anlama metodu olmayıp iletişimsel alanın da çözümleme yöntemi olmasıdır. Habermas'a göre iletişimsel eylem öznenin kendini nesne kıldığı ve eylem sürecinde dönüşüme uğradığı bir eylem türüdür. Bu eylem türü doğa bilimlerinin yöntemi ile idrak edilemez. Çünkü insan bilimlerinde nesne insanın kendisidir; bu nedenle insan doğa bilimlerinin nesnesi gibi ele alınamaz ve farklı bir yöntem ihtiyacı duyar. Bu yöntem de hermeneutiktir. Hermeneutik onun için iletişimsel eylemin de yolunu açan bir metottur.

Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı'nda hermeneutiğin konusu olan iletişimsel eylem dışında farklı eylem türlerinden de bahseder. Öncelikle ikili bir ayrım yaparak 'amaç-rasyonel eylem'i 'iletişimsel eylem'den ayırır. Amaç rasyonel eylem ise 'araçsal eylem' ve 'stratejik eylem' olarak ikiye ayrılır. Temel unsuru 'emek' olan bu eylem türleri teknik ilginin güdülemesi ile gerçekleşirler. İletişimsel eylem ise 'etkileşim' unsuru ile pratik ilgi söz konusu olduğunda gerçekleşir. İnsanlar arası etkileşim 'iletişimsel eylem'in ortaya çıkardığı bir durumdur.

İnsanlar arası etkileşimi hedefleyen iletişimsel eylem aktör-dünya ilişkisi bağlamında Habermas'ın 'öznelerarası' dediği kategoride yer alır. Ona göre aktör dünya ilişkisinde dört eylem tipi belirir. Bunlar teleolojik eylem, normlara göre düzenlenmiş eylem, dramaturjik eylem ve iletişimsel eylemdir. Sırasıyla nesnel, sosyal ve öznel dünyada gerçekleşen ilk üç eylem tipi ilgi alanları nedeni ile iletişimsel eylemden farklılaşır.

Habermas'ın eylem tipolojisini belirlerken birçok düşünürün görüşlerinden yaralandığı kimi zaman onları eleştirdiği kimi zaman ise onların düşüncelerini sentezlediği görülür. Nitekim iki ciltten oluşan İletişimsel Eylem

Kuramı'nın hemen her bölümünde farklı bir düşünürün görüşlerini ele aldığı görülür.

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında önem taşıyan bir diğer kavramsallaştırması ise 'yaşama evreni' ve 'sistem'dir. İletişimsel eylemin gerçekleştiği alan olarak tanımladığı 'yaşama evreni', para ve güç bileşenleri üzerinde yükselen 'sistem'den tamamen farklıdır. Bireylerin toplumsallaşma alanı olan yaşama evreni Habermas'ın kamusal alanı ile de ilişkilidir. Zira kamusal alan mekansal boyutu ile bireylerin ortak çıkara yönelik ilişkiye girdikleri alan anlamını ihtiva etmektedir.

Habermas kamusalılık ile ilgili düşüncelerini etimolojik bir çalışma olarak sunar. Ona göre 'kamu' yakın döneme ait bir kavram iken 'kamusal alan' Antik Yunan'a kadar götürülebilecek tarihselliğe sahiptir. Yönetim şekline bağlı olarak nitelik değiştiren kamusal alan Antikitede polis-oikos ayrımı ile karşımıza çıkmıştır. 'Polis', kamusal alanın, 'oikos' özel alanın ifadesidir. Helenik model, feodal siteme döndüğünde şato ve saraylarda kendini gösteren kamusal alan 'temsili kamu' olarak vücut bulmuştur. Feodalitenin kapitalizme evrilmesi sonucunda ise kamusal alan liberal burjuva toplumunda devlet ile özel alan arasında dengeleyici bir güç olmuş ve ilk döneminde 'edebi kamu' ismini almıştır. Kapitalizmin tekelci bir kimlik kazanması liberal burjuva toplumunu sosyal refah devletine dönüştürmüş ve kamusal alanın erimesine neden olmuştur. Habermas, bu dönemin kamusal alanını ise 'siyasi kamu' olarak nitelendirmiştir.

Habermas, yapısal dönüşümünü anlattığı kamusalılığın nasıl olması gerektiğine ilişkin değerlendirmelerde de bulunmuştur. Burjuva kamusalının demokrasi özellikleri çerçevesinde belirlendiği normatif kamusal alanda iletişim ve iletişime ait araçlar önemli fonksiyonlar yüklenmiştir. Kamusalılık ile ilgili olarak değerlendirilebilecek 'müzakereci demokrasi', 'radikal demokrasi', 'ilgi – çıkar ilişkisi' gibi son dönemlerde sıkça gündeme gelen kavramlarına ise bu çalışmada yer verilmediğini belirtmek gerekir. Zira 'konunun kapsam

ve sınırlılıkları' esaslı bu kavram ve konuların tezin maksadını aşmasına neden olacağı için başka bir çalışmada ele almasına olanak vermektedir.

Son olarak Habermas'ın ilk kitabında iletişime değinmesi, yaklaşık yirmi yıl sonra kuramlaştıracığı 'iletişimsel eylem'in ipuçlarını verdiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bu tez, Habermas'ın farklı dönemlerde farklı disiplinlerde eserler vermesine rağmen seçilen üç kavramı (önyargı, eylem, kamusalılık) arasında bir ilişki olduğunu varsaymaktadır. Bu anlamda ele alınan 'önyargı'ya dair değerlendirmelerini hermeneutik alanda yapan Habermas, hermeneutiği sadece metin yorumlama metodu olarak görmemiştir. Ona göre hermeneutik aynı zamanda iletişimsel alanında dilidir. Dolayısıyla metinlere yaklaşımda 'önyargı'dan uzak durma, etkileşim içinde olan insanların da benimsemesi gereken bir tutumdur. Habermas için iletişim 'iletişimsel eylem'dir ve iletişimsel eylem ise öznelerarası bir eylem türüdür. Bu eylem türü 'yaşama evreni'nde gerçekleşir. Kurucu ögesi 'dil' ve 'kültür' olan yaşama evreni başkaları ile paylaşılan dünya anlamına gelmektedir ve para-güç mekanizmaları ile yürüyen 'sistem'den apayrı bir alandır. Öznel dünyadan sıyrılarak, diğer bireylerle iletişime girilen, eleştirilerde bulunulan veya tartışmalar yürütülen yaşama evreni bir anlamda kamusal alanında gerçekleştiği mekansal ortamdır. Çünkü kamusal alan toplumun ortak yararını belirlemeye ve gerçekleştirmeye yönelik söylem ve eylemlerin alanıdır. Habermas'ın her türlü çıkardan arınmış, devlet otoritesinin baskısı ve buyruklarından, sermaye egemenliğinden bağımsız bir alan olarak gördüğü kamusal alan bu anlamıyla yaşama evreninin öğelerini barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

A. Habermas'ın Kendi Eserleri :

HABERMAS, Jürgen; “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, çev. Gülcengül Naliş, **Postmodernizm**, Der. Nezmi Zeka, İstanbul, Kıyı Yayınları, 1990, s.31-44.

HABERMAS, Jürgen; **Sivil İtaatsizlik**, çev. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, Afa Yayıncılık, 1995.

HABERMAS, Jürgen; **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, çev. Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997.

HABERMAS, Jürgen; **Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.

HABERMAS, Jürgen; “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Der: Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 3. Baskı, 2000, s.236-261.

HABERMAS, Jürgen; **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001.

HABERMAS, Jürgen; “Kamusal Alan”, çev. M. Özbek, **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004.

HABERMAS, Jürgen; **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 7. Baskı, 2007.

HABERMAS Jürgen; **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 6.baskı, 2007.

B. Diğer Eserler

AVCI, Artun; **Türkiye’de Kamusal Alan ve Televizyon**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2008.

BENHABİB, Seyla; **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

BOTTOMORE, Tom; **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

CALLINICOS, Alex; **Postmodernizme Hayır Marxist Bir Eleştiri**, çev. Şebnem Pala, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2001.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, çev. Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Bir İmkân Olarak Modernite**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2004.

ÇİĞDEM, Ahmet; **Aydınlanma Düşüncesi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 5. Baskı, 2006.

DELLALOĞLU, F. Besim; **“Toplumsal”ın Yeniden Yapılanması – Habermas Üzerine Bir Araştırma**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998.

ERDOĞAN, Mustafa; **Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm**, Ankara, Orion Yayınevi, 2006.

FINLAYSON, J. Gordon; **Habermas**, çev. Talat Kılıç, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

GADAMER, Hans-George; “Hermeneutik Problemin Evrenselliği.”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, (çev. ve der. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

GÖKA, Erol, TOPÇUOĞLU Abdullah, AKTAY, Yasin; **Önce Söz Vardı**, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1999.

HEKMAN, Susan; **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik**, çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 4. Baskı, 1998.

HORKHEIMER, Max; **Geleneksel ve Eleştirel Teori**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

KALAYCI Nazile; **“Kamusal Alan” Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas**, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 2007.

KEJANLIOĞLU, D. Beybin; **Frankfurt Okulu’nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

KIZILÇELİK, Sezgin; **Frankfurt Okulu**, Ankara, Anı Yayıncılık, 2000.

MARSHALL, Gordon; **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1999.

TİMUR, Taner; **Habermas’ı Okumak**, İstanbul, Yordam Kitap, 2008

WEST, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

C. Makaleler ve İnternet Kaynakları

BECERMEN, Metin; Bilgi Kuramı’ndan İletişimsel Eylem Kuramı’na, **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 44-52.

BENHABİB, Seyla; “Modernlik ve Eleştirel Kuramın Çıkmazları”, çev. Salih Akkanat, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 83-110.

ÇAYLAK, Adem; **Özgürleşime Giden Yolda Bir Dönüm Noktası: Jürgen Habermas**, <http://www.kafkaskamu.org/habermas.htm>, 26 Nisan 2008.

ERDOĞAN, İrfan; “Habermas ve İletişimsel Etkinlik”, (Erişim) <http://www.irfanerdogan.com/makaleler4/habermas.pdf> , 18 Nisan 2010.

ERTÜRK, Ramazan, “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde 'Önyargı' Kavramı Ve Düşündürdükleri”, (Erişim) http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/11/gadamerin-felsefi-hermeneutiinde-nyargi_9158.html, 12 Ocak 2009.

FRASER, Nancy; “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, çev. M.Özbek, **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, 2004.

GIDDENS, Anthony; “Jürgen Habermas”, çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, s. 156-177.

GÜÇLÜ, A.Baki; vd, “İletişimsel Eylem Kuramı”, **Felsefe Ekibi Dergisi**, (Erişim) http://www.felsefeekibi.com/dergi9/s9_y10.html 23 Haziran 2009

HASDEMİR, Tuba A. ve COŞKUN M. K.; Kamusal Alan Ve Toplumsal Hareketler, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 63, sayı 1, 2008, s.121-149.

HELD, David, SIMON Larry; “Habermas’ın Geç Kapitalizme Dair Kriz Kuramı”, çev. H. Emre Bağce, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 387-412.

KARADAĞ, Ahmet; “Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 58, sayı 3, 2003, s.171-195.

KÖKER, Levent, “Demokratik Meşrûluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük”, **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s.309-320.

MCCARTY, Thomas; “Habermas ve Modernliğin Felsefi Söylemi”, çev. Ahmet Demirhan, **Çağdaş Temel Kuramlar**, Der. Quentin Skinner, Ankara, Vadi Yayınları, 2. Baskı, 1997, s.178-191.

MCCARTY, Thomas; “Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, çev. Demet Songurtekin, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 55-82.

MOUFFE, Chantal; “Radikal Demokrasi: Modern Mi, Postmodern Mi?”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Der: Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 3. Baskı, 2000, s.297-314.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander; “Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş, çev. M.Özbek, **Kamusal Alan**, ed. M. Özbek, İstanbul, 2004, s.133-139.

ÖZBEK, Meral; “Kamusal Alanın Sınırları” **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayın, İstanbul, 2004, s. 19-89.

PARKAN, Barış; “Eleştirel Kuramda Özne ve Eleştiri Sorunu”, **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 53-56.

RORTY, Richard; “Habermas, Lyotard ve Postmodernite”, çev. Mehmet Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Der: Mehmet Küçük, Ankara, Vadi Yayınları, 3. Baskı, 2000, s.262-281.

SLATER, Phil; **Frankfurt Okulu**, çev. Ahmet Özden, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.

TDK, **Çevrimiçi Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Eylem, (Erişim) <http://www.tdk.gov.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=eylem> 21 Şubat 2010;

TDK, **Çevrimiçi Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Kamu, (Erişim) <http://www.tdk.org.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=kamu> 25 Nisan2010.

TDK, **Çevrimiçi Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Önyargı, (Erişim) <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=verilst&kelime=%F6nyarg%FD&ayn=tam>
23 Kasım 2009.

THERBORN, Göran; “Frankfurt Okulu ve Eleştirel Kuram”, çev. H. Emre Bağce, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 19-54.

VEYSAL, Çetin; “Frankfurt Okulu ya da Eleştiri Kuramı’nın Gelişimi ve Ana Düşünsel Temelleri”, **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 26-34.

WILSON, H. T.; “Eleştirel Kuramın Sosyal Bilimler Eleştirisi: Adorno’dan Habermas’a Değişen Bir Sorundan Kesitler”, çev. Fatih Demir, **Frankfurt Okulu**, Ed. H. Emre Bağce, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 412-459.

YENİSOY, Eylem; “Frankfurt Okulunun Düşünce Tarihi ‘Eleştiri’si Üzerine”, **Felsefe Yazın Dergisi**, sayı 10, 2007, s. 57-61.

YILDIRIM, Yılmaz; “Jürgen Habermas’ın İletişimsel Eylem Kuramı” **Sosyal Bilimler Dergisi**, cilt:8, sayı:2, 2006, s. 249-268.

ÖZET

KILINÇ Fatma, Jürgen Habermas Düşüncesinde Üç Kavram: Önyargı, Eylem Ve Kamusalılık, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010.

Filozof, sosyolog, toplumsal tarihçi gibi kimlikleri ile günümüz düşünürleri arasında özel bir yer işgal eden Jürgen Habermas, yaşamının farklı dönemlerinde ve bu dönemlere ait farklı eserlerinde dile getirdiği önyargı, eylem ve kamusalılık kavramları arasındaki ilişki bu araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Bu konuyu seçmekteki amaç Habermas'ın farklı dönemlerinde farklı konularla ilgilenmesine rağmen düşünce sisteminin bir bütünlük arz ettiğini göstermektir. Zira bu üç kavram her ne kadar birbirinden uzak görünse de arka planda birbirine yaslanan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habermas önyargı kavramını hermeneutik çalışmaları içerisinde ele almıştır. Eylem kavramını geliştirdiği “İletişimsel Eylem Kuramı” çerçevesinde detaylandırmıştır. Kamusalılık kavramını ise ilk dönem çalışmalarına konu edinmiş olup, Burjuva kamusalılığının dönüşümü ile açıklamıştır.

Sosyoloji, iktisat, felsefe, iletişim, siyaset gibi farklı çalışma alanları kapsamında değerlendirilen eserlerinden yararlanılarak hazırlanan bu çalışma da öncelikle düşünsel arkaplan konu edilmiştir. Habermas'ı tanımaya olanak sunan bu bölümün ardından ise tezin ana temasını oluşturan kavramlar tüm boyutlarıyla ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler

1. Jürgen Habermas
2. Frankfurt Okulu
3. Önyargı
4. Eylem
5. Kamusalılık

ABSTRACT

KILINÇ Fatma, Jürgen Habermas' Thought Three Concepts: Prejudice, Action And Publicness, Master Thesis, Ankara, 2010.

The relationship among the concepts; action, prejudice and public sphere, are put into words in different works and in different periods of his life by Jürgen Habermas, has a special place among the nowadays philosophers with the identities like philosopher, sociologist and social historian, constitute this research. Although Habermas was interested in different topics in different periods purpose of choosing this topic is that to show the system of opinion is unity. Forasmuch as these three concepts are seen as far away from each other, they come out as recumbent item

Habermas discussed prejudice concept in hermeneutic works. He elaborated action concept within the framework "Communicative Action Theory" he developed. He treated public sphere concept in the first period of his works and explained it with transformation of bourgeois public sphere.

In this study that prepared by making use of works evaluated in the scope of different field of study like sociology, economy, philosophy, communication and policy, firstly intellectual background is told. After the part that helps to know the Habermas' concepts that constitute the main idea of thesis was taken up with all aspects.

Key Words

1. Jürgen Habermas
2. Frankfurt School
3. Prejudice
4. Action
5. Public sphere