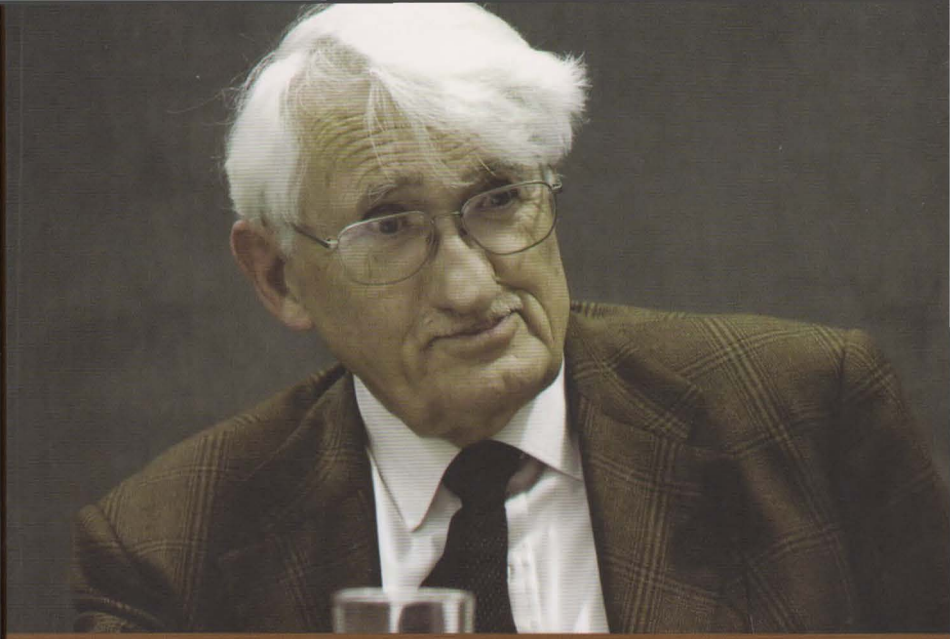


Habermas'ı Okumak

Taner Timur

Yordam Kitap

2. basım

Taner Timur

1958 yılında AÜ SBF'den mezun oldu. Aynı fakültede asistan olmasının ardından, 1968 yılında doçentliğe, 1979 yılında profesörlüğe yükseldi. 12 Eylül askeri darbesinden sonra görevinden istifa ederek çalışmalarını Paris'te sürdürdü. Eylül 1992'de eski görevine döndü. 2002 yılına kadar bu görevini sürdürdü.

Eserleri: *Türk Devrimi ve Sonrası* (1971); *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (1979); *Osmanlı Kimliği* (1986); *Osmanlı Çalışmaları-İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine* (1989); *Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş* (1991); *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* (1991); *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi* (1996); *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (2000); *Sürüden Ayrılanlar* (2000); *Türkler ve Ermeniler* (2000); *Türkiye Nasıl Küreselleşti* (2004); *Felsefi İzlenimler* (2005); *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler* (2006); *Marksizm, İnsan ve Toplum* (2007); *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (2011).



Habermas'ı Okumak

Taner Timur

Yordam Kitap: 56 • **Habermas'ı Okumak** • Taner Timur
ISBN-978-9944-122-55-9 • *Düzeltme*: Merve Arlı
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Dizin: Özgür Güler • *Birinci Basım*: Ekim 2008 • *İkinci Basım*: Ekim 2012
Yayın Yönetmeni: Hayri Erdoğan
© Taner Timur, 2008; © Yordam Kitap, 2008

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı No: 19 Kat: 3 Cağaloğlu 34110 İstanbul
T: 0212 528 19 10 **F:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap. com E: info@yordamkitap. com

Baskı: Pasifik Ofset (Sertifika No: 12027)
Cihangir Mah. Güvercin Caddesi Baha İş Merkezi A Blok
Haramidere - İstanbul
Tel: 0212 412 17 77

felsefe

HABERMAS'I OKUMAK

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 13

Taşralı Karanlık ve Çocukluk Travması 18
Frankfurt Okulu ve Habermas 25

SOSYAL TARİHÇİ HABERMAS:
KAMUSAL ALANIN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ 35

Burjuva Kamusal Alanının Doğuşu 41
Burjuva Kamusal Alanı, Çekirdek Aile ve Öznellik 47
Kamusal Alanın Siyasal İşlevleri: İngiltere ve Kıta Avrupası ... 55
Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü 63
Tartışma Kültüründen Tüketim Kültürüne... 67
Kamusal Alanın Siyasal İşlevlerinin Evrimi... 69
Kamusallığın Yapısal Dönüşümü: Genel Değerlendirme 76
"Pleb Kamusal Alanı" ve Toplum Bilimleri 82
Habermas ve Tarih-yazıcılığı 87

KAMUSAL ALAN, BİLİM VE FELSEFE 93

E. Husserl, Bilim Krizi ve Yaşam Dünyası (Lebenswelt) 98
Felsefe, Bilim ve Çıkarlar 104
İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim 109

HABERMAS, TOPLUMSAL SİSTEM
VE TARİHÎ MADDECİLİK 115

Habermas ve "Marx'a ters düşen dört olgu"... 121
Habermas ve Tarihî Maddeciliğin "yeniden yapılanması"... .. 128
Habermas ve Altyapı-Üstyapı İlişkileri 135

HABERMAS VE İLETİŞİMSEL HAREKET KURAMI 145
Habermas'ın Weber Yorumu:
Rasyonelleşme ve Değer Dünyası 151
Habermas ve Dil Pragmatiği 157
İletişim Kuramı ve "Konuşmanın İdeal Durumu" 161
Lukacs, Frankfurt Okulu ve Şeyleşme (Verdinglichung)... 164
Mead, Durkheim ve Paradigma Değişikliği... 169
Toplumsal Kuram ve "Yaşam Dünyası":
Yeniden yapılandırma... 175
İlk Aşama: Yaşam Dünyası ve Sistem Ayrışması... 179
P. Bourdieu'nün Habermas Eleştirisi 184
T. Parsons: Edim (ve Uyum) Toplumu 188
İletişimsel Hareket Kuramı: Bilanço ve Perspektif 192

Genel Değerlendirme
HABERMAS: FİLOZOF, SOSYOLOG, ENTELEKTÜEL... 215
J. Habermas: Entelektüellik Kavgası ve
Bir Entelektüelin Kavgaları 235
Kamusal Alan ve Alman Entelektüelinin Doğuşu 240
Alman Kimliği, Tarih ve Tarihçiler Kavgası 246
J. Habermas: Sosyolog-entelektüel ve Dünya Düzeni 250
İletişim Kuramı, Küreselleşme ve Ütopya 263
Habermas ve Çağdaş Dünya 268
İletişim Kuramı ya da Habermas'ı Türkiye'de Okumak... 274

İSİM DİZİNİ 279

ÖNSÖZ

Jürgen Habermas'ın düşüncesine ilgi duymaya Osmanlı tarihi üzerinde çalışırken, onun "kamusal alan" konusundaki tezleriyle karşılaştığım sıralarda başladım. Düşünürün Aydınlanma tarihine toplum bilimleri kavramlarıyla bakan yaklaşımı, en iyi örneklerini Marx ve Weber'de bulan ve benim de örnek almaya çalıştığım bir yaklaşımdı. Habermas'ın eseri, "sivil toplum" tartışmalarının yapıldığı ülkemizde, burjuva sivil toplumunun sosyolojik temellerini irdeleyen kavramsal çerçevesiyle bizler için de aydınlatıcı olabilirdi. Düşünürün "modernleşme" sürecini İngiltere, Fransa ve Almanya bağlamında yorumlayan çalışması, dolaylı olarak, aynı sürecin çok farklı ve eşitsiz koşullarda yaşandığı Osmanlı tecrübesindeki boşluk ve yetersizlikleri de açıklayabilirdi.

*
* *

Habermas'ın *Kamusal Alan* başlıklı eseri, farklı nedenlerle, bende düşünürün genel kuramı hakkında da bir ilgi uyandırdı. Bu nedenlerin başında, düşünürün, son derece zengin bir referans çerçevesi içinde çağımızın hemen tüm toplumsal ve felsefi sorunlarını tartışma konusu yapmış

olması geliyordu. Günümüzde Habermas, filozof, sosyolog ve tarihçi nitelikleriyle kıta Avrupa'sı düşünce geleneğini Anglosakson geleneğiyle buluşturan düşünür olarak tanınır. Benim için bu çoğulcu perspektifin çok çekici bir tarafı vardı. Habermas'ın, özellikle çağdaş tarih-yazıcılığında felsefi hermenötiğin yeri hakkındaki gözlemleri ve H-G. Gadamer'le bu konudaki tartışmaları, zihnimde, daha da geliştirmeyi tasarladığım ufuklar açtı.

*
* *

Kuşkusuz, Habermas gibi girift ifadelerden hoşlanan bir düşünürün okunması ve anlatılması bir sürü güçlükleri de beraberinde getiriyor. İtiraf etmeliyim ki bu güçlükleri ben de sık sık, hatta fazlasıyla hissettim ve zaman zaman bu çalışmayı yarıda bırakmayı da düşündüm. Bugün, bu "güçlükleri" yenmiş olarak, Habermas hakkındaki kitabımı okuyuculara sunarken kişisel bir mutluluk duyduğumu da söyleyebilirim. Kuşkusuz bu mutluluk, başladığı, fakat başladıktan sonra zorlandığı (ve yer yer de itici bulduğu) bir çalışmayı nihayet bitirmiş olan bir insanın mutluluğundan ibaret sayılmamalıdır. Bunun, aynı zamanda, Habermas okumalarından kültürel planda zenginleşmiş olarak çıkan bir insanın mutluluğu olduğunu da eklemek isterim.

*
* *

Habermas'ı, elbette ki, salt bilgilerimi artırmak, büyük bir düşünürün görüşlerini paylaşmak için, kısaca "masumane" bir şekilde okuduğumu söyleyemem. Çoktandır dünyaya tarihî maddeci yöntem ve kavramlarla bakmaya çalışıyorum

ve doğrusunu söylemek gerekirse, sonunda, Habermas'ın "yeniden yapılandırdığı" Marksizm bana pek de inandırıcı görünmedi. Gerçekten de, Frankfurt Okulu'nun uzlaştırmaya çalıştığı Marx ve Weber ikilisi, Habermas'ın optiğinde, A. Giddens'in deyimiyle, "çok fazla Weber, çok az Marx'ın olduğu" bir eklektizme dönüşmüş görünüyor. Bu konuda, kişisel görüşlerimle birlikte, Habermas'a Batılı Marksist çevrelerden yöneltilmiş olan ve paylaştığım itirazları da aktardım. Ne var ki, temel eserlerini verdikten sonra bile kendisini "son Marksist" olarak niteleyen bir düşünürün hemen her eserinde Marksizmle diyaloğa girişmesi ve Marksizmin ihmal ettiği üstyapı analizlerinde aydınlatıcı yorumlar yapması bana mutlaka yararlanılması gereken katkılar olarak görünüyor.

*
* *

Habermas, çağımızda, filozof ve sosyolog kimliklerinin ötesinde, entelektüel kimliğiyle de örnek alınabilecek bir düşünürdür. Özellikle başta ırkçılık olmak üzere her türlü ayrımcı düşünce ve davranışa açtığı savaş, kendi ülkesi başta olmak üzere tüm dünyada izlenmiş ve yankılar uyandırmıştır. "Radikal demokrasi" anlayışı ve sınıfsal güçlerden soyutlanmış, mutlak "tartışma etiği" ütopyacı bulunabilir ve bulunmuştur da. Zaten kendisi de, bir vesileyle, "ütopya" kavramının günümüzde nasıl tekrar itibar kazandığını anlatmış ve "ütopyacı enerjinin tarihî düşünceyi beslediği" girişimleri övmüştü. Fakat Almanya'da, bazı yurttaşlarının deyimiyle "çağdaş Almanya'nın vicdanı olarak", Nazi geçmişi "sıradanlaştırmaya" çalışan revizyonist tarihçilere karşı verdiği kavga Alman sınırlarının ötesinde de örnek olacak

niteliktedir. İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar "entelektüel" kavramının olumsuzluk sembolü sayıldığı ülkesinde kamusal alana yaptığı müdahalelerle "angaje aydın" tipinin güzel bir örneğini oluşturan Habermas, bu etkinliğiyle entelektüelliğin Almanya'da kurumsal bir değer kazanmasında rol oynamıştır.

Bütün bu nedenler, Habermas'ın, zaten geniş bir ilgi konusu olduğu, bazı temel eserlerinin dilimize çevrildiği ülkemizde okunması ve tartışılması için de yeterlidir sanıyorum. Yeter ki, düşünürün tezlerini, kendisi nasıl (hocası Adorno da dâhil) tüm düşünürleri eleştirel ve "yapı-kurumcu" (rekonstruktiv) espri içinde incelediyse, biz de kendisini aynı espri içinde okuyalım. Bugün okuyuculara sunduğum bu çalışmada ben de bu espriye sadık kalmaya çalıştım.

İstanbul, Eylül 2008

GİRİŞ



Akademik iş bölümünün toplumsal düşüncede uzmanlık alanlarını giderek daralttığı, "genel teori"lerin itibar kaybettiği bir dönemde yaşıyoruz. Günümüzde XIX. yüzyılın kapsamlı kuramlarına özenen, onları farklı bağlamlarda ve özgün biçimlerde yenilemeye çalışan düşünürlere pek rastlamıyoruz. Aydınlanma geleneğini sorgulamak, modernizmi eleştirmek ve adeta sistemsizliği sistem hâline getirmek çoktandır moda hâline geldi.

Yine de bu konuda bazı istisnalardan söz edebilir miyiz? Örneğin, bu çalışmada ele alacağımız Alman filozofu Jürgen Habermas'ı bu istisnalardan biri olarak düşünebilir miyiz? Neredeyse tüm disiplinleri kuşatan kuramsal çalışmalarına ve baş döndürücü referans çerçevesine bakarak kendisini çağdaş bir "genel kuramcı" sayabilir miyiz?

J. Habermas'ı konu edindiğim bir kitaba bu sorularla başlamam herhalde pek de yersiz sayılmayacaktır. Fakat mademki 'genel teori'den söz ettik, önce bu konuda Habermas'ın söylediklerine kulak verelim; çünkü kapsamlı çalışmalarının bir "genel kuram" ya da bir "meta-teori" (kuramların kuramı) olup olmadığı bizzat Alman filozofun kendisine de sorulmuştu.

Habermas bu soruya nasıl bir yanıt vermiştir?

Habermas bu soruya çok açık bir yanıt vermiş, "disiplinlerin bugünkü farklılaşma durumunda Marx'ınki gibi blok hâlinde bir teori mümkün değildir" demiştir.[1] Ve sözlerine, "toplumsal kuramını geliştirirken Hegel modelini seçmiş olsa bile", yaptığı şeyin "hiçbir şekilde bir meta-teori sayılamayacağını, bunun sadece klasik toplumsal kuramın devamı olduğunu" da eklemiştir. Habermas'a göre, çağdaş sosyal bilimlerde "Bourdieu, Touraine, Luhmann ve hatta Giddens ne yapıyorsa kendisi de onu yapmaktadır." Kısaca, düşünürümüz, artık, "ne felsefi geleneğe özgü, katı bir teori kavramına, ne de büyük harfle yazılmış bir 'Gerçek'e" inanmaktadır.[2]

Hemen söyleyelim ki Habermas'ın bu yanıtı, bize, biraz da ihtiyat ve tevazuyla karışık bir şekilde, günümüzde akademik dünyaya egemen 'genel teori' kuşkuculuğunu yansıtır gibi görünüyor. Oysa genel kuram yönündeki arayış ve açılımlar, aslında, düşünürün tüm eserlerinde mevcuttur.[3] Zaten, salt tezlerinin sunuluş şekli itibariyle bile olsa, Habermas'ın temel kuramını sunduğu eseriyle, Hegel'in eseri arasında paralellik kurması anlamlı bir işaret sayılmaz mı?

Gerçekten de, Habermas, "*İletişimsel Hareket Kuramı*" başlığı altında yayınladığı temel eserinde kuramlarını tüm

1 Jürgen Habermas, *L'Ethique de la Discussion et la Question de la Vérité;* Paris, Grasset, 2003, s. 38, 40-41. Habermas, kuram ve kavramlarını Fransız filozoflarıyla tartıştığı bu kitapçıkta, "genel kuram" konusundaki duruşunu, Alban Bouvier'nin, kendisini "devasa bir kuram" ("une théorie grandiose") geliştiren bir düşünür olarak tanımlayan gözlemine yanıt olarak veriyor. İzleyen alıntılar da aynı yanıtta yer alıyorlar.

2 J. Habermas'la söyleşi, *Le Monde,* 14 Eylül 1993.

3 J. Habermas, yukarıda gönderme yaptığımız söyleşide, A. Bouvier'ye verdiği yanıtta, daha net olarak şunu söylüyor: "(Çalışmamda) çeşitli kuramların çoğulcu bir biçimde algılanmasına dayanıyorum; bu kuramlar hem birbirleriyle eklemleniyorlar, hem de olgulara tekabül ediyorlar". *L'Ethique de la Discussion,* s. 43. Böyle bir "eklemleme"yi sağlamaya yönelik çalışma, bize, bir "genel teori" inşasına yönelik bir çalışma izlenimi veriyor.

disiplinleri kapsayıcı bir biçimde ve sentezci bir perspektifte geliştirmiştir. İlerdeki sayfalarda göstermeye çalışacağım gibi, Habermas bu eserinde düşünce tarihinin devleriyle hesaplaşıyor, onları kısmen özümlüyor, sonra da aşıyor[4] ve sonunda ortaya çıkan eserde de, adını koymamış olsa bile, Alman filozofu, çağımızın en kapsamlı ve en iddialı kuramlarından birine imzasını atıyor.

Habermas'ın XX. yüzyılın önde gelen, tezleri en çok tartışılan, en fazla yankı uyandıran filozof ve sosyologlarından birisi olduğu bugün genellikle kabul edilen bir şeydir. Gerçi bu durumun filozofun kişisel yetenekleri ve ürünü dışında da bazı nedenleri bulunduğunu düşünenler olmuştur. Kökeni Kant'a kadar uzanan ve modern üniversitelerin kurucu babası "Humboldt Üniversitesi" geleneği ile beslenen Alman felsefesine düşünce dünyasında özel ve ayrıcalıklı bir yer ayrılmış olması ve böyle bir "sembolik sermaye"nin doğurduğu beklentiler de bu nedenler arasında sayılabilir mi? Bu konuda, Nazi üniforması ile Hitler'in emrine girmiş ve savaş sonrasında da felsefe dünyasında -üstelik bir özeleştiri de yapmadan- yıldızlaşmış Heidegger örneği bile yeterince düşündürücü değil midir? Böylece Habermas'ı da, çok farklı bir biçimde de olsa, aynı kültürel ranttan yararlanmış Alman düşünürleri arasında sayabilir miyiz?

Gerçekten de bu yönde değerlendirmeler Habermas için de yapılmıştır. Örneğin, Pierre Bourdieu'nün, "bir düşünceyi, kullanım tarzına ve sosyal etkilerine indirgeyemeye-

4 Habermas kuşkusuz Hegelci bir filozof değildir; fakat felsefesi Kant ve onu eleştiren genç Hegelciler üzerindeki çalışmalarla başlamıştır. Fransız filozofu J. Rivelaygue'ın ifadesiyle, Habermas da, Hegel gibi, "egemen ideolojinin boşluklarında, eksiklerinde, unuttuklarında bir felsefe olanağı buluyor ve bunları eleştirerek" ve aşarak sistemini kuruyor. "Bilimin gelişmesini gölgesi gibi izleyen bu (egemen) ideoloji pozitivizm ya da bilimselcilik (scientisme) idi". Bkz. J. Rivelaygue; *Leçons de Métaphysiques Allemandes;* Paris, B. Grasset, 1992, cilt. II, s. 448-450.

ceğimizi" vurgulayarak da olsa, bir bakıma Heidegger'in antitezini oluşturan Habermas'a yönelttiği eleştiriler arasında, bu da bulunuyor.[5] Fakat Habermas'a özgül bir nitelik veren ve onun ününü sağlayan daha da önemli neden, düşünürün Marx, Weber, Durkheim, Mead, Parsons, Austin, Wittgenstein vb gibi, çoğu birbiriyle uzlaşması zor bir sürü düşünürle diyalog hâlinde bulunması ve bunların her birinde kendi kuramına katabileceği unsurlar bulmuş olması değil midir? Sanıyorum ki, bu şekilde düşünürümüz, eklektizm veya senkretizm ile suçlanmış olsa bile, son derece zengin referans çerçevesiyle tüm ilgilerin odağı hâline gelmiştir.

Eklektizm dedik; aslında, Habermas, kendisine yöneltilen eklektizm eleştirilerini de kabul etmemiştir. Bir söyleşide, bu konuda yaptığı açıklamada, "sanıyorum ki", diyor, "*senkretizm* veya *eklektizm* gibi terimler, kuşkusuz *iletişimsel akıl* kavramı üzerinde merkezileşmiş, fakat ilgili özel bilimlerle diyalog hâlinde gelişmiş bir kuramın çoğulcu düzenini nitelemek için uygun terimler değiller."[6] Habermas'a göre *iletişimsel hareket kuramı* bir yandan "sosyolojik bir edim (action) kuramı ile çok karmaşık bir toplum kuramının çekirdeğini" oluşturuyor, öte yandan da "formel bir dil pragmatiğine" dayanıyor. Ve bunlar da, "doğru" ve "normatif uygunluk" kavramlarını çözümledikten sonra "bilim,

5 P. Bourdieu, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997. Bourdieu bu konudaki fikrini şöyle açıklıyor : "Kuşkusuz bir düşünceyi, onun kullanım tarzına ve sosyal etkilerine indirgeyemesek de, Habermas'ın eseri dünya çapında yarattığı ilginin bir kısmını, demokratik diyalog hakkındaki, Hıristiyan hümanizmin çok aşikâr saflıklarının damgasını taşıyan sofu düşüncelerine büyük Alman felsefesinin mührünü basmasından kaynaklanıyor." S. 296, 9 no'lu dipnotu. (Bourdieu'nün bu konuda gönderme yaptığı eser: A. Wellmer; *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.)

6 J. Habermas ile söyleşi (Nicolas Truong): *Un Référendum pour une Constitution Européenne; Le Monde de L'Education*, Mart, 2001, sayı: 290. (İzleyen alıntılar da aynı söyleşiden yapılmıştır).

ahlak ve hukuk kuramları dallarına ayrılıyorlar." Kısaca, Habermas'ın düşüncesinde, "temellendirme ve doğrulama açılarından bir birliğin olması, farklı teorik yaklaşımların rekabetine açık kuramların çokluğuna ve bunların da kendi tartışma evrenlerinde kendilerini savunmalarına engel teşkil etmiyor." Ve hepsi de ampirik verilere dayanan bu teoriler "sadece birbirlerine eklemlenmekle kalmıyorlar, somut olgulara da denk düşüyorlar".[7]

Habermas'ın eklektizme karşı savunması budur. Ne var ki yukarıdaki ifadeleri, düşünürün yadsımaya çalıştığı "eklektizm" ya da "senkretizm"in bir bakıma kabulü olarak değerlendirmek de mümkün olabilir. Çok farklı, hatta birbirine zıt düşünce kaynaklarından (Kant, Hegel, Marx, Weber, Mead, Durkheim, Austin, Parsons vb.) beslenen sistemlerden tutarlı bir bütünlük üretmeğe çalışmak bir anlamda senkretizm denilen yaklaşımın ta kendisi sayılamaz mı? Ayrıntısına düşünürün temel eserlerini incelerken gireceğimiz bu tartışmayı şimdilik bir yana bırakarak daha önemli bir noktanın altını çizelim: Habermas'a özgü kavramlar ve kuramlar yumağı içinde *iletişimsel akıl* kavramı temel ve stratejik bir yer işgal etmektedir. Alman düşünürün sistemine felsefi dayanak sağlayan kavram da budur. Gerçekten de Habermas, Kant'a kadar uzanan bir düşünce geleneği içinde ve çağdaş modernizm-postmodernizm tartışmaları çerçevesinde "akıl"ı sorgulayan ve bu sorgulamasında da sadece felsefeyi değil, sosyoloji, psikoloji, psikanaliz, antropoloji ve dil felsefesi gibi hemen tüm disiplinleri kullanarak özneler arası (intersubjectif) bir "akıl" ve "akılcılık" tanımı öneren ve bunu da 1970'lerden itibaren (daha sonra ne olduğunu açıklamaya çalışacağımız) *dil pragmatiği* sayesinde temellendiren bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

7 J. Habermas; *L'Ethique de la Discussion*, s. 43.

Kuşkusuz günümüzde Frankfurt Okulu'nun "ikinci nesil temsilcisi" olarak tanınan bir filozofun "akıl"ı sorgulaması hiç de yadırganacak bir husus değildir. Bununla beraber Habermas'ın aklı ve akılcılığı sorgulayarak vardığı nokta Frankfurt Okulu düşünürlerinden, özellikle de postmodern filozoflardan farklıdır. Habermas kendisini rasyonalizm geleneği izinde, "aydınlanmacı" bir düşünür olarak tanımlıyor ve 'iletişimsel akıl'a ek olarak, 'kamusal alan', 'radikal demokrasi', "anayasal yurtseverlik" gibi kavramlar da Alman düşünürün siyaset sosyolojisi sözlüğüne kattığı terimler arasında bulunuyor. Yine de Habermas'ı iki sözcükle tanımlamamız gerekirse, onun çağdaş bir *diyalog ve uyum filozofu* olduğunu söylememiz herhalde yanlış olmayacaktır.

Habermas'ın iletişim, diyalog ve demokrasi tutkusu, kendisinin de çeşitli söyleşilerinde dile getirdiği gibi, yaşam öyküsüyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan düşünürümüzün temel kuramlarını tarihî oluşum süreçleri içinde ele almadan önce, kısaca da olsa, çocukluk yıllarında Nazizmle nasıl tanıştığını, kendisinde travma yaratan acı gerçeklerin nasıl bilincine vardığını bilmemiz gerekiyor. Aşağıdaki anlatıda temel kaynağım, filozofun da düşünce bağlamını açıklamak için söyleşilerinde sık sık dile getirdiği kişisel anıları olacaktır.

Taşralı Karanlık ve Çocukluk Travması

Habermas, 1929 yılında Düsseldorf'ta doğdu ve çocukluk yıllarını da babasının Ticaret ve Sanayi Odası başkanı olduğu Gummers-Wachsen'de geçirdi. Varlıklı bir ailede dünyaya gelmiş olması kendisini maddi sıkıntılardan kurtarmış olsa bile, ülkesini çöküntüye götüren bu yıllardan,

Habermas, daima hüzünle söz etmiştir.[8] Düşünürümüz bu dönemle ilgili anılarını, 2001 yılında yaptığı bir söyleşide şöyle özetliyor:

"İkinci Dünya Savaşı'nın çalkantılarını bir yana koyarsak, Renan dağlık bölgesinde küçük bir şehrin bana o zaman normal görünen koşulları içinde büyüdüm. Elbette ki bir çocuk ve genç insan için normal şeylerle, normal olmayan şeylerin ölçütlerini onun dar yaşantı dünyası –aile, komşuluk, okul– belirliyor. Bu gibi ilk gerçeklere insan ancak delikanlılık çağına girdikten sonra belirli bir mesafe alıyor. Amerikalılar geldiği zaman henüz on altı yaşında bile değildim. Ve 1945 yazında karşılaştığım bilgi ve fotoğraf sağanağının yarattığı tezat bu yüzden daha da şiddetli oldu. (Nazizmden) kurtuluş sırasında, Bergen-Belsen toplama kampında müttefiklerin karşısına çıkan canlı iskeletlerin resimlerini sinemalarda görmeye henüz hazır değildim. Gazetelerde öldürülen Yahudi sayısı olarak akıl almaz altı milyon rakamını okudum. Bir süre sonra da radyolardan, Nuremberg'de söz konusu olacak cürümleri öğrendim; bütün bunları inkâr eden sorumluların seslerini işittim. Daha çok içine dönük genç bir insanın yakın çevresinin sağladığı normalliğin bu durumda mutlaka çözüldüğü düşünülürse, böyle bir şoktan sonra normallik konusundaki beklentilerimin bir süre gecikmiş olması da şaşırtıcı olmayacaktır. İnsan bunları hayat boyunca kafasında evirip çeviriyor. O dönemde bize kendini kabul ettiren şey, bugün de D. J. Goldhagen'i okuyan genç insanları sarsan sorundur. Tarih biliminin bizlere getirdiği tüm aydınlatmalara rağmen, şunu

8 Habermas, 1968 öğrenci hareketlerini andığı bir söyleşisinde (Ocak 1988), 1953'te, henüz öğrenci iken, bir makale ile Heidegger'le hesaplaştığını, fakat "sadece pasif bir (Nazi) sempatizanı olarak bilinen babasıyla herhangi bir çatışmadan kaçındığını" biraz da esefle söylemiştir. Bkz. *Autonomy and Solidarity*, kol. eser, Londra-New York, Verso, 1992, s. 231.

anlamak çok zor görünüyor: Daha ilk günden komünistlere ve sosyal demokratlara yapılan zulümler, Yahudilere uygulanan ırk ayrımcılığı, en temel hakların açıkça çiğnenmesi, bütün bunlar herkesin gözü önünde cereyan ederken, nasıl oldu da çok uygar bir ülkede yaşayan insanlar bunlara katıldılar, işbirlikçi oldular ya da olanları sessizce seyrettiler. Bu yüzden, benim neslim, özellikle de entelektüeller şu veya bu şekilde bir travma yaşadı. Kendisini apolitik sayan siyasal gelenek hakkında şahsen hissettiğim güvensizlik duygusu bu dönemden başlar."[9]

Habermas'tan yaptığım bu uzun alıntı düşünürün ve o neslin travmasını güzel sergiliyor; fakat sanıyorum ki bu anlatılanlara, Habermas'ın söyleşilerinde sözünü pek etmek istemediği travma yaratıcı başka bir olguyu daha eklememiz gerekiyor. Savaşın son yıllarında Habermas, henüz on üç, on dört yaşlarında bir çocuk iken, "kendi yaş grubundaki sağlıklı, yetişkin her Alman gibi"[10] Nazi gençlik örgütlerine üye yapılmış ve herhalde bu sarsıcı olgu da onun kişiliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Habermas'ın gerçek entelektüel hayatı Frankfurt'ta, 1956 yılında Theodor W. Adorno'nun asistanı olduktan sonra başlamıştır. Genç düşünür daha önce, 1949–1954 arasında,

9 Aynı söyleşiden. D. J. Goldhagen'in 1997'de yayınladığı ve sıradan Almanların Holokost'a katkılarını anlatan eser Almanya'da büyük yankılar uyandırmıştı: D. J. Goldhagen; *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and Holocaust,* New York, A. A. Knopf, 1997. Goldhagen 1997'de yaratılan "Demokrasi ödülü"nü ilk kazanan yazar oldu. Bu vesileyle yazar hakkında övücü bir yazı yazan Habermas, ona "tek itirazının" Yahudi soykırımına karşı çıkmayanları (hukukçular, din adamları, doktorlar, liberal meslek sahipleri, askerler vb) sayarken "profesörleri unutması" olduğunu söylemiştir. J. Habermas, *De L'Usage Public des Idées, Ecrits Politiques 1990-2000,* Paris, Fayard, 2005, s. 189.

10 James Gordon Finlayson; *Habermas,* Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 13. Donald Ipperciel; *Habermas: Le Penseur Engagé ;* Les Presses de l'Université Laval, 2003, s. 8.

Göttingen ve Bonn'da felsefe okumuş ve F. Schelling hakkında bir de doktora tezi hazırlamıştı. Bu yılları anlatırken, "Akademik açıdan", diyor Habermas, "Alman taşrası ortamında, çöküş hâlinde bir neo-Kantçılık, Alman tarih okulu, fenomenoloji ve felsefi antropoloji biçimlerinde Alman felsefe dünyasında büyüdüm."[11] O sırada genç öğrenci, Fransa'da Sartre'ın moda hâline getirdiği varoluşçu felsefenin etkisiyle, Heidegger'i de incelemekte ve ondan da etkilenmektedir. Ne var ki Habermas'ın Heidegger aşkı çok uzun sürmeyecektir. Nitekim 1953 yılında bu filozofun ilk kez 1935'te yayınlanmış olan ve Nazizmi "yeni çağların insanı ile planet ölçüsündeki tekniğin buluşması" olarak öven eseri hiçbir değişikliğe uğramadan yeniden yayınlanınca Habermas bir şok geçirir ve Heidegger'le mesafesini alır.[12] Bu olguyu Frankfurt Okulu tarihçisi R. Wiggerhaus klasikleşmiş eserinde şöyle anlatıyor: "Bu olay, Heidegger sorununun, onun rektörlük nutku ile sınırlı kalmadığını ve aslında, gerçek içeriği itibariyle nasyonal sosyalizmin yüceltilmesine varan Heidegger felsefesinden başka bir şey olmadığını Habermas'a açıkça gösteriyordu."[13] Artık genç öğrenci o zamana kadar yaptığı gibi bir düşünürün felsefesiyle siyasal düşünce ve duruşlarının ayrılamayacağını anlamıştır. Filozofla entelektüel, daha

11 J. Habermas; *Autonomy and Solidarity*, s. 147. Perry Anderson ve Peter Dews ile yapılan ve ilk kez *New Left Review* dergisinde (Mayıs-Haziran, 1985) yayunlanan söyleşiden.

12 Habermas'm bu vesileyle yazdığı makalenin başlığının da gösterdiği gibi bu kopuş aslında görelidir: "Heidegger'le beraber Heidegger'e karşı düşünmek" (*Mit Heidegger gegen Heidegger Denken*), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 Temmuz 1953. Fransızca çevirisi için bkz. *Profiles Philosophiques et Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, s. 89-99.

13 Rolf Wiggerhaus; *L'Ecole de Francfort, Histoire, Développemnet, Signification*, Paris, PUF, 1993, s. 526. (Almanca ilk baskı: *Die Frankfurte Schule*, Munich, C. H. Verlag, 1986). Heidegger 1933 yılında Berlin Üniversitesi'ne rektör olunca nasyonal sosyalist ideolojiyle yüklü bir konuşma yapmıştı.

somut olarak da "üniversitede yapılan akademik çalışmalarla kamusal alanda yapılan (entelektüel) müdahaleler" arasında açık bir ayrım yapılsa da bu etkinlikler kesinlikle birbirine ters düşmemelidir.[14]

Habermas, akademik hayatında ne kadar diyalog ve iletişimin filozofu olduysa, kamusal hayatında da o ölçüde kopuşun filozofu oldu. Bu kopuş, başlangıçta, çocukluk yıllarında yaşam dünyasında farkında olmadan normalleştirdiği Nazi kültüründen kopuştu. Daha sonraları anlattığı gibi, Federal Cumhuriyet kurulduktan sonra da Alman akademik dünyasında yıllarca eski sistemle bir devamlılık olmuştu ve "Alman üniversiteleri savaştan hemen sonra hiçbir şekilde dış etkilere açılmamıştı".[15] R. Wiggerhaus'un kaydettiğine göre 1949-54 arasında Göttingen ve Bonn'da, Habermas'ın, biri hariç tüm hocaları eski nasyonal sosyalist profesörler olmuştu. Yıllar sonra, filozofumuz, layık görüldüğü Renan eyalet ödülü dolayısıyla Bonn'da yaptığı konuşmada, aynı şehirdeki öğrencilik yıllarında pek de fark edemediği "Nazi devamlılığı"nı şöyle anacaktır: "Henüz o dönemde, hocalarımızın –pek de iyi bilmediğimiz– siyasal geçmişlerinin, nasıl bir devamlılık içinde Nazi dönemini o günkü yaşantımızla buluşturduğunu kavramıyorduk. 50'li yılların başında Bonn anılarının, elli yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra zahmetli bir revizyona tabi tutulması (şimdi Hogrebe'nin yaptığı çalışmalarda olduğu gibi) Federal Cumhuriyet zihniyetler tarihine düşüyor."[16]

Nazizmi açıkça desteklemiş profesörler arasından üniversiteden uzaklaştırılmış olanların çoğu da (hatta Heidegger gibi en ünlüleri, H. Marcuse gibi Marksist filozofların da

14 J. Habermas; söyleşi, *Le Monde de L'Education,* Mart, 2001.

15 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity,* s. 147.

16 *Le Monde,* 27 Aralık 2007.

onayı ile), 1950'lerde üniversiteye dönmüşlerdi. Habermas'ın kendisi bile, gazetelerde, revizyonist fikirlerine daha sonra şiddetle karşı çıkacağı bazı tarihçilerin yayınladıkları eserleri öven yazılar yazmıştı.[17] Aslında bu devamlılık göreli bir şekilde daha uzun sürmüş ve 1980'lerde Habermas'la "revizyonist tarihçiler" arasında sert polemiklere yol açmıştır.

Sorun, daha genel planda, "ulusal kimlik krizi"nden kaynaklanıyordu ve yaşanılan Nazi felaketinden sonra "Alman kimliği"nin artık ne olduğu, nasıl ve ne şekilde savunulabileceği sorunu idi. Bu konuda en radikal duruş, Habermas'a yakın düşünürlerden olan psikanalist Mitscherlich çiftinden gelmişti.

Alexandre ve Margarete Mitscherlich'ler 1968 devrimci ayaklanmasından bir yıl önce yayınladıkları eserde ülkelerinin çağdaş konumunu şöyle betimlemişlerdi: "Nazi ideolojisi 1945'ten sonra global planda yürürlükten kalkmış olsa bile ona karşı gerçekten, derinlemesine hiçbir mesafe alınamadı. Bunun için onun eleştirisinin yapılması ve örneğin, bu sözde 'felsefe'nin bunamış unsurlarının analizi gerekirdi... Öyle görünüyor ki en başarılı olan şey tutku hâlindeki anti-komünizmimiz oldu. Bu, Alman vatandaşının resmî davranışıdır ve Nazizmden miras alınan öğeler bu noktada Batılı kapitalist ideoloji ile birleşti... Adolf Hitler zamanında, zorla ya da gönüllü olarak, saldırganlık fazlamızı propaganda etiketinin 'komünizm' olarak isimlendirdiği klişe üzerine yöneltiyorduk; bugün de (1967) durum tamamen

17 R. Wiggerhaus; age, s. 525. Ayrıca, Adorno bu yazarları "Eleştirel Teori"nin (Frankfurt Okulu'nun) başlıca düşmanı olarak görüyordu. Ne var ki Wiggerhaus, Nazizme bulaşmış öğretim üyeleri hakkında Adorno ve Horkheimer'in bile "sessiz kaldıklarım" yazmıştır. Habermas ise, (yine Wiggerhaus'un, René König'in otobiyografisine dayanarak söylediğine göre) sosyoloji dalında bu dönüşlerin "gerçek gizli motoru" olmuştu. s. 529.

aynıdır."[18] Nazi rejimine Habermas'tan çok daha radikal bir biçimde karşı olan A. Mitscherlich, o dönemde "tarihle biyografinin buluşmasını kendi vücudunda hissetmişti" ve psikanalistin kendisi de, Habermas'ın ifadesiyle, "uygar bir nüfusun büyük çoğunluğunun nasıl olup da yıllarca cürümler işleyeceği belli olan bir rejimi desteklemiş olduğunu" anlayamıyordu.[19]

Sanırım ki yukarıdaki satırlar genç Habermas'ın fikir yolculuğu hakkında bize sağlıklı bir ipucu vermiştir. Bu fikir yolculuğu, soyut ve evrensel kavram ve kuramlarla beslense bile ilhamını yakın Alman tecrübesinden, somut Alman gerçeklerinden alıyordu. Habermas'ın ilk iki eseri de "*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*"(1962) başlığını taşıyan somut tarih çalışması ile "*Teori ve Pratik*" (1963) başlığı altında kitaplaştırdığı gazete ve dergi makaleleri idi.

Habermas "akademik felsefe" ile ilk kez 1961'den sonra, Heidelberg'de temasa geldiğini yazmıştır. Düşünür, bir söyleşisinde, 1956-1959 yılları arasında Adorno'nun asistanı iken hazırladığı ilk eserlere "1920'lerin Hegelci ve Weberci Marksizmine (daha çok G. Lukacs kastediliyor, T. T.) başka araçlarla devam etmek" kaygısının egemen olduğunu söylemiş ve şunları eklemiştir: "(O dönemde) Adorno ve Horkheimer, daha sonra da Abendroth ve Mitscherlich ile temaslarıma rağmen, her şey tamamen Alman geleneği veya hiç olmazsa Almanya'da kök salmış gelenek bağlamında cereyan etti ve kendimi taşralı dar görüşlülükten ve safça idealistlikten farklı ve kesinlikle daha geniş bir ortamda ye-

18 Alexandre ve Margarete Mitscherlich; *Le Deuil Impossible;* Paris, Payot, 1972, s. 39. (Almanca orijinal baskı: *Die Unfähigkeit zu Trauern*, Münih, P. Verlag, 1967).

19 J. Habermas, *Textes et Contextes*, Paris, Cerf, 1994, s. 132. (Filozofun A. Mitscherlich'in sosyal psikoloji anlayışı hakkında 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde verdiği konferanstan alıntı).

tişiyor hissettim".[20] Habermas, "akademik felsefe"ye H-G. Gadamer'in *Gerçek ve Yöntem* kitabıyla dönecek, daha sonra da Amerikan pragmatik felsefesi ve L. Wittgenstein'ın dil felsefesi ile tanışacaktır.

Aslında Habermas'ın tüm olgunluk felsefesine ve temel kavramlarına ışık tutan sorgulamalar düşünürün çok öğretici bir toplumsal tarih çalışması olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* başlıklı eserinde mevcut görünüyor. Fakat bu eserin analizine geçmeden, düşünürün mirasçısı olarak görüldüğü Frankfurt Okulu hakkında küçük bir parantez açmamız herhalde yararlı olacaktır.

Frankfurt Okulu ve Habermas

Frankfurt Okulu 1923 yılında Almanya'da, Eğitim Bakanlığı'nın bir kararıyla kurulan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü (*Institut für Sozialforschung*) etrafında toplanan filozof ve toplum bilimcilere verilen isimdir.[21] Enstitü ilk ilhamını 1922 yazında Illmenau'da (Thuringe) toplanan ve Lukacs, Korsh, Pollock, Wittfogel gibi Marksist düşünürlerin bir araya geldiği "Marksist Çalışma Haftası"ndan almıştı. Kuruluş yönünde ilk somut adımlar da siyaset bilimi doktoru Felix J. Weil tarafından atıldı. Fakat gerçek anlamıyla *Frankfurt Okulu* ya da *Eleştirel Teori* adıyla anılan düşünce akımı, 1931 yılında Enstitü'nün başına Max Horkheimer'in geçişiyle başladı. Bu değişiklikten bir yıl sonra da kurumun

20 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 148.

21 *Frankfurt Okulu* hakkında klasikleşmiş eserler daha önce gönderme yaptığımız Wiggerhaus'un eseri ile Martin Jay'in *L'Imagination Dialectique, L'Ecole de Francfort 1923-1950* (Paris, Payot, 1977) başlıklı eseridir. (Bu eserin ilk baskısı: *The Dialectical Imagination*, Boston, Little Brown & Compagny, 1973. Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Belge Yayınları, 2006). Ayrıca özlü bir tarihçe için Paul-Laurent Assoun'un *L'Ecole de Francfort* (Paris, PUF, 1987) başlıklı kitabına bakılabilir.

yayın organının adı (*Archiv*) değiştirilmiş ve dergi *Zeitschrift für Sozialforschung* (Toplumsal Araştırmalar Dergisi) adıyla yayınlanmaya başlamıştı.

Enstitü'nün bu ikinci hayatı uzun ömürlü olmadı. Almanya'da Naziler hızla yükseliyordu ve iki yıl sonra da iktidara gelmeyi başardılar. Enstitü yöneticileri, M. Horkheimer'in başkanlığa seçilmesiyle beraber Cenevre'de bir şube açtılar ve Enstitü'nün fonlarını da Hollanda'da bir derneğe naklettiler. Aynı şekilde Paris ve Londra'da da şubeler açıldı. 1933'de Naziler Enstitü'yü yasaklayınca, Enstitü merkezi Cenevre'ye nakledilmiş, dergi de Paris'te yayınlanmaya başlamıştı.

Horkheimer ve Adorno daha savaş başlamadan Amerika'ya göçmüşler, W. Benjamin de savaş patladıktan sonra, İspanya sınırlarını aşmaya çalışırken Gestapo'ya yakalanmamak için intihar etmişti. Sonunda, 1941 yılında, Enstitü de Amerika'ya taşındı ve Columbia Üniversitesi'ne bağlandı. Zaferden sonra, 1950'de, Enstitü tekrar Almanya'ya dönecek ve M. Jay'in belirttiğine göre, *Frankfurt Okulu* ismi de bu dönüşten sonra ortaya çıkacaktır.

Frankfurt Okulu aslında neyi ifade ediyordu? Bu başlık altında türdeş ve sistematik bir düşünce yapısından söz edebilir miyiz?

Hemen söyleyelim ki çoğu farklı disiplinlerden gelen Enstitü mensupları böyle ortak bir dünya görüşünü paylaşmıyorlardı. Fakat ortak bir duyarlılıktan yoksun da değillerdi. En önemli üyelerinin, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun felsefe formasyonlu olması eleştirel planda da olsa harekete bir bütünsellik sağlıyor ve Enstitü üyeleri "toplumsal araştırmalar"ını devamlı Kant, Hegel, Marx, Lukacs gibi filozoflarla tartışarak yürütüyorlardı. P-L. Assoun'un işaret ettiği gibi, 1931'de Horkheimer'in başkan

olmasıyla "bu belirsizlik *toplumsal felsefe* adıyla *metodolojik ilke* şeklinde açıklığa kavuşturularak benimsenmiş ve böylece ortadan kaldırılmıştı".[22] Assoun, "toplumsal felsefe" kavramının XIX. yüzyıl sonlarında Alman düşüncesindeki arayışlardan kaynaklanan ve felsefe ile ampirik araştırmaları birleştirmeye çalışan bir yaklaşımdan doğduğunu söylüyor. Gerçekten de Weber, Scheler, Wiese, Sombart, Simmel gibi isimler, "moral-toplumsal-bilimler" (*Moral-Sozial-Wissenschaften*) genel çerçevesi içinde tüm disiplinleri kuşatan çalışmalar yapmışlardı. Zaten her "disiplin"in kapsamının ve yönteminin hararetle tartışıldığı bir dönemde yaşanıyordu. İlginçtir ki, Horkheimer de Enstitü'ye başkan olduğu yıl kaleme aldığı ve Frankfurt Okulu'nun "*Manifesto*"su kabul edilen makalede, "Tüm uzmanlık alanlarının geleneksel işlevlerinin sorgulandığı günümüz bilim ortamını ve bu alanların yakın gelecekte ne şekil alacağını bilmediğimiz göz önünde bulundurulursa", diyordu, "araştırma alanları konusunda kesin tanımlar yapmaya çalışmak yerinde görünmüyor."[23]

Bu konuda genel bir kanıya varmak için Frankfurt Okulu mensuplarındaki başka bir ortak eğilime daha işaret etmemiz gerekiyor: Horkheimer ve arkadaşları toplumsal felsefe ve araştırmayı sadece öğrenme ve bilme aracı olarak görmüyorlardı. Özellikle kurumsal yapılar (yani komünist partileri) dışında, "gerçek" bir Marksizme duydukları yakınlık, onları düşünceyi toplumsal değişimin bir aracı olarak görmeye, bir "praxis felsefesi"ne yöneltiyordu. Bütün bunlar Frankfurt Okulu'nun ikinci nesli, özellikle

22 P-L. Assoun, age, s. 7.

23 M. Horkheimer; *Théorie Critique*, Paris, Payot, 1978 (İlk baskı, *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968, 2 cilt). 1931 tarihli "*La Situation Actuelle de la Philosophie Sociale et les Tâches d'un Institut de Recherches Sociales*" başlıklı makaleden.

bu neslin en önde gelen temsilcisi sayılan Habermas için de geçerlidir.

Aslında, Habermas, Enstitü'nün daha önceki çalışmalarıyla hayli sonraları, Adorno'nun asistanı olduktan sonra temasa gelmiştir. Fakat bu düşünce akımının önde gelen temsilcileriyle kurduğu fikir alışverişi ve dostluklar onu Frankfurt Okulu'nun adeta başlıca sözcüsü hâline getirmişti. Aslında bu durum biraz da bazı yanlış anlamalardan kaynaklanıyordu. Habermas'ın kendisi de bu gibi yakıştırmalardan hep şikâyet etmiş ve bunların abartma olduğunu söylemiştir. 1981'de, Berlin'de yaptığı bir söyleşide "Ben kendimi hep büyütülmüş hissettim", diyordu, "nihayet 1930'larda *Eleştirel Teori*'yi yaratan, bizden önceki nesil oldu. Lukacs, beni genç Marx'la tanıştırdı; Adorno üzerimde tam anlamıyla elektrikleyici bir rol oynadı. Bana, insanın Marx'a yaklaşırken kendisini tarihsel yöntemle sınırlamasının şart olmadığını Adorno öğretti... 1950'lerde benim için önemli olan, tarihselleşmiş bir Marx ya da kapitalist gelişmenin kuramı değildi; daha ziyade Marx'ın 1844 El-yazmaları, *Grundrisse* ve "şeyleşme" (Verdinglichung, réification) kuramcısı Marx idi. Elbette ki Lukacs ve Korsch da vardı. 1958'de Sweezy'nin yazdığı *Kapitalist Gelişmenin Kuramı*'nı okuyana kadar hiçbir (Marksist) iktisatçıyı ciddiye almadım".[24]

Bütün bu unsurlar Habermas'ı ilk nesil Frankfurt kuramcılarına yaklaştırıyordu. Fakat aralarında bir bakıma bir kopuşu ifade eden önemli farklar da vardı. Filozofumuz aynı söyleşide bu farkları da vurgulamıştır: "(O çevrede) Yahudi olmayan, Nazi Almanyası'nda büyümüş ve faşizmin

24 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 96. 1981'de Berlin'de yapılan bu söyleşi ilk kez *Asthetik und Kommunication* (1981, no. 45-46) dergisinde yayınlanmıştır.

çöküşünü başkalarından farklı olarak yaşamış ilk kişi bendim. Sadece bu nedenlerle bile, *Eleştirel Teori* ile kesintisiz bir özdeşleşme benim için mümkün değildi. Zaten 1956'da Adorno'nun asistanı olduğum zaman yeni öğrencilerin *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'nün entelektüel geçmişine ulaşmaları olanaksızdı".[25] Bu farklar, entelektüel planda, Habermas'ın çağdaş Alman felsefesine bakışında başka bir fark daha doğurmuştu. "Frankfurt'a geldiğim zaman", diyor Habermas, "Adorno ve Horkheimer'in benim Bonn'da incelediğim çağdaş felsefeye hiç de önem vermediklerini görmem benim için çarpıcı oldu. Adorno'nun Heidegger'i yoğun bir biçimde incelediği izlenimini hiçbir zaman edinemedim. Yoksa ondan sadece izole cümleler mi okumuştu, bugün bile bilmiyorum."[26]

Habermas, "o sırada standart bir okuma değildi" dediği Lukacs'ın eserini bu koşullarda, çok genç yaşlarda okumaya başladı ve kendisini *Eleştirel Teori*'yle buluşturan dönüm noktasıyla da aynı koşullarda karşılaştı. Dönüşümü K. Löwith'in genç Hegel hakkındaki "son derece aydınlatıcı" yorumu sağlamıştı. "Hölderlin de dâhil", diyor Habermas, "Kant'la Hegel arasında cereyan eden her şeyi kapsadığı ölçüde hepimizi saran genç Hegel eleştirisinin nüfuz edici aydınlığı heyecan verici idi. Zaman zaman şu izlenime ka-

25 Frankfurt Okulu'nun yayın organı olan derginin tüm sayıları ancak 1979'da, Münih'te, dokuz cilt hâlinde yeniden yayınlanabildi. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Münih, Kösel Verlag, 1979, 9 cilt.

26 Horkheimer, Habermas'a karşı hep olumsuz bir tutum içinde olmuş, hatta R. Wiggerhaus'ın yazdığına göre, fikirlerini devrimci bulmadığı için (1957'de *Philosophische Rundschau*'da yayınlanmış Marksizmle ilgili bir yazısı nedeniyle) Enstitü'den uzaklaştırmak da istemişti. Age, s. 539. Habermas, Ocak 1985'de yaptığı bir söyleşide bu olaydan söz etmiş ve "Adorno, Horkheimer'in bana karşı olan önyargılarını hiçbir zaman paylaşmadı ve Horkheimeir'in baskısına rağmen beni Enstitü'de tuttu" demiştir. *Autonomy and Solidarity*, s. 218.

pıldım ki, bir öğrenci, çalışmalarına sistemli bir biçimde Kant'la başlayıp, Schelling ve sonra da Lukacs yoluyla Marx'ı da okuduktan sonra Hegel'e uzanırsa 1930'ların *Eleştirel Teori*'sinin bir bölümünü yeniden yaratabilir".[27] Biz de diyebiliriz ki, Habermas'ın olgunluk çağında söylediği bu sözler onun entelektüel yol haritası için çok öğretici ipuçları vermektedir.

Habermas, Frankfurt Okulu ile çelişkili ilişkilerini sadece söyleşilerinde, anılar şeklinde anlatmamıştır. Çeşitli vesilelerle bu okul düşünürleri ile ilgili portreler çizmiş, kuramsal analizler de yapmıştır. Habermas'a göre Horkheimer ve Adorno'nun 1944'te Birleşik Amerika'da, Santa Monica'da yaptıkları tartışmalara dayanılarak hazırlanan ve üç yıl sonra da, Amsterdam'da, *Aydınlanmanın Diyalektiği* başlığı altında yayınlanan kitap[28] kendisinin bu düşünürlerden kopuşuna da çok özlü bir biçimde ışık tutuyordu. Bu kitapta Frankfurt Okulu'nun önde gelen iki temsilcisini Aydınlanma düşüncesinden uzaklaştıran ve onları Nietzsche ile yakınlık içine sokan postmodern eğilimler açıkça ortaya çıkıyordu. Bu evrim, Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma geleneği doğrultusunda bekledikleri bir sosyalist devrimin gerçekleşmemesinin yarattığı düş kırıklığı ile yakından ilgiliydi. Habermas bu dönüşümü şöyle özetlemiştir: "*Eleştirel Teori*, Horkheimer'in etrafında oluşan çevrede, ilk aşamada, Batı'da devrimin gerçekleşme-

27 Aynı kaynak, s. 96-97.

28 Adorno ve Horkheimer; *Dialektik der Aufklärung;* Amsterdam, Querido, 1947. (Fransızca çevirisi: *La Dialectique de la Raison,* Paris, Gallimard, 1974). Habermas bu kitapçığın ilk baskısının yirmi yılda dahi tükenmediğini söyleyerek Federal Almanya düşünce tarihinde bu kadar etki yapmış bir eserle eserin gördüğü ilginin azlığı arasındaki tezata işaret ediyor. Bkz. Habermas; *Le Discours Philosophique de la Modernité* (*Horkheimer et Adorno* başlıklı yazı); Paris, Gallimard, 1988, s. 129.

mesini, Rusya'da Stalinci gelişimi ve Almanya'da faşizmin zaferinden doğan düş kırıklıklarını açıklamak için ortaya çıkmıştı; Marksizmin amaçlarından kopmadan Marksist teşhislerin başarısızlığını açıklamak zorundaydı. Bu ortam, İkinci Dünya Savaşı'nın en karanlık yıllarının, aklın son kıvılcımlarının gerçeklerden kaçtığı ve geride umutsuz bir şekilde çöken bir uygarlığın kalıntılarından başka bir şey bırakmadığı şeklinde oluşmuş bir kanıyı güçlendirebildiğini anlamayı mümkün kılıyordu"[29]

Gerçekten de aklın kıvılcımları gerçeklerden kaçmış ve sosyalizm yerine barbarlığın kapılarını aralamıştı. "Kant'ın düşüncesinin temelinde olan dünyayı adalet ve özgürlüğe göre düzenleme vizyonu", diyordu Horkheimer, "ulusların seferberliğine dönüştü. Öyle görünüyor ki, Fransa'daki büyük devrimi izleyen ayaklanma ile milliyetçiliğin yükseliş hâlinde olduğu bir sırada, hümanist içeriğin özü kayboldu. İnsanlık adına ifade edilen inancın çürümesiyle ortaya çıkan en büyük manzara devlete tapınma şeklini aldı... İktidarı almadan önce, Lenin ve yol arkadaşlarının çoğunun arzuladıkları şey adil ve özgür bir toplumdu. Oysa gerçekte totaliter bir bürokrasiye yol açıyorlardı ve bu bürokrasinin hâkimiyeti altında Çarlık rejiminde olduğundan daha fazla özgürlük olmadı."[30] Habermas, bu karanlık ve umutsuz tabloyu mantıki sonucuna ulaştırarak, "Horkheimer, aklın mimarisinin yeniden yapılanması konusunda bu tecrübelerden 'araçsal akıl' kavramında ifadesini bulan sonuçlar çıkardı" diyor.

Araçsal akıl kavramıyla ne kastediliyordu?

Kant'a temel teşkil ettiğini düşündükleri bu kavramla Adorno ve Horkheimer Kant'ın "pratik akıl" kavramını

29 J. Habermas; aynı kaynak, s. 140.

30 Habermas, naklediyor; *Textes et Contextes*, s. 76.

bir yana bırakıyor, daha çok Nietzsche'ye yakın bir anlayış ortaya koyuyorlardı. Nietzsche, Kant'ın "doğru" peşindeki teorik aklıyla "iyi"yi hedefleyen pratik aklını alay konusu yapmış, aklı "güç istenci"nin kölesi statüsüne indirgeyen bir felsefe geliştirmişti. Alman filozofunun baş düşmanları "doğru" tutkusu içindeki Sokrates ile "adalet" tutkusu sembolü İsa idiler. Güç istencinin aracı "akıl", tahrik edici öğesi de "güzellik" idi. Yorumlara ve yorumların yorumuna götüren tarihi açıklamalar anlamsızdı; esas olan estetik ve yaratıcı sanatkârın "yeni değerler yaratılmasıyla beslenen" "bakış açısı" idi.[31]

Habermas, Aydınlanma düşüncesinden kopan Horkheimer ve Adorno'nun Nietzsche'ye yaklaştıkları kanısındadır. Gerçekten de nasıl Nietzsche bilim ve etiği "çürümüş bir güç istencinin ideolojik tezahür biçimleri" olarak görmüş idiyse, *Aklın Diyalektiği* de yine bilim ve etiği "araçsal akıl"ın ürünleri olarak görüyordu. Horkheimer ve Adorno, ileri kapitalist ülkelerde üretim güçleri üretim ilişkilerini çözerek devrimci bir durum yaratamadığı için "kuramlarını sosyolojik bakış açısıyla gözden geçirme çabasından vazgeçmişler" ve Habermas'a göre, "bizzat kuşkuculuktan kuşkulanmalarına yol açacak nedenleri inceleyeceklerine, aklın frensiz bir eleştirisine kendilerini kaptırmışlardı." Böylece, Horkheimer ve Adorno kültürel moderniteye Nietzsche ile aynı pencereden ve kendilerini "iletişimsel rasyonalitenin biçim ve izlerine duyarsız kılan dar bir optikten" bakmaya başlamışlardı.[32]

Horkheimer ve Adorno aracılığıyla sözü Habermas'ın temel kavramına, "iletişimsel akıl"a getirmiş bulunuyoruz.

---

31 Habermas, *Le Discours Philosophique..*, s. 149.

32 Aynı eser; s. 155.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin varmış oldukları nokta ve postmodern perspektif elbette ki Habermas'ın hareket noktası değildi. Gerçi o da çalışmalarına "araçsal akıl"ın eleştirisiyle başladı; fakat bu çalışmalarını başlangıçta tarihî ve toplumsal çözümlemelerden kopmadan, aksine onlara dayanarak yürüttü. Habermas'ın ilk eseri olan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, düşünürün daha sonraki çalışmalarına da damgasını vuran temel bir eserdir. O hâlde biz de Habermas'ın fikir yolculuğunu izlemeye bu eserle başlayabiliriz.

SOSYAL TARİHÇİ HABERMAS: KAMUSAL ALANIN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ

Habermas aslında ilk çalışmasını kolektif bir alan araştırmasının parçası olarak, Alman öğrencilerin siyasal davranışları konusunda yapmıştı. Kendisi, 1961'de yayınlanan bu ampirik araştırmadan[1] daha sonraları biraz da küçümseyici bir tonda söz etmiştir. Bu çalışma, o sıralarda moda olan ve ilhamını –Paris'te Bourdieu'nün de konferanslarını izlediği– Amerikalı sosyolog P. Lazarzfeld'den alan *davranışcı* ve *bireyci* yaklaşımıyla zaten ağır eleştirilerin hedefi olmuştu. Bu bakımdan Habermas'ın ilk önemli çalışmasının, Marburg Üniversitesi'ne doçentlik tezi olarak sunduğu ve kendisini üne kavuşturan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* başlıklı eseri olduğunu söyleyebiliriz.[2]

1 J. Habermas, L. von Friedeburg, C. Oehler, F. Weltz; *Student und Politik*, Neuwied, 1961. Bununla beraber bu ankete yazdığı teorik önsözde, R. Wiggershaus'a göre, daha sonra yayınladığı *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde yer alan tezler "taslak hâlinde" mevcut idiler. Age, 541.

2 J. Habermas, *L'Espace Publique;* Paris, Payot, 1993. Orijinal baskı: *Strukturwandel der Öffentlichkeit;* Hermann Luchterhand Verlag, 1962. Eserin Türkçe çevirisi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü;* çevirenler, Tanıl Bora, Mithat Sancar; İstanbul, İletişim Yayınları, 2007. İzleyen sayfalarda esere (Fransızca çeviriye) yapılacak göndermeler metnin içinde sayfa numarası olarak verilecektir.

Habermas, ilk baskısından otuz yıl kadar sonra, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün on yedinci baskısına yazdığı uzun bir önsözde, eserini gerek kendi düşüncesindeki evrim gerekse bu arada kendisine yöneltilen eleştiriler ve literatüre yapılan katkılar ışığında yeniden değerlendirmiş, fakat artık ortak bir referans, bir ders kitabı hâline gelen esas metinde hiçbir değişiklik yapmamıştır. Bu bakımdan izleyen satırlarda, ağır ve yer yer anlaşılması güç bir dille kaleme alınmış olan eserdeki ana temaları özetlerken biz de orijinal baskıya dayanacağız ve yeri geldikçe de yazarın özeleştiri niteliği taşıyan daha sonraki değerlendirmesine değineceğiz.

Her şeyden önce şunu söyleyelim: Habermas'ın eserine verdiği isim adeta onun temel tezlerini özetler niteliktedir. Gerçekten de filozofumuz, eserinde, bir yandan "kamusallık" veya "kamusal alan" kavramını semantik, analitik ve toplumsal yaklaşımlarla sorgular ve açıklığa kavuşturmaya çalışırken, öte yandan da Batı Avrupa'da, tarihî evrim içinde saptadığı "kamusal alan"ın (Öffentlichkeit) belli bir zaman diliminde nasıl yapısal bir dönüşüme uğradığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Şimdi biz de Habermas'ın optiğinde ve bu ön bilgiler ışığında, kamusal alanın doğuşunu ve evrim çizgisini anlamaya çalışalım.

*
* *

Kamusallık ve kamusal alan kavramları, tarihin derinliklerinden gelen semantik kılıflarının da etkisiyle, günümüzde farklı ve çelişik anlamlar içeriyorlar. Bir yandan ortak ve herkese açık alanları işaret ederken, öte yandan da devlete ait, kamu ajanı olmayanlara kapalı mekânları ifade ediyorlar; yani birbirine zıt anlamlarda kullanılıyorlar. Bunların

dışında belli etkinlik alanlarının izleyicileri de seyirci, okuyucu ya da dinleyici toplulukları (*das Publikum*) olarak o alanın "kamu"sunu oluşturuyorlar.

Aslında "kamusal" ve "özel" ayrımının kökeni Antik Çağ'a, gelişmelerinin zirvesindeki Yunan sitelerine uzanmaktadır. Bu sitelerde özgür vatandaşlar yaşamlarını *kamusal* ve *özel* olmak üzere iki ayrı alanda sürdürüyorlardı. Pazarda (Agora'da), Site sorunlarının tartışılmasında, mahkemelerde, savaşlarda ve savaş oyunlarında bir kamusal alan (Polis) içinde birlikte olurken, evlerinde de (Oïkos) özel hayatlarını yaşıyorlardı. Vatandaşların 'Polis'teki yerini, onların ekonomik etkinliğinin ve yaşam zorunluluklarının gizlendiği ev sahibi (Oïkodespotès) statüleri belirliyordu. Kölelerin çalışması, kadınların yapacağı işler, doğumlar, ölümler, hep ev reisinin otoritesi altında düzenleniyor, fakat Oïkos'taki yaşam tarzı ve araçları mahremiyet ve utangaçlık konusu yapılarak dışarıya kapalı tutuluyordu. Buna karşılık özgür vatandaşlar, Polis'te, eşit koşullarda bir rekabet içinde, ün ve şöhret yapmaya çalışıyorlardı (s. 16).

Ortaçağ Avrupa'sında antik çağdaki kamusal-özel, *imperium-dominium* ayrımı ortadan kalktı. Gerçi Batı Avrupa'ya da bu gelenek, Ortaçağ'da, Roma hukuku kanalıyla, *Res Publica* (herkese açık şeyler) kavramıyla ulaşmıştı; fakat "bu kategoriler gerçekte hukuk işlemlerinde ancak modern devlet ile onun karşısında sivil toplumun ortaya çıkmasıyla fiilî uygulama olanağı" bulacaklardır (s. 16). Elbette ki bu dönemde de senyörlerin evleri tüm hâkimiyet ilişkilerinin merkezini teşkil ediyordu; fakat feodal senyörün iktidarı antik *oïkodespotès* ya da *pater familias*'ınki gibi kendisine ayrılmış bir alanda (kamusal alanda) statü sağlayan bir iktidar temeli değildi. Ortada az veya çok ayrıcalıklara sahip, hiyerarşik yapıda ayrı iktidarlar vardı; fakat bunlar bireylere

bir "kamusal alan"da birey olarak farklılaşma statüsü oluşturmuyorlardı. Kısaca, Antik çağdaki kamusal ve özel alanlar, Ortaçağda her ikisinin de aynı türdeş iktidar yapısından kaynaklanmaları nedeniyle, birbirinden ayrılmaz bir bütün (feodal malikâne) oluşturuyorlardı ve Antik çağdaki ikilik feodal çağda ortadan kalkmıştı. Habermas'ın tespitine göre, Alman diline Latince kökenli *Privatus* (özel) kavramı ancak XVI. yüzyıl ortalarında girdi (s. 22).

Kamusal-özel ayrımının oluşmadığı Ortaçağ'da iktidarlar "temsil" ilkesine dayanıyordu. Senyörün statüsü ne kamusal, ne de özel bir statüydü; "nötr" idi ve sadece temsilî nitelikteydi. Fakat bu temsil, modern çağdaki gibi başka bir şeyi (örneğin halkı veya bir yetkiyi) temsil etme şeklinde olmayıp, bizzat iktidarın somut biçimde kendi kendisini temsil etmesi idi. Bu bakımdan, böyle bir temsil olgusunu da iktidarın *halk için temsili* değil, *halk önünde temsili* olarak adlandırmak daha doğruydu (s. 20).

Temsil, iktidarın taşıyıcısı tarafından temsili (sergilenmesi) olunca elbette ki bunda vücut ve vücuda bağlı somut veya simgesel özellikler (arma, imza, giyim-kuşam, saç şekli, davranış biçimleri, konuşma stili vb) büyük bir önem kazanıyordu. Bu koşullarda, saray hayatına geçildikten sonra bile krallar, özel daire ya da odalara kapanarak gizli bir yaşam sürdüremiyorlardı. Aksine, onların yatmaları, kalkmaları, yemek yemeleri dahi *kamusal* (kamuya açık) nitelikteydi ve hiyerarşik bir düzen içinde, merasimle "sergileniyor", yani seyrediliyordu. Yine de saray hayatı yeni bir süreci başlattı.[3]

3 Saray hayatındaki bu temsil sistemi Norbert Elias'ın "Saray Toplumu" başlıklı eserinde daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Elias'ın aslında 1933 yılında tamamladığı bu çalışma ancak 1969'da, yani Habermas'ın eserinden yedi yıl sonra yayınlanmıştı. Bkz. *La Société de Cours;* Paris, Flammarion, 1985.

İlk saf şekillerini XV. yüzyılda Fransa'da (Burgonya'da) kazanan saray hayatı, Kuzey İtalya'nın kültürlü soyluları sayesinde önce Floransa'da, daha sonra da Paris ve Londra'da yeni bir canlılığa kavuşmuştu. Doğuş hâlindeki burjuvazinin kültürü olan hümanizm XV. yüzyılda saray hayatını tamamen değiştirdi ve bu dönemde, sınıf çıkarları dışında yeni bir "saray adamı" tipini temsil eden bir grup insan (İtalya'da *cortegiano,* İngiltere'de *gentleman,* Fransa'da *honnête homme*) saray çevresinde yeni bir sosyete oluşturdu.[4] Kamusal alan olarak yapılanmış olan temsil sistemi, böylece, kral saraylarında merkezileşti ve taşralı bağımsız soylular da giderek geleneksel temsil niteliğini kaybettiler (s. 21).

Kendi kendini (ve iktidarını) temsil sistemi, zirvesine (ve de dönüm noktasına) XVII. yüzyılda Fransa'da, Versailles Sarayı'nda, kamusal alanda taht gibi yükselen yatağıyla kendisini saray erkânının bakışlarına sunan XIV. Louis zamanında ulaştı. Fakat mutlak monarşilerin (Habermas'ın ayrıntısına girmediği) kuruluş süreci, temsilî iktidarları dönüştüren bir süreci de başlatmıştı. Artık kamusal alan olarak saray giderek herkese açık niteliğini kaybediyor, turnuva, tiyatro, dans gibi oyun ve etkinlikler saraya bitişik mekânlarda, parklarda gerçekleştirilmeye başlanıyordu. Ne var ki, paradoksal bir biçimde, bir yandan temsil sisteminin

4 Habermas'ın bu analizinde dayandığı Gadamer, dönemin entelektüel ortamını göz önünde bulundurarak, hümanizmin soy ve unvan kriterleri dışında, "ince zevk" ve "aklıselim" kategorileri aracılığıyla bir "iyi toplum" yarattığını söylüyor ve böylece, Habermas'a göre, "Saray Hümanizmi"nin "kamuoyu"nun doğuşunda oynadığı rolü ortaya koyuyor. Age, s. 262, dipnotu 17. (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1960, 32). Burada işaret edelim ki, Habermas, Gadamer'i izleyerek "sınıf çıkarları dışında" derken sadece aristokrasi ve burjuvazi bütünleşmesini göz önünde bulunduruyor. Feodal toplumun asıl sınıf çelişkisini oluşturan serfleri dikkate almıyor. Bunun nedeni, düşünürün, esere verdiği alt başlığın ifade ettiği gibi, çalışmasında sadece "burjuva toplumunun kurucu boyutu olarak kamusallığın arkeolojisi"ni incelemiş olmasıdır.

alanı daralırken öte yandan da temsil edilen iktidar, barok bayramlar ve merasimlerle çok daha yüce ve haşmetli gösterilmeye çalışılıyordu. Artık mutlak monarşiler döneminde temsil edilen ve yüceltilen, devletle özdeşleştirilen monarkın iktidarıydı. Saray aristokrasisi kendi aslî iktidarını (feodal dayanağını) temsil etmekten çıkmış, krallığın temsiline yardımcı bir unsur hâline dönüşmüştü. Böylece, XV. yüzyılda başlayıp XVIII. yüzyılın sonuna kadar devam eden bir süreç içinde, "devlet"i oluşturan bürokrasi ve ordunun kuruluşu ile Ortaçağ'da kaybolmuş olan kamusal-özel ayrımı da yeniden doğmaya başladı. Krallık, senyörler ve kilise, feodalitenin çöküşü ile türdeş nitelikteki temsil niteliğini kaybetmişler, kapitalist ilişkilerin gelişmesiyle kamusal alan dışında özel bir alan oluşmaya başlamıştı. Habermas, betimlemesinde, Goethe'nin Wilhelm Meister karakteriyle bu ayrımın XIX. yüzyıl eşiğine kadar uzanan bir örneğini vermiştir (s. 25). Gerçekten de bir burjuva olan Wilhelm Meister, Goethe'nin anlatısında, kendi sınıfının *olmaya* değil, *sahip olmaya* dayanan temsil anlayışına isyan etmiş ve soyluların *olmak ve görünmeye* dayanan temsil anlayışına öykünmüştü. Bu tercihinin aracı olarak da tiyatroyu seçmişti. Wilhelm, Hamlet'i canlandırarak başlangıçta başarıya ulaştı ise de, bu, aslında kendisinin arzu ettiği bir başarı değildi. Çünkü bu arada iktidar ve temsil olgusu anlam değiştirmiş olduğu için tiyatrodaki başarı, kültürlü burjuvazinin yarattığı "kamuoyu"nun beklentilerinin ürünü olmaya başlamıştı. Bu bağlamda sorulan soru da, artık, "Kimsin? Soyun, sopun ne?" olmaktan çıkmış, "Neye sahipsin? Hangi bilgiye, hangi yeteneğe, hangi servete?" şeklini almıştı. Alkışlanan, Wilhelm'in soylulara özenen "görüntü"sü, değil, yeteneği ve burjuva kültürüydü. İşte, genellikle "sivil toplum" denilen, fakat Habermas'ın daha dar bir çerçevede "burjuva kamu alanı" olarak isimlendirdiği alan buydu. Aynı süreç içinde, dinde reform sayesin-

de bireylerin dini otoriteyle ilişkileri de özelleşmiş ve tarihte ilk kez dinde özerk bir alan oluşmuştu. Böylece ruhani otoritenin temsil yeri olan kilise de, giderek, "temsilden başka hiçbir şeyi temsil edemez" hâle gelmişti (s. 20).

Mutlakiyetçi devletin ortaya çıkması krallık yapısında ikileşme yaratmış ve "ordu, bürokrasi ve kısmen de adalet aygıtının örgütlenmesiyle, saray ile devlet arasında bir kutuplaşma" oluşmuştu. Artık eskiden tek başına devleti temsil eden saray da ikili bir yapıya dönüşmüş ve krallık kamu bütçesinden ayrılan özel bütçesiyle bir *özel alan* hâlini almıştı. Aynı süreçte mesleki loncalar da gelişiyor ve devlet karşısında oluşan "sivil toplum"un bir parçasını teşkil ediyorlardı (s. 23). Ortaçağ'ın türdeş ve temsile dayanan kamusal alan tekeli böylece ortadan kalkıyor, giderek devletle özdeşleşen kamusal alan karşısında bir de özel alan (sivil toplum) ortaya çıkıyordu.

Burjuva Kamusal Alanının Doğuşu

Habermas, burjuva kamusal alanının doğuşunu kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi bağlamında çözümlemiştir. Aslında düşünürün kapitalizmin gelişmesiyle ilgili açıklamalarında bir özgünlük bulunduğunu söyleyemeyiz. Daha düşünce hayatının başlangıcında Marx'la karşılaşmış, ondan etkilenmiş bir düşünürün, pazar ekonomisinin doğuşunu anlatırken *Kapital*'e, özellikle de *Kapital*'deki "ilkel birikim"i betimleyen çözümlemelere en ufak bir gönderme yapmamış olması hayli dikkat çekicidir.[5] Fakat unutmayalım ki Habermas'ın bu çalışması her şeyden önce bir üstya-

5 Habermas'ın kapitalist gelişme konusunda alıntı yaptığı nadir Marksist düşünürlerden biri İngiliz iktisat tarihçisi M. Dobb'dur. Düşünürümüz ona da kendi sorunsalı bağlamında gönderme yapıyor. Age. s. 29. (M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Londra, 1954).

pı çalışmasıdır ve kapitalist gelişim, düşünürümüzü ancak burjuva kamusal alanının oluşması ve evrimi ölçüsünde ilgilendirmektedir. Habermas'ın bu konudaki temel tespitleri de, devlet müdahalesi ile merkantil kapitalizm doğarken basının ve kamuoyunun da pazar ilişkilerinin bir parçası olarak ortaya çıktığını gösteren betimlemelerinde yatmaktadır. Şimdi Habermas'ın burjuva kamusal alanının doğuşuyla ilgili çözümlemelerini ana hatlarıyla sunmaya devam edelim.

Kapitalizm, ilk aşamada, büyük ticaret merkezlerinin, fuarların ve parasal sermayenin yarattığı banka tekniklerinin oluşmasıyla palazlandı. Borsayla neredeyse çağdaş olan posta teşkilatı ve basın organları bu süreç içinde birbiriyle bağlantılar kurdular. Başlangıçta muhabirlik ve haberleşme etkinlikleri büyük ticaret merkezlerinin işlevleri arasındaydı ve haberleri ilgili alanda profesyonelleşmiş tüccarlar kaleme alıyordu. Bir çeşit "*el-yazması gazete*" teşkil eden haberler, bunlardan yararlanabileceklere mal gibi satılıyordu. Bu durum XVII. yüzyıl ortalarına kadar sürdü ve bu süre içinde merkantil ekonomi, monarkın kişisel olarak temsil ettiği devlet dışında, bürokrasi ve ordunun ulusal çerçevede kurumsallaşması ile yeni bir kamusal güç yarattı. J. Schumpeter'in dediği gibi, "insanın tüm kişiliğini, amaçları insanı aşan bir sistem içine sıkı sıkıya hapseden eski yapılar çöktü ve özel ekonomi, kamusal alanın karşısında, gözle görülür, elle tutulur bir özel alanın doğacağı tarzda her ailenin yaşamının yöneldiği bir hedef hâline geldi"[6]. Ticari kapitalizmden sanayi kapitalizmine geçilirken, basın da, önce haftalık sonra günlük yayın organlarıyla modern şekline kavuşuyordu. Pazar ekonomisinin eski ev (Oïkos) ekonomisinin yerini aldığı bu dönemde, örneğin Alman üniversitelerinde

6 Habermas, age, 30. (J. Schumpeter, *Die Krise der Steuerstaates*, Leipzig, 1918, s. 16).

"kameral bilimler" adı altında okutulan disiplinler gibi, ekonomi politiğin ilk şekli de ortaya çıkmıştı.[7] Siyasal ile sosyalin birbirinden ayrılmaya başladığı bu süreç içinde, basın da "gelişimi ön-kapitalist değişimler kompleksi tarafından tahrik edilen özel bir patlayıcı güç" olarak kendisini kabul ettiriyordu (s. 31).

Tüccarların el-yazması şeklinde kaleme aldığı ilk gazeteler, garip bir biçimde, "siyasal gazeteler" adını alıyor, fakat aslında her türlü bilgiyi içeriyordu. Tüm dünyayla ilgili bilgiler, savaş haberleri, parlamento görüşmeleri, çeşitli ürünleri tanıtan yazılar, vergi uygulamaları, kıymetli maden ticareti vb. hakkında ayrıntılı bilgiler gazete sayfalarını dolduran başlıca haberler arasındaydı. Ne var ki, yayın hayatına geçildikten sonra, bu bilgiler ancak süzgeçten geçirildikten, yani sansür edildikten sonra yayınlanacak gazetelere aktarılmaya başladılar. Çünkü tüm haberlerin herkesin bilgisine arz edilmesi özel şirket ve muhabirlerin çıkarına uygun düşmüyordu. Kısaca, "siyasal gazeteler *tüccarlar için* değil, *tüccarlar tarafından* çıkarılıyorlardı" (s. 31). Ve "yayınlanan gazetelerin büyük çoğunluğunun el-yazması gazeteleri çıkaran haber alma ajansları tarafından çıkarılmış olmaları bir rastlantı değildi" (s. 32).

7 XVIII. yüzyılda Alman üniversitelerinde okutulan *kameral bilimler*, adlarını *Camera* denilen kralın hazine odasından alıyordu. İktisat ve maliye disiplinleri ile tarım teknikleri öğretimine dayanan bu ilimler geleneksel ekonomiden ayrılmış ve idare bilimlerinin bir parçası şeklini almıştı. Habermas, "bunlar, sivil toplumu iktidar organlarına bağlayan sıkı bir bağdı" diyor. Age, 31. Marx, *Kapital*'in ikinci Almanca baskısına yazdığı önsözde "kameral bilimler"den küçümseyici tonda söz etmiştir. Marx'a göre, Almanya'da kapitalizm gelişmediği için klasik iktisat, Almanya'da "kendisine ait olmayan bir realitenin teorik ifadesi" olarak, yabancı bir ilim şeklinde öğretilmiş ve bu yüzden Alman profesörlerin kendileri de öğrenci kalmışlardı. Bu durum ise Alman akademisyenleri tarihi-edebî derin tetkikler ya da "kameral bilimler denilen bilgi salatası" yoluyla "iktidar duygularını gizlemeye" yöneltmişti. K. Marx; *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, 1983, Kitap I, cilt I, s. 10.

Başlangıçta ticaret evleri tarafından hazırlanan gazetelerin özerkliği uzun sürmedi. Kuruluş hâlindeki mutlakiyetçi devletler bunları çok geçmeden kontrolleri altına aldılar. Gazeteler zaten başlangıçtan itibaren kralların seyahatleri, bürokraside önemli tayinler, saray merasimleri, bayramlar vb. hakkında okuyucularını bilgilendiriyordu. Ayrıca gazetelerde ilan edilen hükümet kararları, tüzükler, yönetmelikler hitap ettikleri topluluk itibariyle kendilerine yeni ve gerçek bir okuyucu kitlesi (*"kamu", das Publikum, le public*) yaratmaktaydı. Fransa'da *Resmî Gazete,* Kardinal Richelieu'nün koruması altında, daha 1631'de yayınlanmaya başlamış, bunu Londra'da 1665'ten itibaren çıkmaya başlayan *Gazette de Londres* izlemişti. Basının devlet tarafından kontrolünün en etkili aracı resmî ilânlar olmuştu. Bu kontrol aracılığıyla okuyuculara ticaret hayatı, çeşitli mallar, uygun fiyatlar gibi yararlı bilgiler de veriliyordu. Prusya hükümetinin 1727 tarihli bir kararnamesi bu gibi bilgileri zorunlu kılıyordu (s. 33).

Habermas, mutlakiyetçi devletle birlikte –ve geniş ölçüde onun düzenleyici önlemleri sonucu– ortaya çıkan burjuvaziyi, Marx gibi, ilkel birikim (doğrudan üreticiyle üretim araçlarının ayrılması), artı-ürünün yaratılması ve el değiştirmesi süreci içinde betimlememiştir. Düşünür yükselen burjuvaziyi, zihin yapılarını da kapsayacak biçimde, üç ayaklı bir yapı şeklinde ele almıştır. Bunlardan ilk ikisini esnaf loncalarının çözülmesiyle ortaya çıkan "gerçek burjuvazi" ve Hamburg gibi kralın otoritesi dışında kalmış şehirlerde gelişen ticaret, finans ve sanayi "kapitalist"leri oluşturuyordu. Habermas'ın "yeni burjuvalar" dediği bu Hamburg modeli gazete ve dergilerin asıl okuyucu kitlesini ("kamu"sunu) teşkil ediyordu. XV. yüzyıl İtalyan büyük tüccarlarının aksine, aristokratik kültürü özümlemeyi ba-

şaramayan bu yeni burjuvazi, "yeni doğan sivil toplum alanında işgal ettiği yer itibariyle, saraylar ve şehirlerarasında, ülkelere göre değişen bir gerginlik yaratıyor(du)" (s. 34). Bu gerginlik şu şekilde somutlaşıyordu: Kapitalizm egemen üretim biçimi hâline gelirken, "kamu düzeni"nin sağlanması sadece devletin görevi olmaktan çıkıyor ve farklı bir biçimde yayınevlerinin, imalatçıların, fabrikatörlerin de çıkarı hâline geliyordu. Böylece, bu kategoriler, devletin merkantil düzenlemelerini kendilerinin de katkıda bulunmaları gereken olgular olarak görmeye başladılar ve merkantil siyasetle yeni burjuvazinin çatışmalı işbirliği içinde ortaya çıkan ulusal pazar, aile ekonomisini ve yerel pazarları kendi bünyesinde eritti.

Burjuvazinin üçüncü dalını ise, Habermas'ın bazen "görev burjuvazisi" dediği, merkantil siyaseti uygulayan ve krallık bürokrasisinin üst kademelerini işgal eden memurlar, özellikle de hukukçular oluşturuyordu. Bu memur ve hukukçular, Latin geleneğinin egemen olduğu kıta Avrupa'sında, "Roma Hukuku tekniklerini ekonomide alışveriş mekanizmalarının rasyonelleşmesi" (s. 33) doğrultusunda kullandılar. Habermas avukat, doktor vb. gibi yeni ortaya çıkmış profesyonel meslek mensuplarını da "kültürlü burjuvazi" adını verdiği bu kategori içinde düşünüyor.

Habermas'ın aslında birkaç yüzyılı kapsayan (ve yer yer kavramsal netlikten yoksun) analizlerinden şu sonucun çıktığını söyleyebiliriz: Kapitalist üretim biçiminin egemenliğine yol açan toplumsal dönüşüm, birçok sosyal gücün (kral, saray adamları, senyörler, esnaf loncaları, tüccarlar, bankacılar, hukukçular) ortak ve çelişik etkileşimlerinin ürünü olarak ortaya çıktı. Merkantilizm aşamasında saray bürokrasisi mutlakiyetçi devleti yaratırken burjuvaziyi de güçlendirmiş, buna karşılık "kültürlü burjuvazi" de

yeni bir kamusal alan (Öffentlichkeit) yaratarak modern devletin kuruluşuna katkıda bulunmuştur. Ortaya çıkan ve *devlet* ile '*burjuva kamusal alanı*'ndan oluşan ikili yapı içinde, burjuvazi, bir yandan kendine özgü alanı (sivil toplumu) pekleştirirken, öte yandan da ulusal nitelik kazanmış sosyoekonomik düzeni (kamu düzenini) genel ilgi ve çıkar konusu yapmıştır. Burjuva kamusal alanı, devletle pazar ekonomisini birleştiren bir 'devamlı kontrat' fikrini sürekli aklın süzgecinden geçiren bir okuyucu, dinleyici ya da seyirci topluluğunu (kamu, das Publikum, le public)[8] var sayıyor ve toplumsal ilişkileri değiştirmenin başlıca aracı olarak da basına gönderme yapıyordu. Bu yüzden devlet (asker-sivil bürokrasi) basını kontrol altında tutmaya çalışırken, kültürlü burjuvazi de aynı basını bir iletişim, özgürlük ve eleştiri alanı, kısaca "iktidarın meşruiyetini sağlamaya zorlandığı bir forum" olarak kabul ediyordu (s. 36). Modern anlamlarında *kamusallık* (Öffentlichkeit, publicité, kamunun bilgisine ve tartışmasına açık alan) ve *kamuoyu* (öffentliche Meinung, public opinion, opinion publique) kavramları da, XVIII. yüzyıl ortalarında, bu sürecin sonucu olarak ortaya çıkıyorlar.[9]

8 Habermas'ın çözümlemesinde merkezi bir yer tutan "das Publikum" kavramının Türkçe'de tek sözcüklü bir karşılığı bulunmuyor ve sözcüğü "kamu" olarak çevirmek yanlış anlamalara yol açabilir. Bu bakımdan "das Publikum" sözcüğünü, yerine göre, okuyucu, dinleyici veya seyirci kitlesi olarak anlamamız gerekiyor.

9 Osmanlı Devleti'nde "kamuoyu" anlamına gelen "efkâr-ı umumiye" kavramı, görebildiğim kadarıyla, Şinasi'nin 1862'de yayınlanmaya başlayan *Tasviri Efkâr* adlı gazetesiyle Osmanlıca'ya girmiştir. T. X. Bianchi'nin 1843'de yayınlanan Fransızca-Türkçe sözlüğünde "opinion publique" terimi karşılığı olarak *itikad-ı amme, itikad-ı nas, halkın itikadı* gibi sözcükler kullanılmaktadır. A. C. Barbier de Meynard'ın 1881 tarihli sözlüğünde ise aynı kavram *efkârı umumiye, efkârı halk* sözcükleriyle karşılanıyor.

Burjuva Kamusal Alanı, Çekirdek Aile ve Öznellik

Habermas'ın burjuva kamusal alanı ile ilgili analizleri düşünürün eserleri içinde kendine özgü bir yer işgal etmektedir. Titiz bir toplumsal tarih çalışması olarak karşımıza çıkan bu eser, filozof ve sosyolog olarak tanıdığımız Habermas'ın zengin ürünü içinde bir istisna oluşturuyor. Bu nedenle, açıklamalarımın bu aşamasında ufak bir parantez açmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum.

Tüm eseri itibariyle Habermas, diyaloğun, iletişimin ve bir tartışmada "en iyi kanıt"ın galebesini sağlayacak "ideal söyleşme durumu"nun filozofudur. Kuramsal eserlerine egemen olan "iletişimsel akıl", "ara-öznellik" (intersubjectivité), "yaşam dünyası" (Lebenswelt) gibi kavramlar da düşünürün "radikal demokrasi" idealinin bir sonucudur. Bu kavramları ilerleyen sayfalarda ele alacağız. Fakat bu noktada Habermas'ın toplumsal tarih çözümlemeleri ile felsefi kavramları arasında bir (epistemolojik) bağlantı olup olmadığını da sorgulamamız aydınlatıcı olabilir. Öyle sanıyorum ki bu soruya verilecek yanıt, dayanaklarını, Habermas'ın "burjuva kamusal alanı"nın toplumsal yapı ve kurumlarını betimlediği sayfalarda buluyor.

Habermas'a göre burjuva kamusal alanı ile siyasal iktidar arasında aracı (medium) olan şey, Batı Avrupa'da, "tarihte özgün ve benzersiz" bir şekilde ortaya çıkmış olan "akıl yürütmenin kamusal kullanımı" olgusuydu (s. 38). Bu kullanım önce "salon"larda ve kahvelerde, siyaset dışı bir tarzda belirmişti.

XVIII. yüzyıl "salon"ları sarayın kamusal temsil niteliğinin daraldığı, kral ailesinin içine kapanarak sarayı adeta özel mesken hâline getirdiği bir süreç içinde doğdu. Aynı

sürecin şehirlerdeki diğer ürünü ise "kahvehane"ler olmuştu. Fransız Devrimi öncesinde altın çağını yaşayan[10] bu kurumlar, önceleri edebî nitelikte sohbetlerin merkezi idiler. Aydınlanma yüzyılında verilen önemli eserlerin hemen hepsinin tezleri, bir konuşma veya konferans çerçevesinde, salon ya da akademilerde dile getirildi. Sanat eserleri hakkındaki söyleşiler, çok geçmeden siyasi ve iktisadi nitelikli görüş alışverişlerine de yol açtı ve böylece edebî sohbet ve konferanslara siyasal tartışmalar da eklendi. Bu kurumsal yapıların temel özelliği eşitlikti. Aristokratik kökenli salonların yanı sıra kahvelerde de burjuva zekâsı ile soylu inceliği, yan yana ve eşit koşullarda, "insan olarak" yer almaya başladılar. Sosyal eşitlik fikri önce devlet, yani siyasal temsil alanı dışında doğmuştu.

Habermas, burjuva kamusal alanının oluşumunu "rasyonel iletişim"in (s. 46) sosyolojik temeli olarak görüyor. Özgür tartışma ve hüküm verme böyle bir sosyal ortamda mümkün oluyordu ve bu özgür alanda ulaşılan "gerçekler"in siyasal egemenliğe (monarşiye) "tehdit" oluşturması yüzünden de burjuva kamusal alanının baskılara karşı kendini koruması gerekiyordu. Gizlilik ilkesine dayanan Mason kuruluşları bu korunma işleminde önemli bir rol oynamışlardır. Habermas'ın bize hatırlattığı gibi, Alman aydınlanması düşünürlerinden Lessing, "bizzat burjuva toplumu da Masonluğun bir ürünü değil midir?" diye sormamış mıydı? Ne var ki, siyasal iktidar üzerinde burjuva kamusal alanının kontrolü genişledikçe Mason hareketi de kendi başarısının kurbanı hâline geliyor ve dışın-

10 Habermas, İngiltere ve Fransa örnekleri bağlamında, salonların Rejans (1715-1723) ve Devrim, kahvelerin ise 1680-1730 arasında altın çağlarını yaşadıklarını ifade ediyor. XVIII. yüzyıl başlarında sadece Londra'da "üç binden fazla" kahve açılmıştı. Age, s. 43.

da kalmak istediği "kamusal açıklık" alanının giderek bir parçası şekline dönüşüyordu (s. 46).

Özel kişilerin özgürce tartıştığı salon ve kahvelerde bazı "ortak kurumsal kriterler" de oluşmuştu. Bunlardan ilki, bu ortamlarda toplumsal (sınıfsal) koşulların tamamen unutulması ve insanların her türlü hiyerarşinin dışında, "basit kişiler" (die Privatleute) olarak, salt kişisel değerleri ile kendilerini göstermeleri idi. Bu alanlarda iktisadi bağımlılık da hissedilmiyordu; öyle ki, devlet kanunları gibi, adeta "piyasa kanunları da askıya alınmıştı"(s. 47).

İkinci ortak kriter, burjuva kamusal alanında geleneksel devlet ve kilise dogmatizminin ortadan kalkmış olması idi. Bu olgu "laikleşme" anlamına geliyordu. Eski dönemde kutsal bir zarf içinde, *ex cathedra* ilan edilen resmî gerçekler artık inandırıcı olmaktan çıkıyor ve bunların yerini gitgide daha fazla bilgi, veri ve tartışmaya dayanan gerçekler alıyordu. Bu süreç sanat eleştirisini tekelinde tutan devlet-kilise otoritelerinin tekelini de kırıyor ve bu alanda seküler bir gelişmeye yol açıyordu. Sanat eserlerini ve felsefi yazını giderek pazara yönelik, herkesin ulaşabileceği mallar hâline getiren kapitalist gelişme bu sürecin başlıca mimarı olmuştu. Böylece *sanat* ve *kültür,* ilk defa olarak XVIII. yüzyılda, toplumsal ilişkilerin kendi kendilerini yeniden üretme süreci dışında, modern anlamda ayrı bir alan olarak ortaya çıkıyorlardı.[11]

Saray aristokrasisinin sergileyici temsilinin dar çemberini kıran burjuva kültürü, herkesin kendi fikrini ve zevkini serbestçe oluşturabileceği özerk bir alan yaratmış-

11 Habermas, betimlediği süreci "kanıtlayan" toplum bilimci olarak, R. Williams'a gönderme yapıyor. Age, s. 47. (R. Williams, *Culture and Society, 1780-1950;* New York, 1960). P. Bourdieu'deki özerk kültürel "alan" kavramını da aynı planda düşünebiliriz.

tı. Bu alan, edebiyatın dışında tiyatro, müzik ve resim sanatlarını da kendi izleyicileri ("kamu"ları) olan, iktisadi determinizm dışında, "sanat için sanat" alanları hâline getirdi. Eskiden tamamen koruyucu soyluların ('mesen'lerin) kontrolünde olan tiyatro, loca ve balkon koltukları dışında, burjuvaların (hatta bir ölçüde de plebin) doldurduğu "parter"ler sayesinde nitelik değiştirdi, burjuvalaştı. Goethe'nin kahramanı Wilhelm Meister'i yanıltan yeni temsil anlayışı bu koşullarda ortaya çıkmıştı. Konserler de, aynı koşullarda, mesen ve lonca kontrolünden sıyrılarak parayla izlenen etkinlik hâline geldiler. O zamana kadar kilise ve aristokratik dernekler dışında müzik dinleyemeyen burjuvalar ise, yine aynı süreç içinde, meta statüsü kazanmış konserlerin dinleyicileri oldular. Nihayet resim de devamlılık kazanan sergilerle (örneğin Fransa'da 1737'den itibaren olduğu gibi) halka açılmış ve Diderot'nun ünlü eleştirileri sayesinde sanat eleştirisi "sanatların hakemliği" statüsü kazanmıştı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, Aydınlanma yürüyüşü içinde, eleştirmenler, "kanıtların (argümanların) dışında hiçbir otorite tanımayan sanat hakemi" olarak yeni burjuva temsilinin sözcüleri olarak yer alıyorlardı (s. 52).

Tiyatroları, müzeleri ve konser salonlarını dolduran burjuvazi ("büyük kamu", diyor Habermas), özgün bir toplumsal taban üzerinde kendisine yeni bir *öznellik* (subjectivité) ve *içtenlik* (intimité) alanı yaratmıştı. Yeni burjuvazinin etimolojik anlamda vatanı (*patriarkhès*–aile reisi) hâline gelen bu toplumsal taban "çekirdek aile"lerden oluşuyordu (s. 54). En içten duyguların açıklandığı gizli günceler, yazarın aslında kendi kendisiyle hesaplaştığı, iç döktüğü mektuplar bu dönemde yazın hayatına damgasını vurmaya başlamıştı. Ve böyle bir ortamda gelişen yazın

zevki en "başarılı" örneğini de, İngiltere'de, "yüzyılın en çok satan romanı" olan *Pamela* adlı romanda (1740) buldu. S. Richardson'un kaleme aldığı, mektuplardan oluşan bu pırıltısız roman, aslında bu başarıyı mektuplaşma sanatının örneği olarak kazanmıştı. "Karakterleri biyografi biçiminde psikolojik betimleme" şeklinde ortaya çıkan "burjuva romanı" bu yüzyıla özgü bir yazın türü olarak bu koşullarda kendini kabul ettirdi (s. 59). Daha sonra Rousseau'nun *Yeni Héloise*'i, Goethe'nin *Werter*'i bu türün çok daha ünlü örnekleri olacaklardır.

İçtenlik alanı ve sığınağı olan çekirdek aile, kendine özgü bir mimari yapı yaratmayı da ihmal etmemişti. Bu mimarinin ilk örneklerini daha XVII. yüzyılda burjuvalaşmaya başlayan İngiliz taşra aristokrasisinin (*the gentry*) yaptırdığı evlerde görüyoruz. Salon ve oturma odalarının küçüldüğü, hatta bazen ortadan kalktığı, buna karşılık tüm aile fertlerinin başlarını sokabilecekleri küçük ve kişisel odaların yer aldığı bu "yeni ev" tipi, XVIII. yüzyılda tüm Avrupa'da standart hâline geldi.[12] Burjuva evlerinde bireylerin odaları öznelliğin, iç gözlemin ve iktisadi-siyasi özerkleşmenin sağladığı "psikolojik özgürleşme"nin mekânı oldular. Kuşkusuz aile alanı iktisadi yaşamın bağlarından kopmuş değildi. Fakat akıl ve verimlilik esasına dayanan kararlar burada serinkanlı biçimde, özerklik duygusu içinde alınıyordu. Özgür irade, şefkat bağları ve kültür,

12 "Osmanlı modernleşmesi" denilen süreç bu açıdan incelenmemiştir. Osmanlı modernleşmesini temsil eden yönetici zümrenin haremlik-selamlık ayrımına dayanan saray, köşk ve konaklarında böyle bir "içtenlik ortamı"nın barınamayacağı açıktır. R. Eşref Ünaydın'ın bir eserinde işaret ettiği gibi bu mekânlarda kültür düzeyi de çok düşüktü. Ünaydın, "(Namık) Kemal zuhur ettiği zaman memlekette büyük bir cehalet vardı. Elli altmış kişilik paşa konaklarında ancak bir, nihayet iki, haydi haydi üç kişiden fazla okuryazar çıkmazdı" diye yazmaktadır. (s. 176). Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, Dersaadet, 1334-1918, s. 35.

aile ocağında bütünleşerek bir "insanlık" (*"Humanität"*) duygusu yaratmıştı. Ve böyle özgül bir "insanlık" duygusu da tüm burjuvaziye yayılarak ayakları yerde, "öbür dünyaya bel bağlamayan" bir duygu, iktisadî baskı ve zorunluluklardan sıyrılma duygusu yaratıyordu.

Habermas, "pazar alanını özel alan, özel alanın çekirdeği olan aileyi de içtenlik alanı olarak isimlendiriyoruz" diyor (s. 65). Bu içtenlik (ve öznellik) alanı, bireylerin "insan" ve "mülk sahibi" şeklindeki ikili kimliğini "insanlık" ideolojisi ile birleştiriyor ve eşitliyordu. Aslında gerçek durum elbette ki farklı ve eşitlikten uzaktı. Aile reisi patriyarkal otoritesiyle aile fertlerini birleştiriyor ve kamusal siyaset alanında diğer aile üyelerinin, özellikle de kadınların sahip olmadıkları bir müdahale hakkını elinde bulunduruyordu. Fakat burjuvazinin yarattığı bu *içtenlik* ve *öznellik* alanı yine de feodal çağda benzeri olmayan yeni bir durumdu.

Çekirdek aile temeli üzerinde kurulu modern burjuva kamusal alanı, eski Yunan'da özgür vatandaşlara özgü kamusal alandan çok farklıydı. Eski Yunan'da ev sahipliği (Oïkodespotès) şeklindeki özel statü "vatandaşlık" statüsünün temelini teşkil etse bile, bu konum modern burjuvanınkine benzer özgürlük duygusu verebilecek bir *içtenlik* ve *öznellik* alanına ("dar aile" olgusuna) dayanmıyordu. Ayrıca Antik Yunanlı vatandaş, sitesinin yönetimine karşı hemen hiçbir zaman eleştirel duruş almıyor, ancak dış düşmana yöneltildiği varsayılan savaş oyunlarında böyle bir tavır alabiliyordu. Oysa modern kamusal alanda, burjuva, esas olarak içtenlik (dar aile) alanında geliştirdiği fikirlere ve "en iyi kanıtın gücü"ne (s. 64) dayanarak bir kamuoyu yaratma ve bu yolla pazar ekonomisini (sivil toplumu) monarkın siyasal kontrolünden kurtarma kavgası veriyordu. Burjuvazinin bu kavgayı yürütürken oluşturduğu en büyük silah, akla daya-

nan genel ve evrensel normlar, kurallar ve kanunlar olmuştur. Böylece, başlangıçta sanat ve edebiyat eleştirisi şeklinde kendisini gösteren burjuva kamusal alanı ya da sivil toplum bu süreç içinde siyasallaşıyor ve monarşinin iktidarını daraltmaya başlıyordu.

Bu siyasallaşma aslında edebî işlevin terki anlamına gelmiyordu; siyasallaşma, daha çok "kültür" kaygısının "mülkiyet" kaygısının önüne çıkması şeklinde gerçekleşiyordu. Habermas bu kavganın düşünce tarihindeki kavramsal evrimini Machiavel'den Locke'a, oradan da Montesquieu ve Fizyokratlara kadar uzanan bir gelenek içinde sergiliyor. Bu süreç içinde monarşiye gücünü veren ve Machiavel'in de ısrarla altını çizdiği gizli ve keyfi "hikmet-i devlet" ("Raison d'Etat") uygulaması, monarşi karşıtlarının (Monarchomachès) çabalarıyla, giderek açıklığa kavuşuyor, akıl ve uzlaşmaya dayanan evrensel bir kanun anlayışına yol açıyordu. Habermas, "kanun ile kamuoyunda ortaya çıkan akıl arasındaki ilişkiyi en açık biçimde Fizyokratlar ortaya koydular" diyor (s. 63).

Habermas, burjuva kamusal alanının oluşumu ve siyasallaşması konusunda, yukarıda özetlemeye çalıştığım açıklamalarından sonra kamusal alanın siyasal işlevlerini daha somut bir şekilde, farklı ulusal bağlamlar içinde betimlemiştir. Düşünürün bu alandaki açıklamalarına geçmeden, bölüm başında sorduğum soruya yeniden dönmek ve Habermas'ın çözümlemelerinin daha sonra geliştirdiği felsefi kavramlar açısından ne gibi ipuçları oluşturduğunu sorgulamak istiyorum.

Daha önce de işaret ettiğim gibi, kariyerini büyük ölçüde tamamlamış bir düşünür olarak Habermas, "en iyi kanıt"ın üstünlüğünü sağlayacak "ideal konuşma ve tartışma koşullarının" ve "iletişimci akıl"ın filozofudur. Oysa salt bir

toplumsal tarih araştırması görüntüsü veren *Kamusal Alan* başlıklı eseri açıkça gösteriyor ki, filozofumuz daha düşünce hayatının başlangıcında bazı anahtar kavramlarını oluşturmuştur; dahası, somut tarih çalışmasına da bir ölçüde bu felsefi-toplumsal kavramlar yön vermiştir. Gerçi Habermas'ın sözlüğünde, o aşamada, henüz "iletişimsel hareket" (kommunikativen Handels), "yaşam dünyası" (Lebenswelt), "araöznellik" (intersubjektivität) gibi kavramlara rastlamıyoruz. Fakat "öznellik ve içtenlik alanı", "rasyonel iletişim", "en iyi kanıt" gibi kavramsal ifadeler, daha ilk eserinde mevcuttur ve düşünürün yol haritasını bizlere gösteriyor. Gerçekten de temel formasyonu itibariyle filozof olan Habermas, *Kamusal Alan*'da, adeta hipotetik felsefi kavramlarını ampirik alanda sorgular ve onlara toplumsal dayanaklar arar izlenimi vermektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi, Habermas, felsefeyi zaten toplum bilimleriyle işbirliği yapan, önkabulleri ampirik çalışmalarla desteklenen bir zihinsel etkinlik olarak görmektedir.

Düşünürümüz, bu ilk safhada, Aydınlanmanın, öznelliğin ve akılcı iletişimin sosyal dayanağı olarak hane halkını ifade eden "dar (çekirdek) aile"yi işaret ediyor. Oysa hemen aynı tarihlerde, Fransa'da, Marksizme farklı bir yorum getiren Althusser'in aile kurumunu "devletin ideolojik aygıtları" içinde ele alan ve eleştiren duruşu anımsanırsa, konunun ilginç bir tartışma konusu olması beklenebilirdi. Bilindiği gibi böyle bir tartışma olmamıştır. İlerde bu tartışmanın neden olmadığına ve neden bu düşünürlerin birbirlerini yok saydıklarına kısaca değineceğim. Şimdi, yeniden Habermas'a dönelim ve düşünürün *kamusal alanın siyasal işlevleri* konusundaki açıklamalarını özetlemeye çalışalım.

Kamusal Alanın Siyasal İşlevleri: İngiltere ve Kıta Avrupası

Habermas, aklın kamusal alanda siyasal kullanımını ve kamuoyunun doğuşunu, kapitalist üretim biçiminin gelişimi içinde, İngiltere, Fransa ve Almanya örnekleri çerçevesinde inceliyor. Kapitalizmin öncelikle İngiltere'de gelişmiş olması İngiliz modelinin evrimci bir yol izlemesini mümkün kılmıştır.

Habermas'a göre İngiltere'de kamusal alan, siyasal niteliğe XVII. yüzyıl sonlarında kavuştu. Bazı toplumsal güçler kralın kararlarını etkilemek ve isteklerini kabul ettirmek için, aklı kullanarak kamusal alanı oluşturan insanlar kategorisine ("das Publikum"a) dayandılar. Kapitalizmin gelişmesinin ürünü olan bu güçleri, esas olarak, ticaret ve finans burjuvazisine giderek üstünlük sağlayan sanayi burjuvazisi temsil ediyordu. Habermas, bu sürecin anlamlı üç aşaması olarak 1694-1695 yıllarında gerçekleşen üç olguyu, 1) (Ulusal) İngiltere Bankası'nın kuruluşunu, 2) basında ön sansürün kalkışını ve 3) modern parlamentonun vücut bulmasında önemli bir adım olarak başbakanlık makamının kuruluşunu dikkatlerimize sunuyor (s. 68).

XVII. yüzyıl sonlarında İngiltere, "din savaşı ile anayasal rejimin aynı anda gerçekleştiği tek ülke" olmuş ve bu durum da "*Haklar Bildirgesi, Habeas Corpus* gibi bazı anayasal ilkeler sayesinde ülkede devrimi yararsız hâle getirmişti" (s. 68). Muhalefet ve özgür basın bu yüzden İngiltere'de erkenden ve hızla gelişti. Yazar ve siyaset adamı Bolingbroke'un geliştirdiği, kralın etkisiyle yozlaşan sarayın karşısına eleştirel akla dayanan "ülke partisini" ("country-party"yi) ve basını koyan *muhalefet kuramı* da aslında bu gelişmeyi yansıtıyordu. Hiciv edebiyatının üç önemli dergisi (Swift'in

Gulliver'i, Pope'un *Dunciade*'i ve Gay'in *Masallar*'ı), yine Bolingbroke'un etkisiyle, bu sıralarda yayın hayatına başladılar ve kamu alanını edebiyattan siyasete dönüştürmede önemli aracılar oldular.[13] Bizzat Bolingbroke'un ilk sayısını çıkardığı *Craftsman* dergisi ise, muhalefet dergiciliğine genel bir platform hazırladı ve başka birçok yayın organına örnek oldu.

İngiltere'de devletle basın arasındaki kavga tüm XVIII. yüzyıl boyunca sürdü ve 1768 ile 1772 arasında *Public Advertiser*'da yayınlanan seri makaleler, siyasi başyazıları başlatan içerikleriyle "modern basını" müjdeleyen örnekler olarak kabul edildiler. Habermas'ın işaret ettiği gibi, basın bu koşullarda "dördüncü güç" olarak görülmeye başladı ve kamuoyu kavramının öncü formülleri (*the sense of people, the common voice, the public spirit*) aynı ortamda, aynı evrim içinde ortaya çıktı (s. 70). Kamusal alanın diğer kurumsal yapıları da, başta *The Times* (1785) gibi büyük gazeteler olmak üzere, basın organlarını aynı tarihlerde izlediler.

Siyasal partilerin örgütlenmesi bu kurumsal gelişmenin en önemli öğesi oldu. Parlamentoların dışında ("*Outdoors*") kurulan siyasal partiler için örgütlenme zeminini, parlamentoya sunulan dilekçeler, herkese açık toplantılar ve siyasal dernekler teşkil etmişti. 1792'de, yani Fransız İhtilali'nden üç yıl sonra, Whig Partisi şefi Charles Fox'un Millet Meclisi'nde sarf ettiği şu sözler, "dar anlamında kamuoyu"nun ilk ifadesi sayıldılar: "Kamuoyuna danış-

13 J. Swift, Gulliver'i 1726'da yazmıştı. Osmanlı Devleti'nde Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* başlıklı tiyatro eserinin Gedik Paşa Tiyatrosu'nda bir siyasal gösteri hâline gelerek edebiyat kamu alanını siyasileştirmesi ve yazarının sürgüne gönderilmesi 1873 yılına rastlar. Bu dönüşümün yerel ve uluslararası konteksti için *Osmanlı Çalışmaları*, (Ankara, İmge Kitabevi, 1998, s. 305-317) başlıklı kitabımızda *Namık Kemal'in Magosa Sürgünü ve Uluslararası Politika* başlıklı makalemize bakılabilir.

mak kuşkusuz doğru ve akıllıca bir iştir. Eğer kamuoyu benim düşünceme uymazsa, kendi uygun gördükleri şeyi yapmalarını mümkün kılacak aracı bulmaları ve uygun kişiyi seçmeleri için görevimden çekilmeyi kralıma, ülkeme ve namusuma karşı ödev bilirim... Bir şey çok açıktır: Kamuya, bir fikir geliştirmesinin aracını vermeliyim" (s. 75). Modern kamuoyunun oluşmasını sağlayan bu gelişmenin son halkasını da, oy hakkını yirmi dört milyonluk nüfusta sadece bir milyon kişiye sağlamış olsa bile, 1832'de kabul edilen seçim kanunu teşkil edecektir. İki sene sonra ise ilk kez bir parti seçim programını yayınlıyor ve fiilî durumu değiştirmeye yönelik bir fikir savaşı aracılığıyla ülkede kamuoyu oluşuyordu.

*
* *

İngiltere'deki gelişme ana hatlarıyla böyle olmuştu. Buna karşılık kıta Avrupa'sında durum neydi?

Her şeyden önce, Habermas, Fransa ve Almanya örnekleri çerçevesinde incelediği kıta Avrupa'sında, burjuva kamusal alanının İngiltere'ye göre çok daha ağır bir tempoda siyasallaştığına dikkatlerimizi çekiyor. Bu siyasallaşmanın kurumsal öğeleri de (basın, parlamento, siyasal partiler, seçim sistemi vb.) bu ülkelerde İngiltere'den ancak yüz yıl kadar sonra özgür bir biçimde ortaya çıktılar. Bunun nedeni Fransa ve Almanya'da kapitalist gelişmenin İngiltere'den farklı bir seyir izlemesi ve mutlakiyetçi rejimlerin bu ülkelerde özgür bir kamuoyunun ortaya çıkmasını önleyebilmeleri idi. Fransa'da resmî haftalık dergi olan *Mercure de France*'ın dahi *1760'larda* ancak 1600 aboneye sahip olması bu farklılığı net bir biçimde sergiliyordu.

Kıta Avrupa'sında sınıf ilişkileri, daha somut olarak da burjuvazi ile aristokrasi arasındaki ilişkiler İngiltere'dekinden farklı bir biçimde gelişmişlerdi. Örneğin Fransa'da tüccarlar, toptancılar, sanayiciler, bankacılar, borsacılardan (vb) oluşan bir burjuvazi, "daha Rejans döneminde (1715-1723) ülkenin zenginliğini elinde toplamıştı"; fakat bu burjuvazi, İngiltere'deki gibi *"türdeş bir üst sınıf kurmak için"* aristokrasi ve saray mensupları ile bağlantı kuramadığı için hiçbir siyasal güce de kavuşamamıştı (s. 77). Bu ifade ve "türdeş üst-sınıf" kavramı Habermas'ın analizini daha başlangıçta Marksist sınıf kuramından ayıran önemli bir fark olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habermas, Fransız mutlakiyetçiliğini çözümlerken "kral ve memurları" dışında kalan herkesi *sivil toplum* olarak niteliyor ve "bu toplumsal formasyonu, tüm XVIII. yüzyıl boyunca, sınıf kuramı açısından analiz etmenin güçlüğüne" işaret ediyor (s. 78). Toplumu devlet ve sivil toplum olarak ikiye ayıran kapitalist gelişme, belli bir aşamada sivil toplum içinde de siyaseti ön plana çıkaran ve giderek kamuoyu ve "anayasal burjuva devleti" ilkelerini oluşturan bir *kamu alanı* yaratıyor. *Geniş bir sivil toplum (pazar ekonomisi) tabanı üstünde yükselen, iktisadi determinizm dışında, özerk ve sınıflar arası işbirliğine (esas olarak aristokrasi-burjuvazi işbirliğine) dayanan bir kamu alanı:* işte Habermas'ın çözümlemesinin özgünlüğü burada yatmaktadır. "Normatif bir statü" kazanan bu kamu alanı burjuva toplumunun ihtiyaçlarına yanıt veren devlet içinde aracı organ oluyor ve "ilk planda", "kültürel olarak belirleyici" bir rol oynuyor (s. 82, 84). Doğal hukuka özgü "status naturalis" anlayışı bağlamında genel, soyut ve eşit bir "insan" kavramı bu şekilde ortaya çıkıyor. Merkantil siyaset, devlet müdahalesi dışında bir normlar ve kurallar demeti oluşturarak bu gelişmenin aracı

oluyor ve Fransa'da devrim yasaları bu soyut ve eşit insanın "evrensel" haklarını yasalaştırıyor. Aynı gelişme içinde geleneğin taşıdığı Roma Hukuku kalıntıları da lonca ve zümre örgütlerinin ("Land" ve "etat"ların) sultasından kurtularak saf bir burjuva hukukuna dönüşüyor. Böylece, "statüden, akite" ("from status to contract" metinde İngilizce, T. T.) geçiş süreci, sanayi sermayesinin yükselişine her türlü engeli ortadan kaldıracak şekilde, yüz yıl süren bir evrim içinde gerçekleşiyor ve burjuva düzeninin temelini oluşturuyor (s. 87). Klasik örneğini "Napolyon Kodu"nda (1804) bulan burjuva sivil hukuku bu şekilde ortaya çıkıyor ve artık *mülk sahibinin* iradesi miras hukukunun, *şirket sahibinin* iradesi ise çalışanların statüsünün belirleyicisi konumuna giriyor. Emekçinin meta hâline gelen emek gücünün fiyatı bile devlet ya da başlangıçta İngiltere'de olduğu gibi sulh yargıcı tarafından değil, piyasada, "özgür akit" çerçevesinde tayin edilmeye başlanıyor (s. 87).

Siyasallaşmış bir kamusal alanı oluşturan kategoriler, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, her ülkenin somut gerçeklerine göre değişiyor. Habermas, Fransa'da, Fizyokratların ve Necker'in mutlakiyet rejiminde açtığı gediklerden sonra, Robespierre'in ifadesiyle "Devrim'in önsözü"nü yazan "Ansiklopedist"lerin bu konuda oynadıkları belirleyici role dikkati çekmiştir (s.79). Toplumsal sınıfların Fransa'dakinden de keskin çizgilerle birbirinden ayrıldığı Almanya'da ise, aynı işlevi, XVIII. yüzyılın sonlarında sayıları hızla artan "okuma dernekleri" yerine getirdiler. Burjuvaların kendi aralarındaki özel toplantılardan doğan ve hiçbir ticari amaç gütmeyen bu gibi dernek üyeleri gazete ve dergileri okumakla yetinmeyip aralarında tartışmalar da yaparak kamusal alanın siyasallaşmasını sağladılar. Ve Almanya'da "kamuoyu" kavramı da (öffentliche Meinung), 1790'larda, basını devamlı kontrol al-

tında tutmak isteyen Alman prenslerinin direnişine rağmen, bu derneklerde oluşan ortak düşünceleri ifade eden bir kavram olarak ortaya çıktı.

Burjuva kamusal alanının, kamuoyunun ve anayasal devletin doğuşları, tüm ulusal çeşitlemeler içinde temel bir çelişkiye dayanıyordu. Bu çelişki, her şeyi eskiden olduğu gibi kontrolü altında tutmak ve bunun için de kamusallığı (açık tartışmayı) önlemek isteyen *siyasal otorite* (bürokrasi ve ordu) ile her türlü müdahaleci otorite olgusunu yok etmek isteyen *burjuva kamusal alanı* arasındaydı. "Aklı kullanarak" siyasallaşmış olan kamusal alan "insan", "mülk sahibi" ve "vatandaş" kavramlarını ortak bir kategoride birleştirmiş ve bunu da kendi norm ve kurallarına sahip, kendi kendini düzenleyebilen bir "doğal düzen" (liberal ekonomi) tabanına oturtmuştu. Kamusal alanı yaratan burjuvazinin perspektifinde, parlamentolar kamuoyunun egemen olduğu platformlar, kanunlar da kamuoyunda kristalize olmuş ilkeler hâline dönüşmüştü. Habermas'ın üç kategori hâlinde sıraladığı "temel haklar" da bu somut durumun ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Bunlardan ilk grubu oluşturan temel haklar, düşünce ve basın-yayın özgürlüğü gibi kamusal alanı ilgilendiren haklardan oluşuyor; ikinci grup haklar, kişi ve içtenlik alanının (ev ve ailenin) dokunulmazlığını sağlıyor; nihayet üçüncü kategori haklar da mülkiyet ilişkilerini düzenliyordu (s. 93).

Habermas'ın çizdiği genel tablo elbette ki gerçek toplumsal durumu bütünüyle yansıtmıyordu. Kendisinin de işaret ettiği gibi, o dönemde halkın büyük çoğunluğunu teşkil eden yoksul köylü kitleleri bu tabloda yer almamıştı. Burjuva kamusal alanına şiddetle karşı olan büyük toprak sahipleri XIX. yüzyıl başlarında güçlerini hala koruyorlardı. Ricardo, 1815 gibi nispeten ileri bir tarihte bile, "toprak sahiplerinin çıkarlarının diğer tüm sınıfların çıkarla-

rına ters düştüğünü" kanıtlamıştı (s. 98). Bunlar gerçekten de İngiltere'de uzun süre sanayi burjuvazisinin isteklerini önlediler ve örneğin, buğday ticaretinin özgürleşmesini 1846'ya kadar, yani seçim reformundan sonra daha on dört yıl geciktirmeyi başardılar. Habermas'ın "yeni burjuvalar" olarak da isimlendirdiği karma bir grup, ancak bu tarihten sonra parlamentoyu, serbest tartışmayla *irade* ("voluntas") alanından akıl ("ratio") alanına çevirerek soyut ve genel insan haklarını gerçekleştirdi.

Bütün bu anlatılanlar çerçevesinde şu soruyu sorabiliriz: Betimlenen kamusal alanın sınıfsal temeli belli olduğuna göre, soyut ve genel bir "insan" kavramına atfedilen hak ve özgürlükler somut gerçekleri yansıtmayan, "ideolojik" bir anlam taşımıyorlar mı? Habermas, bu soruya düşünce yapısının yönünü ortaya koyan nüanslı bir yanıt vermiştir: "Eğer, ideolojiler mutlaka sahip olunan toplumsal bilincin tamamen yanlış tarafını oluşturmakla yetinmiyorlarsa", diyor Habermas, "eğer, ideolojilerde, sırf meşrulaştırma amacıyla dahi olsa siyasal ve sosyal gerçeği, ütopyacı bir atılım içinde kendini aşmaya yönelten bir somut gerçek anı mevcutsa, işte ancak böyle bir dönemden itibaren ideolojilerden söz edebiliriz" (s. 98).

Bu uzun ve biraz da gizemli cümlenin anlamı nedir?

Bizce şudur: Habermas, Ricardo'ya da gönderme yaparak, tarihin belli bir aşamasında, sanayileşen Batılı ülkelerde tüm toplum sınıflarının çıkarlarının toprak çıkarlarına ("Landed interests") karşı birleştiğini ve bu koşullarda soyut ve genel bir insan kavramının hak ve özgürlüklerin dayanağı olarak bir *ütopya*, ya da *ideal* oluşturduğunu ileri sürüyor. Bu bağlamda ideolojiler de, başlangıçta, somut bir durumu aşmaya çalışan idealist düşünce yapıları olarak ortaya çıkıyorlar. Başka bir açıdan, düşünürümüz, Aydınlanmacı

ve ilerlemeci bir perspektifte, sanayi burjuvazisinin ilerici misyonunu vurguluyor. Bu görüş Habermas'ı, daha sonraları, özgürlük ve öznelliği felsefi planda temellendirme arayışlarına götürecektir. Fakat burada hemen belirtmeliyiz ki, sanayi burjuvazisinin tarihteki ilerici misyonuyla ilgili gözlem ilk kez Habermas'ın ileri sürdüğü bir tez olmaktan uzaktır. Çok daha önce Marx ve Engels de bu tarihî olgunun altını çizmişlerdi. Bu düşünürlerin *Manifesto*'da (1848) burjuvazinin tarihteki devrimci misyonuna yönelttikleri övgüler bugün de "küreselleşme" ideologlarının sık sık başvurdukları düşüncelerdir. Ne var ki toplumsal analizlerini emeğin meta hâline dönüşerek artı-değer üretmesi ve bu artı-değerin burjuva kesimleri arasında paylaşılması temeli üzerine oturtan Marx ve Engels, aynı eserde kapitalist sömürüyü de tüm çıplaklığı ve "vahşeti" içinde betimlemişlerdi. Konusu üstyapı kurumları ve "kamusal alan" olan Habermas'ın bu konularda ayrıntılı çözümlemelere girmemesi elbette ki anlaşılır bir husustur. Fakat Marksist terminolojiyi büyük bir rahatlıkla kullanan bir düşünürün, kaynakçası böylesine zengin bir kitapta Marx'a ve *Kapital*'e "ilkel sermaye birikimi" konusunda en küçük bir gönderme bile yapmamış olması kuşkusuz belli bir tercihin ürünüdür. Daha önce de değindiğim bu tercihin yazarı nasıl bir fikrî evrime ve hangi teorik tartışmalara götürdüğüne ilerde değineceğim. Burada, önce, burjuva ideolojisini "ideal" olarak niteleyen yazarın bu "ideal"in gelişme seyrini nasıl betimlediğini anlamaya çalışalım.

Habermas kamusal alanın evrimini, toplumsal tarihçilikten düşünce tarihi planına kayarak, Hobbes'tan Alman idealizmine oradan da J. S. Mill ve A. de Tocqueville gibi liberallere uzanan bir fikir zinciri içinde inceliyor. Düşünürümüz aynı konuları, bu kitabından altı yıl sonra yayınlanan felsefi

nitelikteki eserinde bir filozof olarak ve daha titiz ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu yüzden Habermas'ın ilerde ele alacağımız felsefi temellendirme arayışlarını burada bir tarafa bırakarak, tarihçi ve sosyolog Habermas'ın ikinci önemli tezine, "kamusal alanın dönüşümü" tezine geçebiliriz.

Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü

Habermas'a göre özgür bir tartışma alanı olarak ortaya çıkan kamusal alan Batı Avrupa'da XIX. yüzyıl ortalarından itibaren köklü bir dönüşüme uğradı.

Bu dönüşümün niteliği neydi?

Habermas, kapitalizmin "liberal çağı" olarak nitelediği 1775-1875 dönemini "devlet"le "toplum"un net bir biçimde ayrıştığı ve burjuva kamusal alanının ortaya çıktığı dönem olarak çözümlemişti. Oysa XIX. yüzyılın son çeyreğine girilirken, 1873'de patlak veren kapitalizm krizi ile başlayan dönemde buna tamamen ters bir gelişme oldu ve devlet ve toplum yeniden ve farklı bir biçimde birleşmeye, ya da "birbirine nüfuz etmeye" başladılar. Giderek devletin toplumsallaşması, toplumun da devletleşmesi şekline bürünen bu süreci, Habermas, "yeni-feodalleşme" olarak da niteliyor (s. 150).

Kapitalizmin 1873 krizinden sonra girdiği dönem, Marksist iktisatçıların "emperyalizm" başlığı altında inceledikleri dönemle örtüşmektedir. Oysa Habermas "emperyalizm"i oluşturan olgulara (sermayenin yoğunlaşması, tekel ve oligopollerin ortaya çıkması, finans-kapital egemenliği, dünya çapında pazar kavgası vb) işaret etmekle beraber, "emperyalizm" tartışmalarının kanonik referanslarını (Hilferding, Lenin, Rosa Luxembourg, Kautsky vb) görmezden geliyor ve bu kavrama da neredeyse hiç yer

vermiyor.[14] Aslında bu dönem, Habermas'ın optiğinde, ikili ve çelişik bir yapı oluşturuyor: Bir yandan düşünürün "yeni-merkantilizm" dediği müdahaleci süreç "sosyal devlet"i oluştururken, öte yandan da, açık ve özgür tartışmaya temel teşkil eden burjuva kamu alanı giderek ortadan kalkıyor ve bunun yerini yapay yollarla oluşturulmuş ve "yönlendirilmiş" bir kamuoyu alıyor.

Habermas bu çelişik gelişmede devlete bir çeşit "hakemlik" görevi atfediyor. Öyle ki neo-merkantilist müdahalecilik bir yandan büyük sanayinin dış pazarlarının bekçiliğini yapmak üzere askeri teknolojiyi ve yatırımları geliştirirken, öte yandan da yoksullaşan sınıfları ve onları temsil eden sendikaları tatmin yolları arıyor: Bismarck bir eliyle antisosyalist kanunlar çıkarırken, öbür eliyle de sosyal güvenlik ilkesini kurumlaştırmamış mıydı? Habermas, bir adım daha atarak, şu şaşırtıcı soruyu sormaktan da kendini alamıyor: "Bu müdahalenin özel planda hangi kolektif çıkarlara daha yararlı olduğunun ayrıntılı bir bilançosunu çıkarmak her zaman kolay değildir" (s. 153). Devletin, (burjuvazinin mi, bürokratik kadroların mı, yoksa emekçilerin mi yararına olduğu tartışmalı) bu dengeci tutumuna, Habermas, İngiliz sosyalist kuramcı ve politikacı J. Strachey'in şu satırlarında dayanak arıyor: "Kapitalist sistemin devamını sağlayan şey, tam da bu sisteme karşı olan demokratik güçlerin verdikleri kavgadır. Çünkü bu kavga bir yandan emekçilerin yaşam koşullarını dayanılır kılıyor, fakat öte yandan da üretilen mallara pazar oluşturarak, kapitalizmin, kitlelerin gelir dağılımında giderek artan bir eşitsizlik sonucu intihara doğru

14 Habermas, tek bir defa, W. Hallgarten'e gönderme yaparak (*Vorkriegsimperialismus*, Paris, 1935) emperyalizmi "dış ticarete ve sermaye ihracına siyasal nüfuzun egemen olduğu alanlar sağlamak" olarak tanımlıyor. Age, s. 151.

sıçramasını önlüyor."[15] Habermas, çok daha basit bir şekilde, "XIX. ve XX. yüzyıllarda emekçi kitleler sınıf kavgası yoluyla birçok demokratik hak ve özgürlükler elde ettiler" diyebilirdi; ne var ki şemacılıktan ve II. ve III. Enternasyonal'lere atfettiği "ekonomizm"den uzak durma çabası içindeki düşünürümüz, bu konuda Fabian sosyalisti bir yazar ve siyasetçiye (J. Strachey'e) gönderme yapmayı daha uygun buluyor.

Devletin XIX. yüzyıl sonlarında artmaya başlayan işlevleri XX. yüzyılda daha da hızla artmaya devam ediyor. Bu süreç içinde yoğunlaşan sermaye grupları karşısında büyük bürokratik aygıtlar doğuyor ve kamu hukuku giderek özelleşirken, özel hukuk da bir ölçüde kamulaşıyor. Habermas'ın daha sonraki çalışmalarında "hukukun yayılması" olarak adlandıracağı bu süreçte özel hukukun temel kavramları olan *mülkiyet* ve *akit* kurumları da değişiyor ve örneğin, sendikalarla patron örgütlerinin imzaladıkları mukaveleler, özel niteliklerini kaybederek kamusal bir nitelik kazanırken, devletin özel şahıslarla imzaladıkları çok sayıdaki mukavele de kamusal niteliğini kaybederek özel statüye bürünüyor. Bütün bu gelişmeler aile yaşamındaki değişikliklerde de karşılığını buluyor.

Habermas, ev (hane) ve aile kurumunu liberal çağda öznel ve içten bir yaşamın temeli olarak saptamıştı. Oysa devletle toplumun karşılıklı olarak birbirine nüfuzları bu gelişmeyi de değiştiriyor ve tersine çeviriyor. Liberal çağda ev ve çalışma hayatı bir bütünlük oluşturuyordu ve ev hiçbir iktisadi rol oynamıyordu. Yeni dönemde ise ters yönde bir süreç aileyi daha da özel bir alana hapsedip "periferiye" iterken, "toplumsal örgütlenme ve çalışma dünyası da giderek artan

15 J. Habermas, *L'Espace Public*, s. 154. (Habermas, bu konuda şu esere gönderme yapıyor: L. G. Strachey, *Kapitalismus heute und morgen*, Düsseldorf, 1957).

bir biçimde kamusal bir karakter kazanıyor" ve sonuç olarak da, özerkleşerek, özel ve kamusal alanlar arasında *kendine özgü* bir alan teşkil ediyor (s. 159).

Habermas bu gelişmenin temelinde mülk sahipleri dışında yeni bir toplumsal kategorinin ("manager"lerin) doğuşunun olduğunu düşünüyor ve bu gelişmeyi, ABD örneği bağlamında, en iyi bir şekilde J. Burnham ve P. F. Drucker'in betimlediklerini ileri sürüyor.[16] Büyük şirketler ve kamusal kuruluşlar, merkez dışı karar mihraklarının oluşması, yeni hizmetler yaratılması vb. gibi nesnel yeniliklere yol açarken, öznel (sübjektif) planda da kimi yazarların "örgütsel insan" (*organization man*) dedikleri yeni insan tipinin psiko-sosyal özellikleri ön plana çıkıyor. Habermas bu gelişmeyi, bazı başka yazarlarla birlikte, bir "sanayi feodalizmi"nin doğuşu olarak nitelemeyi uygun buluyor.

Aynı gelişme, Habermas'ın öznellik alanının temeli saydığı ailenin işlevinde de değişikliklere yol açıyor. Liberal dönemin ataerkil çekirdek ailesinde aile reisi sıfatıyla mülk sahibi sıfatı aynı kişide birleşirken, yeni dönemde aile reisi üretim sürecindeki rolünü kaybediyor ve bu iki işlev birbirinden ayrılıyor. Yeni aile tipinin, çocukların "eğitimi, formasyonu ve korunması" alanlarındaki rolü giderek azalıyor; profesyonel hayat artık her aile bireyinin kendi özel alanı olmaya başlıyor ve ailenin "tüketici" niteliği ön plana çıkıyor. Böylece, gelir ve boş zaman tüketicisi konumuna sürüklenen aile, üyelerinin sığındıkları öznelleşme alanı olmaktan uzaklaşıyor ve artık sadece göreli bir özerk alan hâline dönüşüyor.

16 James Burnham'in *The Managerial Revolution* (1941, New York) ve P. F. Drucker'in *The Practice of Management* (New york, 1954) başlıklı eserleri, savaş sonu dünyasında kapitalizmin yönetilmesi (o sırada "governance" sözcüğü henüz icat edilmemişti) konusunda büyük yankılar uyandıran eserler olmuştu.

Habermas, burjuva kamusal alanıyla ilintili olarak ele aldığı aile birimindeki değişikliklerin mimari yapıdaki yansımalarını da sergiliyor ve bu konuda da, özellikle, ABD banliyölerinde rastlanılan, "garnizon hayatının sivil versiyonu" dediği sokak boyu bitişik ve benzer ev düzenine gönderme yapıyor (s. 165). Böyle bir "yeniden feodalleşmiş" yaşam tarzı içinde insanların toplumla ilişki şekilleri de değişiyor; konuşma ve tartışma şeklindeki ilişkilerin yerini "salt başkalarıyla bir arada olma fetişi" alıyor. Bu gelişme içinde burjuva ailesi üyeleri için "benliği oluşturan münzevi düşünceler artık tatmin edici olmaktan çıkıyor" ve bunların yerini, daha çok, "başkalarıyla bir şeyler yaparak benliği oluşturma" çabaları alıyor (s. 166).[17] Bütün bu düşünceleri, Habermas'ın daha sonra Weber'e gönderme yaparak geliştireceği "yaşam dünyasının ('Lebenswelt'in) kolonizasyonu" temasının ilk ifadeleri olarak kabul edebiliriz.

Tartışma Kültüründen Tüketim Kültürüne...

Habermas, tartışma kültürü ile tüketim kültürü arasındaki kesintinin başlangıcını, *grosso modo*, XIX. yüzyıl ortalarına yerleştirmiştir. Bu yeni başlayan dönemde, liberal çağda birbirinden ayrılmış olan devlet ve toplum olgularının yeniden, "feodal" tarzda birleşimi, kamusal tartışmaların başladığı edebî alanı ticaretleştiriyor ve kültürel ürünler kalıplaşarak meta hâline dönüşüyor. Bu süreç içinde burjuva kamusal alanı (okuyucu, dinleyici, seyirci kitlesi) genişliyor, fakat aklın kamusal kullanımı alanı daralarak ideolojik niteliğe bürünüyor. Tartışmalar giderek "uzman grupların

17 Habermas, bu düşünceleri W. H. Whyte'ın *The Organization Man* (New York, Simon and Schuster, 1956) başlıklı, o yılların çok satarları arasında yer almış kitabından alıntılıyor.

yönlendirdiği" toplantılara, güdümlü diyalog ve açık oturumlara, radyo-televizyon starlarının damgasını vurduğu programlara dönüşüyor. Aynı bağlamda eskiden kamusal (eleştirel) aklın içtenlik dayanağı olan aile de işlevini kaybediyor ve genişlemiş kamusal alan bir çeşit "üst-aile" konumu kazanıyor. Bu koşullarda 50 000 tirajla kitlesel bir okuyucu "kamu"su yaratan İngiliz Çartist *Political Register* (kuruluşu 1816) gazetesi, Amerika'da daha da büyük tirajlara ulaşan gazetelere model oluyor ve sonra "Amerikan tipi büyük basın" Avrupa'da da (Fransa'da E. de Girardin'in kurduğu basın dükalığı gibi) yaygın hâle geliyor (s. 176). Bu ortamda artık özgür tartışma amaç olmaktan çıkıyor ve tüketime devamlı katılabilme psikolojisi başlı başına bir amaç hâline geliyor.

Habermas'ın basın dünyası ile açıklamaları karşısında bu betimlemelerin özgünlüğü sorusu akla gelebilir: Bütün bu anlatılan olgular daha o tarihlerde bilinen şeyler değil miydi? Betimlenen gerçekler, 1960'larda da, bir kısmı "best-seller" olmuş ve Habermas'ın kendisinin de gönderme yaptığı birçok eserde anlatılmamış mıydı? Kapitalist sistemde sermaye yoğunlaşmasının basın ve yayın hayatında da tekelleşmelere yol açarak fikir özgürlüğünü kısıtladığı ve ideolojik yabancılaşmayı güçlendirdiği en kaba bir Marksist yaklaşımın da ifade ettiği bir eğilim değil miydi? Belki de bu gibi (açıkça sorulmamış) sorulara yanıt kaygısıyla, Habermas, kamusal alanın evrimi konusundaki yaklaşımının özgünlüğünü, kendisinin Marksist yaklaşımdan ayrıldığı noktayı açıklayarak ortaya koymaya çalışıyor.

Habermas'a göre, Marx'ın perspektifinde kültürsüz, mülksüzleştirilmiş ve bu yüzden de burjuva kamusal alanına katılma şansı olmayan kitleler bu alana sızarak iktisadi kavgalarını siyasallaştırma çabasındaydılar. Kavgalarının başarı

şansı da burada yatıyordu. Marx, kitlelerin, anayasal devletin kurumsallaştırdığı kamusal alanı yıkmaya çalışmayacaklarını, ondan bir platform olarak yararlanarak liberal devletin soyut planda vaat ettiği hak ve özgürlükleri somutlaştıracaklarını düşünüyordu (s. 185). Oysa devletle toplumun karşılıklı etkileşimi, yerine başka bir şey koymadan liberal kamu alanını ortadan kaldırdı. Böylece aslında devletle toplum arasındaki bir aracı ortadan kalkmış oluyordu. "Bugün bu işlevler", diyor Habermas, "dernek ve sendikalar gibi özel alan temelinde, ya da partiler gibi kamu alanı temelinde kurulmuş olan kurumlara düşüyor ve bunlar devletle işbirliği hâlinde, fakat idarenin iç kanallarında, nüfuz ve iktidarı dengeleme operasyonları yürütüyorlar" (s. 185-186).

Marx'ı, onun anladığından farklı bir "sosyal demokrasi" anlayışı içinde sunan bu analize ileride, Habermas'ın doğrudan Marx'ı konu edindiği metinler vesilesiyle tekrar döneceğiz. Burada açıklamalarımıza düşünürün kamusal alanın siyasal işlevlerinin evrimi konusundaki betimlemelerini özetleyerek devam edelim.

Kamusal Alanın Siyasal İşlevlerinin Evrimi...

XIX. yüzyıl ortalarından itibaren sermaye yoğunlaşmasının liberal kapitalizmi sona erdiren etkileri, burjuva kamusal alanının siyasal işlevlerini de köklü bir biçimde değiştirmişti. Habermas bu alandaki dönüşümü basın ve medya kuruluşları, siyasal partiler, seçmen davranışları ve devlet aygıtındaki evrim bağlamında inceliyor.

Basın sektöründeki gelişmeler, bu alandaki sermaye birikimine paralel olarak, bir yandan basın teknolojisinde büyük değişikliklere yol açarken öte yandan da yayın organlarının iç düzenini değiştirmişti. İlk dönemin küçük,

artizanal mülkiyet yapısından kapitalist işletmelere geçiş, önce gazetelerde habercilerle yayıncılar arasında yeni bir sektör (redaksiyon heyeti) ortaya çıkarmış, XIX. yüzyılın ilk yarısında da gazeteler "başyazı"lar yayınlamaya başlamışlardı. Yüzyılın ortalarına doğru gazete sayıları hızla arttı ve 1870'lerden itibaren de yeni tip "becerikli yayıncılar, yetenekli gazetecilerin yerini almaya" başladı (s. 193).[18] Bu arada teknolojik gelişmeler de benzer bir değişim içindeydi. 1814'te Londra'da yayın hayatına başlayan *The Times* gazetesi basın tekniğiyle yeni bir çığır açmış, baskı kalıpları ve silindir sistemi ile kapitalist basının egemenliği pekişmişti. Basının siyasallaşması da bu sıralarda hızlandı. Daha XIX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere ve Fransa'da bir gazete etrafında toplanan bazı siyasetçiler parlamentoda hizipler oluşturmaya başlamışlardı. Almanya'da da 1860'dan itibaren önce muhafazakâr, sonra da sosyal demokrat partiler güdümünde bir "parti basını" oluştu.

Basın kuruluşlarının kapitalistleşmesi feodal kısıtlamaları ortadan kaldırarak, basın özgürlüğünü de artırmıştı; fakat aynı süreç, haberlerin ticarileşmesi ile "aklın kamusal kullanımını", yani özgür tartışmayı kısıtlayan bir işlev de görüyordu. İlan ve reklamcılık etkinlikleri artık gazete maliyetlerinin de farklı bir biçimde hesaplanmasına yol aç-

18 Öyle görünüyor ki Türkiye bu döneme, farklı bağlantılar içinde, Özal döneminde girdi. Bir basın patronu 2002 yılında bu dönüşümü şöyle anlatıyordu: "Türkiye çok garip bir dönemden geçti. Medyada inanılmaz teknolojik değişimler oldu. Derken büyük şirketleşmeye gidildi. Başka işlere atlandı. Medya kuruluşları devleşti. Gazeteci patronlar da ister istemez başka işlere de girdiler. Üstelik gazetecilik işini kendilerinin yerine yönetecek süper idareciler koyma yoluna gittiler. Bu eğilim *Hürriyet*'te rahmetli Nezih Demirkent'in genel müdürlüğüyle başladı. Yönetici-gazeteci tipiydi. O zaman da gazetecilerin ücret skalalarında farklılaşmalar oluşmaya başladı. Star gazeteciler çevrelerine de star gazetecileri topladılar." Dinç Bilgin ile söyleşi, *Cumhuriyet*, 2 Eylül 2002.

mıştı. Bu konuda benimsenen yeni politika, alınacak ilanları artıracak şekilde okuyucu sayısını çoğaltmak ve bu suretle de maliyetleri düşürmek politikası oldu. Habermas'ın (K. Bücher'e gönderme yaparak) ifade ettiği gibi, "bir gazete, ilanlara ayrılmış kısmı, ürettiği malları oluşturan; redaksiyona ayrılmış kısmı da bu malları satmakla yükümlü bulunan bir şirket" hâlini almıştı (s. 192).

Sermayenin "yoğunlaşması ve merkezileşmesi", XIX. yüzyılın son çeyreğinde basın alanında da büyük korporasyon ve tröstlerin oluşmasına yol açtı. Amerika'da W. R. Hearst, İngiltere'de A. G. N. Northcliffe, Almanya'da L. Ullstein ve R. Mosse bu tekelleşmenin ilk örnekleri oldular (s. 194). Yine de XIX. yüzyılın basın kuruluşları, sermaye yoğunluğu açısından, XX. yüzyılda gelişen dev medya (özellikle de TV) kuruluşlarına nispetle çok mütevazı ölçüler içindeydiler. Gerçekten de XX. yüzyılda bu şirketler öylesine büyümüş, ilan gelirleri o kadar artmıştı ki, devlet, ilk telgraf bürolarını kontrol altına alması gibi, bu kuruluşları da kontrol altına almakla kendisini yükümlü hissetti. Böylece bir kısım büyük haber ajansları (AFP, Havas vb) devlet kontrolü altına girdiler. Reuter ajansı gibi "tüm İngiliz basınının ortak malı" sayılan bir kuruluş da statüsünü ülkesinin Yüksek Adalet Kurulu'nun onayı olmadan gerçekleştiremez hâle geldi.

Görüldüğü gibi bütün bu gelişmeler, devletle toplumun (piyasa ekonomisinin) birbirine nüfuz etmeleri şeklindeki paradoksal gelişmenin ürünüydüler. Bunun ilk aşamasını haberlerin metalaşması ve ilâncılık oluşturmuştu. İkinci aşamayı ise kapitalist medya kuruluşlarının "halkla ilişkiler" çalışmaları teşkil etti. Bu ikinci aşamada fiyatların *doğrudan* rekabetinin yerini, "PR" (halkla ilişkiler) çalışmalarıyla pazar ve müşteri payını genişleterek fiyatları

dolaylı yoldan belirleme girişimleri almıştı. Habermas bu konuda anlamlı bir terminolojik gelişmeye dikkatimizi çekiyor: Fransa'da 1820'lere kadar ilancılık işlemleri "reklam" (réclame) sözcüğüyle ifade edilirken, daha sonra aynı çabalar "publicité" sözcüğüyle isimlendirilmeye başlandılar. Reklamlar tüketicilere hitap ederken, "publicité" kamuoyuna sesleniyor ve Riesman'ın deyimiyle, "her çocuktan bir tüketici üretmeye" çalışıyordu. Amerika'da deterjan firmaları tarafından finanse edilen ünlü TV dizileri bu ortamda "sabun yapıt" (soap opera) olarak adlandırıldılar. Bazı saygın kuruluşlar bu gelişmeye XIX. yüzyıl sonlarına kadar direndiler ve reklam kabul etmediler. Ancak ilan ve reklam etkinliklerinden söz ederken Habermas'ı anlamayı zorlaştıran terminolojik bir inceliğe dikkati çekmemiz gerekiyor: Fransızca'da "ilan" anlamı dışında "herkese açık olma" anlamını da taşıyan "publicité" sözcüğü, Habermas'ın "aklın kamusal (herkese açık) kullanımı" dediği özgür tartışma (Öffentlichkeit) alanı anlamına da geliyordu. Bu bakımdan böyle bir terminolojik değişme ('réclame' sözcüğü yerine 'publicité' sözcüğünün kullanılması), açık ve özgür tartışmanın nasıl güdümlü bir tartışma hâlini aldığını gözler önüne seriyor ve Habermas'ın eserine başlık olarak koyduğu "Kamusallığın ("Öffentlichkeit"ın) yapısal dönüşümü" tezini özlü bir biçimde anlatıyordu.

Büyük şirketlerin geliştirdiği "halkla ilişkiler" çalışmaları bir süre sonra kamu yönetiminin ve bürokrasinin de taklit ettiği çalışmalar oldu. Her toplumsal kategori, kamuoyunu "genel çıkarlar"ı gerçekleştirmek iddiasıyla etkilemeye çalışıyor ve (kamusal, özel) tüm kararlar "pazarlık" ile alınıyordu. 1920'lerin sonunda Alman sosyologların topladığı ilk "kamuoyu kongresi", firmaların, bürokrasinin ve derneklerin "gazetecilik etkinliklerinin" uzmanlar tarafından ilk kez

incelendiği kongre oldu (s. 205). Kamusal alanın özelleştiği, özel alanın da kamulaştığı bu yeni denge arayışı içinde "temsil" olgusu da yeniden değişiyor ve Habermas'ın "yeni feodalleşme" ("yeni-merkantilizm", "yeni kapitalizm" gibi sözcükler de kullanıyor Habermas, s. 207, 241) olarak isimlendirdiği süreç içinde, tıpkı eski feodalitede olduğu gibi, *bir şeyi temsil* değil, *kendini bir şey önünde temsil* fikri tekrar ön plana çıkıyordu. Artık idare, şirketler ve dernekler kendi yüceliklerini ve "marka"larını temsil yoluyla empoze etme çabası içindeydiler ve "star sistemi" de bunu pekiştiren bir araç oldu. Nihayet aynı süreç içinde siyasal partiler de yapısal değişime uğradılar ve burjuva kamusal alanının yeni şeklinin bir aracı oldular.

Siyasal partiler XIX. yüzyılın ortalarında, seçim komitelerinin dönüşümüyle ortaya çıkmış kuruluşlardı. Liberal dönemde, M. Weber'in belirttiği gibi, avukat, doktor, noter, profesör, fabrikatör, mülk sahibi vb. gibi ileri gelenlerin yönlendirdiği örgütler iken, ileri kapitalizm çağında "kitle partileri"ne dönüşerek, şirketlere benzemeye başladılar. Bu süreç içinde işlevleri de, Roma Tanrısı Janus gibi iki çehreli bir niteliğe büründü. Bir yandan liberal çağın "pedagog" işlevini korumaya çalışırken, öte yandan da bir ilan şirketinin "yönlendirici" işlevini benimsediler. Eskiden parlamento görüşmeleri ile burjuva kamu alanı arasında bir bütünlük vardı; bu bütünlük bozuldu; tartışmalar şov gösterileri hâlini aldı ve siyasal partiler sayıları hızla artan çıkar odaklarının sözcüsü ve aracısı durumuna geldiler. Eski tip propaganda ajanları, işlevlerini, partilerden sözde bağımsız ve tarafsız "reklamcılık uzmanları"nın "siyaset yapmaz görünerek siyaseti satan" çabalarına terk ettiler (s. 225). Partiler doğrudan halka hitap ediyor gibi görünüyorlardı; oysa aslında, "uygun beş yüz kelimelik sözlüğü saptamak için bilinç düzeyleri

halk araştırmalarıyla belirlenmiş bir azınlığa" hitap ediyorlardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra toplumsal bilimlerin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkan piyasa araştırmaları, seçim sondajları vb. gibi ampirik araştırma teknikleri bu hâkimiyeti iyice pekiştirdi.

Habermas, daha o yıllarda zengin bir literatüre vesile olmuş, fakat bugün de güncelliğini koruyan konularda, burada daha fazla ayrıntısına girmeyi gerekli görmediğimiz bilgiler veriyor. Fakat düşünürümüzün tekrar tekrar altını çizdiği nokta şudur: Liberal devletin "sosyal devlet"e dönüşmesi ile birlikte burjuva kamusal alanında birbirine zıt iki eğilim çatışmaya başlamıştır. Sosyal devletin siyasal alanı, bir yandan, "artık sadece bu alanın dejenere olmuş hâli olarak kaldığı için, örgütlerin ürettiği ortak bir *kanıtlama* ve *saptırma* alanı niteliği kazanıyor; fakat öte yandan da liberal devletle belli bir devamlılık içinde bulunduğu ölçüde, sosyal devlet bünyesinde, kendisine egemen olan örgütlerde bir eleştirel kamusal iletişim sürecini başlatacak bir siyasal alan ilkesini koruyor" (s. 241). Böylece Habermas bu analiziyle, deyim yerindeyse, bir taşla iki kuş vurmuş oluyor. Bir yandan Marksist kuramın "emperyalizm" olarak çözümlediği bir kapitalist dönemi, "emperyalizm" ve "yabancılaşma" sözcüklerini pek kullanmadan, sermaye "yoğunlaşması ve merkezileşmesi" ile insanların koşullandırılmış mal ve kültür tüketicilerine dönüştüğü bir dönem ve sistem olarak eleştiriyor; fakat öte yandan da, hala taşıdığı özgür tartışma olanağı dolayısıyla, "sosyal devlet" olarak nitelediği toplumsal formasyonları kurtarma yollarını arıyor. Habermas'ın sosyal demokrat reformizminin gelişme seyrini ilerideki sayfalarda inceleyeceğiz. Düşünürümüz eserine sosyal devlet koşullarında "kamuoyu" olgusunu tartışarak son veriyor.

Habermas'a göre "kamuoyu"na verilecek anlam, kamuoyunun, 1) açık tartışma (Öffentlichkeit) ürünü olarak kabul edilmesi ile 2) siyasal ve sosyal güçler tarafından imal edilmiş bir olgu olarak görülmesi şeklinde ikili bir nitelik taşıyor. Bunlardan "klasik görüş" dediği birincisine göre, kamuoyu, liberal çağda, anayasal devlet ilkesi olarak, herkese açık bir tartışmanın ürünü şeklinde ortaya çıkmış iken, 1875'den sonra seçkinci bir toplumsal tabana dayanmaya başlıyor; normatif bir niteliğe bürünüyor ve sosyolojik planda "tatmin edici bir tanım" konusu olmaktan çıkıyor. İkinci anlam, yani siyasal ve sosyal güçlerin imal ettiği kamuoyu ise grup ve kitle araştırmalarında somutlaşan sosyal psikoloji açıklamalarında ifadesini buluyor. Habermas, bu iki olgunun aslında çağdaş devletlerde bir arada, çelişki içinde yaşadığına işaret ediyor ve çözümlemelerini 1950'lerde bu konuda yankı uyandırmış somut çalışmalarla (Berelson, Mills, Hyman, Lazarsfeld vb.) destekliyor. Analizinin karamsarlığına rağmen, geleceğe, her iki alanı sosyal devlet içinde birleştirecek, "burjuva anayasa devleti"nin normatif kazanımıyla "refah devleti"nin maddi kazanımlarını özümleyecek ve aşacak Hegelci bir perspektiften bakıyor. Oysa tehlike, kamuoyunu yapay yöntemlerle imal ve empoze eden ve demokratik saydamlığı (Öffentlichkeit) reklamcılığa (Publizität) dönüştüren kuvvetlerden geliyor. İşte, diye noktalıyor eserini Habermas, "(kamuoyu oluşturmakta) otorite ve kuvvet kullanımının artık tarihte *değişmez bir kategori* olarak bir çeşit *negatif konstant* mı oluşturacağı, yoksa kendisi de tarihî bir kategori olarak en radikal değişikliklere açık mı olacağı burjuva kamusal alanındaki dönüşümün derecesine ve işlevini nasıl yükleneceğine bağlıdır ve bunları anlamamızı da bizzat bu dönüşüm mümkün kılar" (s. 260). Habermas'ın bu uzun ve muğlak cümlesi,

bize öyle geliyor ki, düşünürün biraz da kararsızlığını ifade ediyor ve entelektüel-militan Habermas'a ters düşüyor. Habermas, kamuoyunu oluşturacak çelişik kuvvetlere daha çok dışardan bir gözlemci olarak bakıyor ve sanki bize tarafsız bir sosyal tarihçi gözüyle burjuva kamu alanındaki sosyo-kültürel çözümlemelerini sürdürecek ve derinleştirecek izlenimi veriyor. Oysa bilindiği gibi, düşünürümüz somut tarih çalışmalarını burada noktalamış ve daha sonraki çalışmalarını salt kuramsal felsefi ve sosyolojik sorunlara yöneltmiştir. Yine de, fikir seyahatinin daha sonraki duraklarını izlemeden önce, Habermas'ın tüm sisteminin temeli sayılabilecek bu eser hakkında genel bir değerlendirme denemesi herhalde kaçınılmaz olmaktadır.

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü: Genel Değerlendirme

Habermas, 1990'da, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün yayınlanmasından yaklaşık otuz yıl kadar sonra, eserin Almanca 17. baskısına yazdığı önsözde aynı konuya çok farklı bir konjonktürde yeniden dönmüş ve genel bir değerlendirme yapmak fırsatı bulmuştu. Düşünürümüz, bu yeni önsözünde, aradan geçen zaman içinde kuramsal çerçevesinin daha karmaşık bir hâl aldığını ve bu arada çok zenginleşmiş olan literatürün de analizindeki eksiklikleri ortaya koyduğunu yazmıştır. Bununla beraber, Habermas, eserinin yine de "temel tezleri itibariyle" güncelliğini koruduğu kanısındadır; hatta yazara göre, bu güncellik Sovyet rejiminin çökmesi ile daha da artmıştır. Berlin Duvarı'nın yıkıldığı yılın, aynı zamanda eserin İngilizce'ye çevrildiği ve bir Amerikan üniversitesinde bu konuda bir kolokyumun yapıldığı yıl olması, Habermas'ın işaret ettiği gibi, bu

güncelliği gözler önüne seren ilginç bir rastlantı değil midir? Kısaca düşünürümüze göre kamusal alanla ilgili tezlerde bir değişiklik yoktur; fakat bu tezlerin daha nüanslı bir biçimde sunulması gerekmektedir; ayrıca, sorunun kuramsal ifadesi de değişmek zorundadır. "Eğer bugün kamusal alanın yapısal dönüşümünü yeniden analize girişseydim", diyor Habermas, "bunun demokrasi kuramı açısından sonuçlarını söyleyemezdim; belki bu analiz eskisinden daha az karamsar olurdu ve daha az hüzünlü, sadece hipotetik bir perspektifte ifade edilirdi" (s. xxxv). Öyle görünüyor ki Habermas'ı kuramsal perspektifini değiştirmeye ve demokrasinin geleceği konusunda "daha az karamsar" olmaya yönelten en önemli faktör Sovyet komünizminin çöküşüdür.

Habermas 1990'daki sunuşunda, 1961'de yazdıklarına da ışık tutacak şekilde, o zamanki sorunsalına Almanya'da 1950'lerde cereyan eden önemli bir tartışmanın zemin teşkil ettiğini söylüyor. Kamu hukuku alanındaki bu tartışma esas olarak liberal devletin anayasal çerçevesini korumak isteyen Carl Schmitt ile sosyal devletin bütünleştirici niteliğini savunan Wolfgang Abendroth'u karşı karşıya getirmişti. Habermas o tarihlerde Abendroth'un tezini paylaşıyordu ve düşünürümüz ünlü hukukçuya, yolları ayrıldıktan sonra da asla unutamadığı manevi bir borçla bağlı idi.

W. Abendroth 1920'de, henüz on dört yaşındayken, Alman Komünist Partisi'nin gençlik kollarında militanlık yapmış, savaştan sonra da Doğu Almanya'da birkaç yıl çalışmıştı. Marksist hukukçu daha sonra tercihini demokratik bir sosyalizmden yana yaptı ve bunun kavgasını vermek üzere Batı Almanya'ya yerleşti. 1950'lerin sonlarında, Habermas, burada incelediğimiz çalışmasını Marburg Üniversitesi'nde W. Abendroth'un yönetimin-

de hazırlamış ve eserini de Abendroth'a ithaf etmiştir. Bu yakınlığın Habermas üzerinde, Marksizme sıcak baktığı ilk dönemde, bilimsel etkilerin ötesinde siyasal etkileri de olmuştur. Habermas, temel kuramlarını geliştirene kadar, Abendroth'un izinde sosyal devleti yaratan gelişmenin giderek anayasal devlet-sivil toplum ayrışmasını ortadan kaldıracağına ve böylece demokratik bir şekilde sosyalizme geçilebileceğine inandığını söylemiştir. Oysa daha sonra, çok disiplinli bir referans çerçevesi içinde yürüttüğü çalışmalar sonucu, Hegel-Marx çizgisindeki bu *bütünsellik* inancını yitirmiş ve Sovyetlerin çöküşü de yeni tezlerini pekiştirmiştir. "Bugün tanık olduğumuz devlet sosyalizminin çöküşü", diyor Habermas, "piyasa kuralları içindeki modern bir ekonominin para temelinden (liberal devletten), idari güç ve istencin demokratik oluşumu temeline (sosyalist topluma) irade zoruyla geçişinin, sistemin etkinliği tehlikeye atılmadan gerçekleşemeyeceğini yeniden kanıtladı" (s. xv). Habermas daha sonraki kuramsal çalışmalarıyla Hegel-Marx perspektifindeki *bütünsel bir toplum* arayışından vazgeçecek ve toplum kuramını *yaşam dünyası* (Lebenswelt) ve *sistem* ikilemi üzerine kuracaktır. Ancak bu yeni kavramların tartışmasına geçmeden, düşünürün Marksizmle ilişkisini fikrî gelişiminin bu aşamasında farklı bir biçimde sorgulayabiliriz.

Habermas'ın Frankfurt Okulu ve W. Abendroth ile ilişkileri ve çözümlemelerinde Marksist terminolojiyi büyük bir rahatlıkla kullanması Marksizmin az çok tabu olduğu soğuk savaş dünyasında Marksist, hatta yer yer "gizli bir bolşevik" olmakla suçlanmasına yol açmıştı. Öyle ki eserini salt tarih-yazıcılığı ve ampirik veriler açısından tartışan tarihçiler bile onun "Marksist" yaklaşımını temel bir zaaf

olarak gördüler.[19] Bu itirazlar haklı sayılabilir mi? Yoksa Habermas'ı bu şekilde eleştirenler daha çok Marksizme karşı kendi önyargılarını mı ortaya koyuyorlar? *Kamusal Alanın Dönüşümü*'nü yazarken, aslında, Habermas'ın Marksizmle ilişkisi hangi düzeydeydi? Şimdi kısaca bu soruları yanıtlamaya çalışalım.

Habermas, kamusal alanı, kültürlü burjuvazi ve aristokrasinin (çok az ölçüde de "pleb"lerin) okuyucu, dinleyici ve seyirci toplulukları ("das Publikum") oluşturarak ortak değerler ve zevkler yarattıkları bir süreç bağlamında çözümlemiştir. Görüldüğü gibi, burada, üretim sürecinde artı-değerin yaratılması ve paylaşılmasından kaynaklanan bir sınıf çelişkisi söz konusu değildir. Aksine, daha önce de Adorno'nun yaptığı gibi, Marksizmi bir iktisat kuramı olarak dikkate almayan düşünür, kamusal alanın sosyal dayanağı olarak, yer yer "yeni burjuvazi" olarak da nitelediği, kültürel değerleri ve

19 Örneğin İngiliz demokratik kültür tarihi uzmanı David Garet (*Origins of Democratic Culture;* Princeton, 2000), Habermas'm eserine yönelttiği eleştiride yazarın Marksizme "sıkı bağlılığı"nın "büyük ölçüde budanmış" bir tablo ortaya çıkardığını kaydettikten sonra şu gözlemini de ekliyor: "*Kamusal Dönüşüm*'de Habermas, eleştirel teori ile kuşkusuz başkalarından daha az doktriner bir Marksizm versiyonuna dayanıyor ve ampirik tarih araştırmalarının karmaşıklığına daha duyarlı. Fakat bu durumda bile, Marksizm siyasal alanda kamusallığın liberal modelinin ortaya çıkışı konusunda inandırıcı bir tablo üretmekte yetersiz kalıyor." Bkz. D. Garet; *Religion, Science, and Printing in the Public Sphere in the Seventeenth-Century England,* (*Habermas and The Public Sphere,* Cambridge-MİT, 1992 içinde), s. 9. Aynı şekilde, klasik çağ Fransız siyasal kültürü uzmanlarından Keith Michael Baker da Habermas'm "Marksizm"ini eleştiriyor: "Bu siyasal gelişmeleri konvansiyonel Marksist sınıf terimleriyle analize çalışmak", diyor Stanford'lu tarihçi, "(bu kavramların "çok belirsiz" olmaları yüzünden) analize pek bir şey katmıyor" Bkz. K. M. Baker; *Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas,* aynı derleme içinde, s. 192. Antony Giddens ise, çok daha gerçekçi bir yaklaşımla, Habermas'm Marksizmini, "kendilerini Marksist kabul edenlerin pek çoğuna fazlasıyla revizyonist gelecek bir Marksizm" olduğunu düşünüyor. A. Giddens, *Reason Without Revolution;* R. Bernstein'ın yayınladığı *Habermas and Modernity* (The MIT Press, 1985) içinde, s. 95.

özgür tartışmayı ön plana çıkaran, "sınıf-ötesi" bir koalisyon tasavvur etmiştir. Oysa burada bir soru kaçınılmaz oluyor: Kapitalizmin gelişme sürecinde mülksüz sınıflar da kendilerine özgü bir kamusal alan ve kültür yaratmadılar mı? Gerçekten bu soruyu çok gecikmeli bir biçimde (1990 önsözünde) Habermas da kendisine sormuş ve E. P. Thompson'un "İngiliz işçi sınıfının oluşumu"yla ilgili eserine gönderme yaparak "hegemonyacı kamusal alanın yanında ve onunla kucaklaşmış bir de pleb kamusal alanı oluşuyor" demek ihtiyacını hissetmiştir (s. v).[20] Ne var ki düşünürümüz bu "pleb kamusal alanı"nı inceleme gereğini duymamış ve bu konuda da şu açıklamayı yapmıştır: "Fransız Devrimi'nin Jakoben safhası ve İngiliz Çartist hareketi bağlamında bir *pleb kamusal alanı* taslağından söz ettim; fakat tarihî süreç içinde bastırıldığını saptadığım bu kamusal alan varyantını ihmal edebileceğimi düşündüm" (s. v).

Bu "ihmal" haklı mıdır?

Habermas, analizini kapitalizmin iç çelişkisi üzerine değil, sosyal devlet içinde gerçekleşen "kucaklaşma" varsayımı üzerine oturttuğu için bu "ihmal"i önemser görünmüyor. M. Foucault'nun mutlak "ötekilik" alanları yaratan "söylem" analizini yadsıyan Habermas, "halk, temsili iktidardan dışlanarak, bizzat bu temsili kamusal alanın oluşma koşulları içine yerleşiyor", diyor (s. vı). Ve M. Bakhtine'in, "popüler kültürün iç dinamiğine gözlerimi açtı" dediği eserine[21] gönderme yaptıktan sonra da, bu kültürü, "egemen kültür için pasif bir alan" olmanın ötesinde, "iktidarın hiyerarşik dünyası karşısında bir karşı-tasarının zaman zaman patlak veren şiddetli ya da ılımlı isyanları" olarak yorumluyor (s.

20 E. P. Thompson, *Making of the English Working Class,* Londra, 1963.

21 M. Bakhtine; *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance;* Paris, Gallimard, 1970.

vii). Kısaca Habermas kamusal alan söylemini sadece egemen sınıflar bağlamında ve küçük ölçüde de bu sınıfların değerlerini benimsemiş "pleb" çerçevesinde geliştiriyor.[22]

Bize öyle geliyor ki, Habermas, Fransız Devrimi'nden hemen sonra sayıları hızla artan yoksullara yardım derneklerivle, bu konuda yaratılan yeni sözcüklerle[23], işçi sınıfıyla ilgili somut çalışmalarla, ütopyacı sosyalistlerin toplum projeleriyle ve nihayet sınıf kavgaları içinde tarihî maddeciliğin doğuşuyla biçimlenen "karşı-tasarı"yı ayrıntılı olarak inceleseydi bize sunduğu tablo hayli farklı olabilirdi. Ne var ki böyle bir yaklaşım, kamusal alanı burjuva sınıfı-emekçi sınıf çelişkisi temelinde değil de, daha çok Weber'in "ideal tip"i temelinde tasarlayan Habermas'ın[24] "toplum tasarısı"na yabancıydı. Bu bakımdan, tezlerini formel olarak çok zengin bir yazın çerçevesinde geliştirmiş olsa da, Habermas, sınıf kavgasıyla beslenen zengin sosyalist yazın kıtasını büyük ölçüde görmezden gelebilmiştir. Son dönemde birçok araştırıcının ortaya koyduğu gibi, Habermas'ın "pleb kamusal alanı" diye küçümsediği kültür alanı, burjuva toplum bilimlerine karşı sosyalist toplum bilimleri kıtasının gelişmesine

22 Habermas'ın burjuva kamusal alanına "alternatif bir medya ve kamusal yaşam" tasavvur etmemiş olması, John Keane tarafından da "kamusal yaşamın iç uyumunu ve türdeşliğini abartmakla" eleştirilmiştir. Keane'e göre düşünürün "yeniden feodalleşme" tezi de "sıkı sıkıya Adorno'nun kitle kültürü sanayii hakkındaki melankoli tezine" bağlıydı. Bkz. *The Media and Democracy*, Cambridge, Blacwell Publishers Ltd. 1996, s. 35-36.

23 Örneğin bütün dillerde "fakir" sözcüğü mevcut iken, kapitalizmin yarattığı yeni yoksulluğu ifade etmek için kullanılmaya başlanan "pauper ve pauperisation", ya da işçileri ifade etmek için ortaya atılan "proleter" sözcükleri gibi. (Habermas'ın "proleter" sözcüğünü hiç kullanmadığını, fakat yine kapitalist dönüşümle yeni bir anlam kazanmış olan "pleb" sözcüğünü tercih ettiğini burada belirtelim).

24 Habermas, "ilk baskıya yazdığım önsözden anlaşılacağı gibi", diyor, "kendime ilk hedef olarak XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyıl başlarında İngiltere, Fransa ve Almanya'ya özgü tarihî koşullar içinde burjuva kamusal alanı *ideal tipini* açmayı seçmiştim." (vurgu bizim), *L'Espace Public*.., s. iii.

de zemin teşkil etmiştir. Habermas'ın toplum bilimlerini "yeniden yapılandırma" tasavvuruna daha sonra değineceğim. Fakat düşünürümüzün "ihmal" ettiği alanla ilgili olarak, fakat ondan farklı ve çok daha yalın bir yaklaşımla, sınıf kavgasının toplum bilimlerine kazandırdığı ivme konusunda bazı noktalara işaret edebiliriz.[25]

"Pleb Kamusal Alanı" ve Toplum Bilimleri

Habermas, eserine ek açıklamasında "Fransız Devrimi'nin, sanat ve edebiyatla yüklü bir kamusal alanın siyasallaşmasında katalizör rolü" oynadığını söylüyor (s. IV). Fakat düşünürümüz, bu devrimin halk sınıflarını sadece siyaset değil, bilim alanına da sokan sonuçları üzerinde durmamıştır. Oysa Fransız Devrimi, kitlelere mal ettiği fikirler kadar, halkın katılımına dayanan gerçekleşme şekliyle de modern toplum bilimlerini yaratan faktörlerden biri olmuştu. Devrim, her şeyden önce toplumu "sekülerleştirici" misyonunda ifadesini bulan etkileri ile bilimsel düşüncenin önündeki dini tabuları sarsmış ve her şeyin tartışılabileceği genel bir eleştiri ortamı hazırlamıştı.

Kuşkusuz devrimin radikalleşmesi ve "kutsal" hanedanın giyotine gönderilmesi Avrupa monarşilerinde korku ve dehşet yaratarak ters yönde gelişmelere de yol açmıştı. Örneğin, Fransız Devrimi'nin İngiltere üzerindeki etkisini, Bertrand Russel, son derece genel, sade ve çarpıcı cümlelerle şöyle anlatmıştır: "XVIII. yüzyılda, her şey sakinken, kültürlü insanların çoğu özgür düşünceli kimselerdi. Sonra Fransız Devrimi geldi ve bundan İngiliz aristokratları, özgür düşün-

25 Aşağıdaki açıklamalarımda, 2004 yılında *Mülkiye* dergisinde (sayı: 244) yayınlanan, toplum bilimlerinin gelişmesi konusundaki makalemden alıntılar yapıyorum.

cenin insanı doğruca giyotine götürdüğü sonucunu çıkardılar. Böylece onu terk ettiler ve derin bir şekilde dindar oldular. Viktorya çağı budur."[26] Benzer bir gelişme de, kuşkusuz, kuruluş felsefesi "püritanist" öğeler taşıyan Amerika için de geçerliydi. Günümüzde "toplum bilimleri" dünya çapında bir yaygınlık, hatta hegemonya kazanmış bulunan ABD, kuruluş sürecinde ulusal kimliğinin "kutsal" öğelerini yaratmıştı. Bu gelişmeyi konu edinen Dorothy Ross, Amerika'nın "kurucu efsaneleri"ni şöyle özetlemiştir: "Ulusal bağımsızlık kazanıldığı zaman ateşli Protestanlar Amerikan Cumhuriyeti'ni insanlığın nihaî kurtuluşunu sağlayacak ve tarihi bitirecek bin yıllık dönemin ('*milenium*'un) başlaması ile özdeşleştirdiler. Amerikan ilerlemesi, tarihî bir değişme süreci olmaktan çok bin yıllık tohumların açılması olarak görülüyordu."[27] Böyle bir toplumda, en önemli karşıtlarından birini kiliseler olarak gören Fransız Devrimi'nin sempatiyle karşılanması elbette ki zordu. İngiltere'den farklı bir şekilde de olsa, hızla kapitalistleşen Amerikan toplumunda yeni zenginler bir meşruiyet unsuru olarak hararetle dine sarıldılar.

Fransız Devrimi elbette ki Avrupa ve Amerika egemen sınıflarında etkilerini sadece dini duyguların canlanması veya pekişmesi yönünde yapmadı. Daha da önemli olarak, dikkatleri hızla gelişen kapitalist üretim biçimi çerçevesinde ortaya çıkan yoksul halk kitlelerine, sefalet yuvalarına çevirdi. Halk ayaklanmalarını ve devrimleri önlemek için egemen sınıf mensuplarının biraz da yoksul tabakalara eğilmeleri, onların ıstırabını hafifletici önlemler almaları gerekiyordu. İngiltere'de, "Fakirlerin yaşama koşullarını iyileştirme

26 Bertrand Russel; *Ma Conception du Monde;* Gallimard, Paris, 1962. s. 32.

27 Dorothy Ross; *The Origins of American Social Sciences;* Cambridge University Press, 1991. s. 22. Ayrıca bkz. S. Berkovitch; *The Puritan Origins of the American Self;* Yale University Press, 1975.

derneği" daha 1796'da, biraz da böyle dürtülerle kuruldu. E. J. Yeo, 1820'lerde "bazı işçi sınıfı ve orta sınıf gruplarında" üniversiteye olan inancın sarsıldığını ve "toplum bilimlerin tüm dallarının kültür derneklerinde, sosyal hareketlerde; gazete, dergi ve kitaplarda ve benzeri bir sürü 'akademi dışı' kurumlarda" üretildiğini ve iletildiğini yazar.[28]

XVIII. yüzyılda Fransa'da "aydınlanma" düşüncesini yaratan düşünürler için de üniversitenin hiçbir itibarı kalmamıştı ve "bilim" özel laboratuarlarda, "salon"larda, avukatlık bürolarında, kahvelerde vb. geliştiriliyordu. Diderot, Sorbon rektörü Rollin'i hedef alarak, "ünlü Rollin'in rahip ya da papaz, şair ya da hatip yetiştirmekten başka bir amacı bulunmuyor" diyor ve "kapılarını bir ulusun tüm çocuklarına fark gözetmeden açan" özgür bir üniversite projesi geliştiriyordu.[29] Oysa Fransız Devrimi'nden sonra, XIX. yüzyıl başlarında, değişen çok önemli şeyler olmuştu. Sosyal bilimler çerçevesindeki çalışmalar artık devleti açıklama ve ıslah etme, yönetici zümreye akıl verme vb. gibi amaçlarla yetinmeyip, öncelikle halk sınıflarını, özel olarak da modern bir toplumsal kategori olan işçi sınıfını tarihin öznesi (veya öznelerinden biri) olarak ele almaya başlamışlardı. E. J. Yeo, geleneksel akımı tersine çeviren bu eğilimi "aşağıdan yukarıya sosyal bilimler" olarak niteliyor ve İngiltere'de özellikle J. Owen'in 1831'de kurduğu "Yeni toplum bilimi öğretimi için kurum"u bu hareketin önemli bir simgesi olarak gösteriyor.[30]

---

28 E. J. Yeo; *The Contest for Social Sciences: Relations and Representations of Gender and Class*, Londra, Rivers Oram, 1996, s. xv.

29 D. Diderot; *Plan d'une Université ou d'une Education Publique dans toutes les Sciences, Oeuvres Complètes*, cilt. IX, Paris, 1971 (ilk baskı 1775), s. 747. Bu konuyu *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler* (İmge, 2000) başlıklı kitabımda daha ayrıntılı olarak ele aldım.

30 Yeo, aynı eser, s. 38.

XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı Avrupa'da sınıfsal hareketlerle sosyal bilimleri birbiriyle işbirliği hâlinde olan, birbirini besleyen ve yansıtan iki etkinlik olarak görme eğilimi hayli yaygınlaşmıştı. Napoléon savaşlarını hemen izleyen dönemde "işçi sınıfı basınında ekonomi politiğe karşı değişen tutumu" inceleyen N. W. Thompson, 1816-1834 arasında "işçiler arasında klasik doktrinlerden farklı ve onlara karşı bir işçi sınıfı ekonomi politiğinin ortaya çıkarıldığını" saptamıştır. Başlangıçta anti-entelektüalist eğilimler taşıyan bu akım içinde bazıları da, 1830'larda, "kötü ve övücü bir şekilde kullanılan" klasik doktrinleri bu yönlerinden temizlemek ve onları işçi sınıfının durumunu düzeltmek için kullanmak istemişlerdi.[31]

1840'lara gelindiğinde kapitalizmde belli bir mesafe alınmış, tüm ülkelerde işçi sınıfının durumuyla ilgili ayrıntılı araştırmalar bir hayli ilerlemiş bulunuyordu. Hatta E. Buret'nin 1840'da yayınlanan eserinde olduğu gibi Fransız ve İngiliz emekçi sınıflarının "sefaletini" karşılaştırmalı bir biçimde inceleyen çalışmalar da vardı.[32] Yine de fazla abartmadan diyebiliriz ki, aynı konuda, Friedrich Engels'in henüz yirmi dört yaşındayken kaleme aldığı ve 1845'de yayınlanan eseri bir dönüm noktası oldu. Engels, bu eserinde, "yirmi bir ay boyunca" yakından gözlediği İngiliz işçi sınıfını ilk defa olarak "bütünüyle" ele alıyor ve yaşam koşullarını bu kapsamda inceliyordu. Genç düşünür, eserinin önsözünde, "eğer sosyalist teorilerin lehinde ve aleyhinde söylenen fantastik masallara son verilmek isteniyorsa; eğer sosyalist teorilere ve onlar hakkındaki hükümlerin meşruluğuna sağlam bir

31 Noel W. Thompson; *The People's Science, The Popular Political Economy of Exploitation and Crisis 1816-1834;* Cambridge University Press, 1984, s. 219.

32 Bkz. Eugène Buret; *De la Misère des Classes Laborieuses en France et en Angleterre;* Paris, Paulin, 1840. 2 Cilt.

temel temin etmek gerekiyorsa, proletaryanın hayat koşullarının tanınması mutlak bir zorunluluktur" diyordu.[33] 1845 yılı aynı zamanda Engels ile Marx'ın tanıştıkları ve toplum bilimleri tarihinde "epistemolojik bir kesinti" yaratacak, tarihte benzeri görülmemiş bir dostluğu ve bilimsel işbirliğini başlattıkları yıl oldu.

Burada elbette ki tarihî materyalizmin nasıl geliştirildiğini, ne olduğunu ve Marx ve Engels'den sonra bu genel kurama ne gibi katkılarda bulunulduğunu özetlemeye kalkacak değilim. Bu konuda tüm disiplinleri kucaklayan ve kitaplıklar dolduran bir yazının bulunduğunu herkes biliyor. Sadece, asıl konumuzu teşkil eden Habermas'a tekrar dönerek, şunu söylemek istiyorum: Habermas'ın "pleb kamusal alanı" diyerek küçümsediği ve "ihmal ettiği" alan, aslında, burjuvazi tarafından zaman zaman "bastırılmış" da olsa, toplumsal düşüncenin ve bilimin gelişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ve bu rolü, düşünürümüzün daha sonraları sistemleştirdiği "en iyi kanıtın galebesini sağlayacak ideal söyleşme koşulları"nda değil, siyasal kavgayla ve başka yol kalmayınca da "eleştiri silahının yerini silahların eleştirisinin aldığı" (Marx) koşullarda yapmıştır. Şimdi bu parantezi kapatarak tekrar Habermas'a dönebiliriz.

Habermas'ı, kendi deyimiyle, "pleb kamusal alanı"nı küçümsemeye götüren nedenler çeşitlidir ve bunların ipuçlarını, herhalde, önce onun biyografik öğelerinde buluyoruz. Düşünürün bilimsel hayatından ayırdığı "entelektüel hayatı"nı incelerken bu konuya yeniden döneceğiz. Fakat düşünürün olgunluk çağı kuramlarına da temel teşkil eden "kamusal alan" kitabı, onun (sonradan geliştirme fırsatı bulamadığı) bir toplumsal tarih çalışması olduğuna göre, bu

33 F. Engels; *La Situation de la Classe Laborieuse en Angleterre;* Paris, Editions Sociales, 1960. s. 31.

bahsi kapatırken Habermas'ın tarihçiliği konusundaki değerlendirmelere de kısaca değinmek isterim. Gerçekten de, Marx'ı bir iktisatçı olarak görmeyen ve tarihî maddeci kuramdan bazı temel noktalarda ayrılan Habermas tarihçi olarak nasıl değerlendirilmiştir?

Habermas ve Tarih-yazıcılığı

Çeşitli itirazlara uğramış olsa da, Habermas'ın burjuva kamusal alanını doğuş koşulları ve tarihî evrimi bağlamında incelemiş olması eserinin tarihçiler tarafından da ilgiyle karşılanmasına yol açmıştır. Düşünürün tarihe, Marx ve Weber geleneğinde, kuramsal araçlarla ve çok disiplinli bir donanımla yaklaşmış olması bu ilgiyi daha da artırmıştır. Bu özellikleri dolayısıyla, felsefelerinin zıtlığına rağmen, Habermas ile M. Foucault arasında paralellikler de kurulmuştur.

M. Foucault takdirle izlediği *Annales Okulu* paralelinde araştırmalar yapmış, "pleb" olarak nitelediği bazı konuları (delilik, cinsellik, hapishaneler vb.) araştırma alanı olarak seçmişti. Ne var ki çalışmaları bazı ağır eleştirilerin hedefi olmaktan da kurtulamamıştı. Örneğin Marksist tarihçi E. Hobsbawm'a göre, Foucault, "tarihî bilgileri, önceden kurgulanmış senaryoları sergilemek için topluyordu".[34] Bu indirgemeci formülü tamamen paylaşmasak da, bu görüşte bir gerçek payı olduğunu da yadsıyamayız sanıyorum.

Aynı itirazlar Habermas'a karşı da yöneltilmiş midir?

İlginçtir ki benzer eleştiriler Habermas'a karşı da yapılmıştır. Buna karşılık Alman düşünürü, haklı olarak, tarihi profesyonel tarihçilerin tekeline bırakmak isteyen ve tarihî

34 Bkz. E. Hobsbawm, *Sociologie Critique et Histoire Sociale*, (*La Liberté par la Connaissance: Bourdieu 1930-2002* içinde; derleyen D. Roche, J. Bouveresse; Paris, Odile Jacob, 2004, s. 291).

açıklamalarda toplumsal kuram ve kavram kullanımına karşı çıkan akımı sert bir biçimde eleştirmiştir. Habermas, "yeni-tarihçilik" olarak nitelediği bu akımı, temel yöntemi "olayların hikâyesi"nden ibaret olan ve "toplumsal bilimlerde kullanılan yöntem ve analiz şeklinin insan bilimleri alanında kullanılmasına reaksiyon oluşturan" bir akım olarak görüyordu.[35]

Kuşkusuz tarih-yazıcılığında toplumsal yöntem ve kuramların kullanılması tarihî olayları daha iyi anlamamızda ileri bir adım olmuştur. Ne var ki yöntem ve kuramlar da çoğulcu bir düzen içinde yaşıyorlar ve tartışma dışı tabular oluşturmuyorlar. Habermas ve Foucault'yu bu planda karşılaştırırsak aralarında hem bir fark hem de bir benzerlik görürüz. Fark, seçtikleri araştırma alanlarından kaynaklanıyor. Gerçekten de bu düşünürlerin üzerinde çalıştıkları "nesne" itibariyle aralarında bir benzerlik olmadığı, "kamusal alanla, (örneğin) deliliği birbirine yaklaştıran fazla bir şey bulunmadığı" çok açık bir husustur; buna karşılık aynı düşünürlerin farklı şekillerde kanıtlamaya çalıştıkları ortak bir tez vardır. Bu ortak tezi de Fransız toplum bilimci S. Haber şöyle ifade ediyor: "Habermas ve Foucault, bir yandan tarihin anlamının sadece kapitalist sömürünün eleştirisinden çıkarılamayacağını, öte yandan da Marksizmin kendisine atfedilebilecek önkabullerle (ekonomizm, indirgemecilik, ilerleme fikri, metafizik materyalizm vb) ve bu önkabuller itibariyle onun en açık bir biçimde dogmatik taraflarıyla bağlı kalamayacağını örneklerle açıklamak istiyorlar".[36] Kısaca, Batı düşünce-

35 Habermas; *De L'Usage Public des İdées, Ecrits Politiques 1999-2000;* Paris, Fayard, 2005, s. 15. (1989 yılında yapılmış bir söyleşiden).

36 Stéphane Haber; *Foucault et Habermas: Deux Commencements Philosophiques Contemporains* (*Habermas et Foucault; Parcours Croisés, Confrontations Critiques* içinde, derleyenler: Yves Cusset, Stéphane Haber, Paris, CNRS, 2006. s. 31-52).

sini Weber'den beri bir saplantı olarak işgal eden ve aslına bakılırsa Marx ve Engels'de de mevcut olmayan bir "iktisadi determinizm" fikrine almaşık arıyorlar. S. Haber, "iki düşünürün bu tasarıyı gerçekleştirmedeki başarıları çalışmalarının çok etkili olmasının ilk nedenini teşkil ediyor" diyor.[37]

Habermas, *Kamusal Alan*'ın ilk baskısına (1961) yazdığı önsözde, "bu sosyolojik yaklaşım", diyordu, "dar anlamıyla tarih araştırmalarından tarihî malzemenin daha geniş bir özgürlük içinde değerlendirilmesi ile ayrılıyor" (s. 10). Esere 30 yıl sonra yazdığı sunuşta ise, düşünürümüz, "temel tezlerinin" nasıl birçok tarihçi tarafından benimsendiğine dair örnekler vermiştir. Gerçekten de Habermas, aradan geçen zaman içinde, özellikle bir kısım *Aydınlanma* dönemi tarihçilerini etkilemiş, eseri birçok üniversitede okuma listelerinin başköşesine oturmuştur.[38] Ne var ki 1990'da, Berlin Duvarı'nın yıkılmasından hemen sonra kaleme alınan ikinci önsözde, kamusal alan açısından bambaşka bir durum vardı. Özellikle elektronik iletişim olanaklarının yarattığı ortam kamusal alanla ilgili gelişmelerde yepyeni bir durum ortaya çıkarmıştı. Bu gelişmeyi tarihçi gözlükleriyle değil, yöntem ve kuramsal tartışmalar bağlamında inceleyen Habermas toplumsal tarih çalışmalarına bir daha dönmemiştir. Onun bir "iletişimsel hareket kuramı"na varan daha sonraki çalışmalarına geçmeden ve buna giriş teşkil edecek şekilde, düşü-

37 S. Haber, aynı eser, s. 32.

38 L. Kramer, Habermas'ın eserinin tarihçileri, XVIII. yüzyıl İngiltere ve Fransa siyasal kültür araştırmalarını, 1) kamusal alanın doğuşu ve analizi açısından bir tarihçi olarak, 2) eleştirel kuram açısından bir filozof olarak iki şekilde etkilediğini yazıyor. Kramer, *Kamusal Alan*'ın Fransa ve Amerika tarih-yazıcılığında geç XVIII. yüzyıl Fransa'sı konusunda "belirleyici bir şekilde anti-Marksist kuramsal dürtüler yarattığını" iddia ediyor. Bkz. Lloyd Kramer, *Habermas and Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, The MIT Press, 1992, s. 257, 1 no'lu dipnotu. Ne var ki, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Habermas, yazarın gönderme yaptığı tarihçiler (Zaret ve Baker) tarafından Marksizmle de suçlanmıştır.

nürün elektronik iletişim temelindeki kamusal alanla ilgili bir gözlemine de işaret etmek kaçınılmaz oluyor.

Habermas, çağdaş elektronik iletişim konusundaki gözlemini J. Meyrowitz'in 1985'de yayınlanmış bir eserine dayanarak sunuyor.[39] Bu eserinde J. Meyrowitz, elektronik medyanın daha önceki olağan iletişim şeklinde mevcut olan *zaman* ve *mekân* öğelerini altüst ederek yepyeni bir durum yarattığını ve çağdaş toplumları, bir bakıma *zaman* ve *mekân* ölçütlerinin olmadığı *avcı-toplayıcı* topluluklara yaklaştırdığını ileri sürmüştü. Sınır kavramının bulunmadığı avcı-toplayıcı topluluklar, bireylerin (kadın, erkek, çocuk) rolleri açısından da tüm toplum biçimlerinden daha eşitlikçi bir yapı içinde yaşıyorlardı. Habermas'a göre bu benzetmedeki gerçek payı, 1989'da Doğu Almanya, Çekoslovakya ve Romanya'da patlak veren ayaklanmalar ve rejim değişiklikleri ile ortaya çıkmıştır. Bir sürü tepkiler zinciri oluşturan bu gelişmeler, artık, "basit bir şekilde televizyon ile nakledilen tarihî olaylar olarak sunulmadılar; bizzat televizyonda *nakil suretiyle gerçekleştiler*" ve medya bu konuda, olup bitenleri dünyaya yaymakla yetinmedi; medya sayesinde, "sokaklarda gösteri yapan kitlelerin fizik varlığı, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyıl başlarında yaşananlardan farklı olarak, ancak televizyon aracılığıyla her yerde hazır bir mevcudiyete dönüştüğü ölçüde bir devrimci şiddet yaratabildi" (s. xxxiv).

Kuşkusuz, Habermas, J. Meyrowitz'in toplumsal gelişmedeki ikilemleri göz ardı eden bu "fazlaca doğrusal çizgideki" analizine itirazlar da yöneltiyor. Örneğin, düşünürümüz, "köksüzleşmenin yeni aidiyetler ve cemaat bağlılıkları" yarattığını; yapısal çözülmenin "yaşam biçimlerini

39 Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior;* Oxford University Press, 1985.

ve bireyselleşme yönündeki yaşam tasarılarını çoğalttığını" ve artan eşitliğin de beraberinde toplumsal karmaşıklık ve anlaşılmazlık karşısında güçsüzlük getirdiğini ifade etmiştir. Ne var ki bu diyalektik gelişmeler Habermas'ı kötümserliğe sevk etmiyor ve düşünürümüz, 1990 yılında geleceğe bakarken demokrasi açısından eskisinden daha iyimserdir.

Habermas, düşüncesinde köklü değişiklikler, kopuşlar yaşamış bir düşünür değildir. 1970'lerde geliştirdiği ve radikal bir dönüşüm (Kehre) olarak nitelenen "dil pragmatiği" de daha 1960'larda tasarladığı toplumsal paradigmayla uyum hâlinde ve onu destekler niteliktedir. Başta Almanya olmak üzere Batılı toplumlar için tasarladığı ve uğrunda kavga ettiği bu paradigma, "refah devleti" temeli üzerinde, daha çok özgürlük ve daha fazla eşitlik hedefleyen, ileri (radikal) bir sosyal demokrasi paradigmasıdır. Emperyalizm kuramlarına iltifat etmediği ve bunlarla bir diyaloğa girmediği için, özlediği sosyal demokrasinin kalkınma çabasındaki ülkelerle ilişkisinin yapısal niteliği üzerinde de pek durmamıştır. Habermas'ın entelektüel olarak etkinliklerini ve kamusal alana müdahalelerini ele alırken bu noktalar üzerinde duracağız. Şimdi düşünürün, 1960 ve 70'lerde, kamusal alanla ilgili toplumsal tarih analizini teoriler tarihî araştırmalarıyla nasıl temellendirmeye çalıştığını izlemeye çalışalım.

KAMUSAL ALAN, BİLİM VE FELSEFE

Kamusal alanı toplumsal tarih açısından inceledikten sonra Habermas'ın çalışmaları bu alanın epistemolojik temellerini irdelemeye yönelmişti. Bu çalışmasına da, daha önce de işaret ettiğim gibi, asistanlık yıllarında Frankfurt Okulu çevresinde temasa geldiği bazı felsefi sorunsallar ve önkabuller damgasını vurmuştu. Otobiyografik öğelerle de beslenen bu önkabuller Habermas'ı, yer yer radikal demokrasi olarak adlandırdığı daha özgür ve daha hoşgörülü bir toplum paradigmasına yöneltiyordu. Gerçekten, bir toplumda bireyler arasındaki iletişim ve anlaşmanın felsefi temeli neydi? Daha genel olarak da, metafiziğin ittifakla yadsındığı, aşkın bilinç önkabulünden hareket eden bilgi kuramının itibarını yitirdiği bir dünyada, felsefenin yeri ne olabilirdi? Ve bilimle bağlantıları nasıl biçimleniyordu? Habermas bu sorulara Alman idealizmini ve fenomenolojiyi yeniden sorgulayarak yanıt vermeye çalışmıştır.

J. Habermas, temel tezlerini ortaya koyduğu *İletişimsel Hareket Kuramı* (1981) başlıklı eserini yazmadan, *Teori ve Pratik* (1963), *İdeoloji Olarak Bilim ve Teknik* (1968), *Bilgi ve Çıkar* (1968), *Akıl ve Meşruluk* (1973) ve *Tarihî Materyalizmin*

Yeniden Yapılanması (1976) gibi başlıklar taşıyan önemli eserler vermiştir. Hemen hepsi çeşitli vesilelerle (konferanslar, seminerler, ders notları, makaleler vb) hazırlanmış yazılardan oluşan bu kitaplar, sonraki baskılarda da okuyucuya ekler, çıkarmalar ya da uzun önsözlerle, güncelleştirilerek sunulmuştur. Bütün bunları düşünürün "genel kuramı"na hazırlık, daha doğrusu kendi ifadesiyle "prolegomen" (uzun bir giriş) olarak niteleyebiliriz. Aslında bu eserlerin hepsine, fakat değişik perspektiflerden felsefenin genel soruları egemendi: Gerçek nedir ve "teori" adı altında gerçek arayışı nasıl başlamıştır? Bilgilerimizle davranışlarımız ve çıkarlarımız arasında ne gibi ilişkiler vardır? Gerçekleri bulmamızın en önemli aracı sayılan "bilim" türdeş ve tekil bir yapıda mıdır, yoksa farklı "çıkar"lara dayanan, farklı nitelikte "bilim dalları"ndan mı söz etmek durumundayız? Habermas, başlangıçta sosyolojik bir analizden hareket ederek sorduğu bu gibi sorulara Kant'la başlayan, Hegel'le "kapanmış" sanılan, fakat Husserl ve dil felsefesiyle ile yeniden gündeme gelen bilgi kuramını tartışma konusu yaparak yanıt aramıştır.

Habermas'ın şimdiye kadar yazdığı kitaplar içinde salt felsefi sorunları ele alan ilk çalışması *Bilgi ve Çıkar* (1968)[1] başlığını taşıyor. Aslında düşünürümüz sistemli bir şekilde felsefi sorgulamalarına ilk kez 1965'de Frankfurt Üniversitesi'nde verdiği bir açılış dersinde başlamıştı. Bu nedenle biz de açıklamamıza Habermas'ın daha sonra *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* başlıklı kitabına[2] "*Bilgi ve Çıkar*" başlığıyla eklediği bu sunuşla başlayabiliriz.

---

1 J. Habermas; *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1976. (Almanca ilk baskı: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1968).

2 J. Habermas, *La Technique et la Science comme Idéologie*, Paris, Gallimard, 1973. (Almanca ilk baskı: *Technick und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp Velag, 1968.)

İlk eserinde İngiltere, Fransa ve Almanya bağlamında kamusallığın, yani özgür ve açık tartışma alanının (Öffentlichkeit) oluşumunu ve sosyoekonomik temellerini irdeleyen Habermas'm bu aşamadaki sorunu şuydu: Kapitalizmin liberal çağında ortaya çıkan ve XIX. yüzyılın son çeyreğinde açık ve özerk tartışma alanı olma niteliğini kaybeden "kamusal alan"daki bu dönüşümün felsefî ve epistemolojik plandaki gelişmelerle ilişkisi nedir? Bu alanı yeniden işlevsel kılabilmek için nasıl bir felsefe pratiğine yaslanmalı, hangi kavramsal araçları -gerekli hâllerde bunları geliştirerek, ya da yeni kavramlar yaratarak- benimsemeliyiz? Habermas'ın soruları bunlardı; fakat bu sorulara getirdiği yanıtları kavramak için önce bu konudaki terminolojinin Almanya'ya özgü bazı özelliklerine değinmemiz gerekiyor.[3]

Diğer Avrupa ülkelerinde pozitivist çağrışımlar yapan ilim (science) kavramı, Almanca'da daha kapsamlı bir anlamda kullanılan "Wissenschaft" sözcüğü ile karşılanmaktadır. Daha ziyade belli alanlarda "sistemleştirilmiş bilgiler" anlamını taşıyan bu sözcük genellikle çoğul olarak (Wissenschaften) kullanılmakta ve örneğin, edebiyat, tiyatro, müzik araştırmaları ve teoloji gibi alanları da bünyesinde barındırmaktadır. Bu bilimler, Humboldt Üniversitesi geleneğinde kökeni W. Dilthey'e uzanan bir sınıflama çerçevesinde[4],

3 Bu konuda özlü bir tarihçe için, (Habermas'ın "hermenötik" felsefesini benimsediği ve sonradan eleştirerek yeniden yapılandırdığı) H. G. Gadamer'in 1985'te kaleme aldığı bir makaleye bakılabilir: *De la Transformation dans les Sciences Humaines*, (*L'Herméneutique en Rétrospective* içinde, Paris, Vrin, 2005, 227-233). Ayrıca Fransa'da Habermas'm düşüncesinin tanınmasında önde gelen isimlerden Jean-René Ladmiral'in *Connaissance et Intérêt* başlıklı esere yazdığı giriş çok aydınlatıcıdır. Aşağıdaki açıklamalarımızda bu kaynaklardan yararlandık. Age, s. 7-27.

4 W. Dilthey'in tasnifi de, W. Windelband'm Strasbourg'da 1894'te yayınlanan eserinde geliştirdiği *nomotetik* ve *ideografik* bilimler ayrımına dayandırlıyor. W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenshaften*, Starsbourg, 1894.

pozitif bilimler ve manevi bilimler (Geisteswissenschaften)[5] şeklinde ikiye ayrılıyorlardı. Böylece bu iki alan yöntem ve ereksellikleri farklı iki "epistemolojik kıta" oluşturuyordu. Bunlardan pozitif bilimler "açıklamak" (erklären) ilkesine dayanırken, manevi bilimler de "anlamak" (verstehen) ilkesine dayanıyordu. İşte Habermas'ın bütün düşüncesi, bilim anlayışının tamamen "pozitifleştiği" bir dünyada geçerliliğini yitirmiş görünen bu ayrımı, epistemolojik eleştiri ve çağdaş sosyoekonomik gerçekler bağlamında tartışarak yeniden yapılandırmak ve işlevsel hâle sokmaktır. Çünkü Habermas'a göre, açık ve bağımsız bir kamusal alanın ve onunla birlikte tüm özgürlüklerimizin ve "sosyal devlet"in geleceği buna bağlıdır. Ve bunun kavgası da felsefe ve epistemoloji (Wissenschaftstheorie) alanında, Habermas'ın çok geniş bir biçimde yorumladığı "pozitivizm"e karşı verilecektir. Kısaca, Habermas, tüm düşünce hayatını pozitivizme, ontolojik dogmalara ve bunları temellendiren "araçsal akıl" tekelciliğine yönelttiği eleştiriler bağlamında şekillendirmiştir. "Pozitivizm", diyordu Habermas, "içsel düşüncenin (reflexion) inkârı demektir."[6] Şimdi bu konuda düşünürün çıkış noktasını, çeşitli yazılarına (özellikle de 1965 sunuşuna) dayanarak özetleyebiliriz.

*
* *

Bilimsel düşünce, eski Yunan sitelerinde kamusal oyunlara temsilci olarak gönderilen ve "Kosmos"un temaşasında kutsallık duygusu içinde kaybolan *Theoros*'un adından kay-

5 Gadamer'e göre Almanca *Geisteswissenschaften* (manevî bilimler) kavramı, J. S. Mill'in kullandığı "*moral sciences*" teriminin 1854'te Almanca'ya bu şekilde çevrilmesi ile ortaya çıkmıştır. Gadamer, age, s. 227.

6 Habermas, *Connaissance et Intérêt*, s. 31.

naklanıyordu ve *Theoros* sözcüğü felsefe diline *Theoria* (gözlemek, temaşa etmek) olarak geçti.[7] Bu temaşa (Anschaung) fikri ise, içerdiği (değişen) *zaman* ve (değişmeyen) *olmak* ayrımı ile ontolojiyi temellendiriyor ve bugün özne-nesne ikilemi dediğimiz ikileme yol açıyordu. Bu durumda, (değişen) zaman içinde konumlanan insan, (ölümsüz ve değişmez) "Kosmos"u gözleyerek onun ölçütlerine uymaya çalışıyor ve taklit (mimesis) yoluyla ona benzemek istiyordu. İnsan zihni, "Kosmos"un düzenli hareketine (kanunlar) ve ahengine (müzik) uyabildiği ölçüde de teori, pratik yaşama geçmiş oluyordu. Böylece, teori, insan yaşamına damgasını vuruyor ve "Kosmos"un disiplinine uygun bir davranış modeli (ethos) yaratıyordu.

Bu teori anlayışı en iyi ifadesini Platon'da buldu ve sonra da modern felsefenin doğuşunda belirleyici oldu. Oysa önce Frankfurt Okulu'nun sonra da Habermas'ın temel eleştirilerine hedef olan teori anlayışı da buydu. "Bu şekildeki teori ve kendini teoriye hasretmiş yaşantı fikri", diyor Habermas, "felsefeye başlangıcından itibaren egemen oldu ve Horkheimer en önemli makalelerinden birini bu anlamdaki teori ile eleştirel teori arasındaki kopuş konusunda yazdı".[8] Oysa aynı yıllarda Husserl, Horkheimer'in eleştirel bir şekilde yaklaştığı "teori" kavramını (ve bunun dayanağı olarak gördüğü "araçsal aklı") kendisine kılavuz seçmişti. Bu yüzden Habermas eleştirisine Husserl ile başlamaktadır.

---

7 Habermas, *La Technique et la Science comme Idéologie*, Paris, Denoël Gonthier, 1973, s. 134. Bu esere yapacağım göndermeleri bundan böyle sayfa içinde vereceğim. Habermas teorinin kökeni konusundaki açıklamasını Bruno Snell'in *Theorie und Praxis* (*Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955) başlıklı incelemesine dayandırıyor.

8 Horkheimer'in bu makalesi Frankfurt Okulu'nun dergisinde yayınlanmıştır. *Traditionnelle und kritische Theorie* (*Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI, 1937).

E. Husserl, Bilim Krizi ve Yaşam Dünyası (Lebenswelt)

E. Husserl, Horkheimer'le hemen aynı yıllarda, "Avrupa bilimleri"yle ilgili tezler ileri sürmüş ve bu konudaki eseri büyük yankılar uyandırmıştı.[9] Filozof, bu eserinde Avrupa bilimlerinin kriz içinde olduklarını iddia ediyor ve bu krizin de bilimlere dışardan taşınmış bir kriz olmayıp, içsel nitelikte, "bilim olarak yaşanan" bir kriz olduğunu düşünüyordu. Daha somut bir ifadeyle, kriz, Nazizmin yarattığı tehditle ortaya çıkmamıştı; aksine, böyle bir barbarlık rejimini önleyememiş olan bir bilim anlayışı şeklinde kendini göstermişti. Husserl'e göre bilim krizi, her türlü çıkarın dışında gerçek arayışına dayanan teori anlayışının terk edilmesinden ve bilimin teknoloji ile özdeşleşen (pozitivist) bir niteliğe bürünmesinden doğmuştu. Bu yüzden, fenomenolojik yöntemini geliştirirken, Husserl geleneksel "teori" (bilim için bilim) anlayışından hareket ediyor ve "Platon'dan beri saf teori ile pratik yaşantı arasındaki devamlılığı ve uyumu" sürdüren bilgi kuramını yenilemek istiyordu. Ve Husserl'in bu konudaki gerekçesi de (Habermas'ın ifadesiyle) şöyleydi: "Bilimsel kültürü yaratmış olan şey, teorilerin bilgisel içeriği değil, bizzat teorisyenlerde düşünülerek içselleştirilmiş, aydınlık bir '*habitus*'ün yaratılmış olması idi ve Avrupa düşüncesi, göründüğü kadarıyla, böyle bilimsel temelli bir kültürün oluşmasına doğru gidiyordu" (s. 135). İşte 1933'ten sonra tehdit altında olan şey, bu pedagojik "habitus" kültürüydü ve tehlike Nazizmden çok bilimin içinden, günlük çıkarların

9 Husserl eserini 1935-36 yıllarında kaleme almış ve ilk kısmı 1936'da *Philosophia* dergisinde yayınlanmıştı. Habermas, eserin 1954 baskısını temel almıştır: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* La Haye, 1954. Fransızca çevirisi: *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Tarnscendantale,* Paris, Gallimard, 1976.

dışındaki bu saf bilim (teori) anlayışının terk edilmesinden geliyordu. Husserl, "habitus" kavramını, Habermas'ın da benimseyeceği ve geliştireceği "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıyordu ve kriz olarak nitelediği durumun kökenini de, "başta fizik olmak üzere, en ileri disiplinlerin gerçekten teori olarak nitelenebilecek şeyden kopmaları" ile açıklıyordu (s. 135-136).[10]

Oysa Habermas'a göre, gerçek durum neydi?

Aslında, çağdaş bilimlerin pozitivist espriyle algılanışı ile geleneksel (bilen özneyle bilinen nesneyi ayıran) ontoloji arasında belli bir devamlılık sürüyor, kökeni Yunan felsefesine uzanan "saf teori" anlayışı bu anlamda varlığını koruyordu. Pozitif (empirisch-analytisch) bilimler için bu doğaldı. Bu alanda, bilim adamı, bütün dikkatini devamlı olarak "Kosmos"un teorik betimlemesine hasrediyor ve bu da onun "dogmatizm mantığından ve varolmanın doğal çıkarlarının sinir bozucu despotizminden" kurtulmasını sağlıyordu (s. 136). Böyle bir teori anlayışı Husserl'e göre tüm çıkarlardan temizlenmiş, hasbi bir davranış modeliydi ve filozofun yeniden kurmaya çalıştığı "teori" de buydu.

Tarihsel ve yorumsal bilimlerde de durum farklı değildi. Kuşkusuz bu bilimler ontolojik ilkeye bağlı bulunmuyorlardı; "Kosmos" ile değil, "yaşantı" ile ilgiliydiler ve kendilerine özgü "nesne"leri *açıklamaya* değil, *anlamaya* çalışıyorlardı. Ne var ki bunlar da pozitif bilimlerle aynı metodolojiyi kullanıyorlar ve teorik bir yaklaşım içinde, düzenli, belli kanun-

10 Fransız düşünürü J. Benda, 1927'de yayımlanan *La Trahison des Clercs* başlıklı eserinde entelektüellerin soyut ve evrensel sorunları bırakarak dünyevi çıkarlara yönelik politikayla (ulusal ve sınıfsal sorunlarla) uğraşmalarını bir "ihanet" olarak nitelemişti. O tarihlerde çok yankı uyandıran bu eser, kavramsal kurgusu ve analiz düzeyi itibariyle elbette ki Husserl'in ilham kaynakları arasında sayılamaz. Fakat Kantçı yazarın Husserl'in duyarlılığını, ondan da önce ifade eden eseri, o yılların atmosferini ilginç bir biçimde yansıtıyor.

ları olan bir gerçeği betimlemeye çalışıyorlardı. Habermas'ın deyimiyle, "tarihselcilik (historicism), manevi bilimlerin pozitivizmi hâline gelmişti" (s. 137).

Aynı durum toplum bilimleri için de geçerliydi. Zaten toplum bilimlerinde benimsenmiş olan, araştırmayı değer yargılarından bağımsız yürütme (Werturteilsfreiheit) ilkesi de pozitivizmin toplum bilimlerine uygulanmasından başka bir şey değildi. Bu durum "psikolojik açıdan teorik tutuma sadık kalmayı zorunlu kılarken, epistemolojik açıdan da bilgi ile çıkar arasında bir kesinti yaratıyor ve bir süzgeçle duygusal içerikleri bilişsel içeriklerden ayırıyordu". Oysa tam da bu noktada bir yenilik olmuştu. Çünkü bu durum sadece görünüştü; gerçekte, toplum bilimlerine, neo-Kantizmle beraber "değer" ve "değer hükümleri" kavramlarının girmiş olması eski Yunan'dan beri süregelen ve pozitivist esprinin devam ettirdiği ontoloji ve teori anlayışından kopuşa yol açacak bir yeniliği de beraberinde getirmişti. Değerlerle olguların ayrılması, *olması lâzım gelen* ile *olanın* ayrılması anlamına geliyordu ki, böyle bir ayrım Platon'dan Husserl'e kadar gelen geleneksel, saf teori anlayışında yoktu. Geleneksel teori anlayışında sadece "olan" (Kosmos) ile onun filozofun zihnindeki kopyası (teori) mevcuttu ve bunlar arasındaki bağlantı, aynı zamanda, "teorinin pratik düzeyde etkinliğini sağlayan" bir çıkar birliğini de sağlıyordu. Şimdi, değer hükümlerinin dışlanması (Wertfreiheit) ile, metodolojik olarak bu çıkar birliği ortadan kalkıyor ve böylece teori, "formasyon" (Bildung) oluşturma işlevini kaybediyordu. İşte, Husserl, böyle bir ortamda "Avrupa bilimlerinin krizi"nden söz etmiş ve *saf bir teori* anlayışını yeniden yapılandırarak teoriyi çıkarlardan ayırmak ve onun formasyon (*Bildung*) işlevini canlandırmak istemişti. Fakat Habermas'a göre, duruma sağlıklı bir teşhis koyamamıştı.

Aslında Husserl de pozitivist (objektivist) ilim anlayışına karşıydı ve buna temel teşkil eden ontolojik ikileme bir almaşık arıyordu. Bu amaçla da bilimle felsefenin yerini ayırmak ve felsefenin temellendirici üstünlüğünü yeniden kurmak istiyordu. Çünkü bilimler hızlı bir gelişme ve özerkleşme süreci içinde, felsefenin ilham aldığı ve arka çıktığı gündelik, alışılmış bilgileri de ("common sense") hızla alt üst etmiş ve felsefeyi ikinci plana atmışlardı.[11] Böylece her şeyin teknikleşmesine yol açan objektivist bilim anlayışı da, Husserl'in deyimiyle, "kendine özgü rasyonel varlığın" yok olmasına ve dünyanın da, bir kriz içinde "kin ve barbarlık uçurumuna sürüklenmesine" yol açmıştı.[12] İşte Husserl, "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramını bu kargaşaya son vermek ve geleneksel ontolojiyi yeniden yapılandırmak amacıyla oluşturdu. Daha sonra Habermas'ın da, geliştirilmiş şekliyle, temel kavramları arasına girecek olan "yaşam dünyası" kavramının anlamı neydi?

Yaşam dünyası (Lebenswelt), günlük yaşam tecrübemizin, "doğal praksis"in, doğrudan sezgilerimizin oluşturduğu, "betimsel, değerlendirici, norm koyucu ve dışavurumcu tüm davranışların bir sendrom hâlinde birleştiği" dünyaydı ve bilimler bu zemin üzerinde gelişmişlerdi. Daha kısa ve somut bir ifadeyle, yaşam dünyası, "anlam"ların bilim öncesi aşamada doğduğu, yani ilk kez oluştuğu (prereflexif) dünyaydı. İşte felsefe de, Husserl'in fenomenolojisi sayesinde, bilimlere zemin teşkil eden bu bilim öncesi "yaşam

11 Buradaki açıklamada, Habermas'ın 1990'da Hamburg Felsefe Kongresi'nde verdiği tebliğden yararlanıyorum. İngilizce "common sense" sözcüğünü Habermas kullanıyor. Bkz. J. Habermas, *Textes et Contextes*, Paris, Cerf, 1994, s. 32. (Almanca ilk baskı: *Texte und Kontexte*, Suhrkamp Verlag, 1991).

12 J. Habermas naklediyor, *Textes..*, s. 33. Bu esere daha sonraki göndermeleri, aksi belirtilmedikçe, sayfa içinde veriyoruz. (Almanca aslı, E. Husserl, *Die Krisis..*, s. 269).

dünyası"nı çözümleyecek ve bizleri her türlü bilgilerimizin dayanakları hakkında aydınlatacaktı. Böylece felsefe, aşkın (transzendental) konumunu, "anlam"ların, fenomenolojik parantez içine alınmış "yaşam dünyası"nda nasıl oluştuklarını irdeleyen üstün statüsünü korumuş olacaktı.

Habermas, "yaşam dünyası" kavramının geleneksel ontoloji anlayışının "aşkınlık (Transzendenz) mimarisini" alt üst ettiği kanısındadır (s. 33). Çünkü Husserl'in fenomenolojisi, "yaşam dünyası"na, geleneksel ontoloji gibi kategorik özne-nesne ayrımı çerçevesinde, Kosmos'un nesnel bütünlüğü içinde yaklaşmıyor; onu her nesnenin belli öznelliği içinde, yani farklı perspektifler içinde ele alıyordu. Yaşam dünyası ilk anlamların doğduğu, bilim ve içsel (reflexif) düşünce öncesi (prereflexif) bir ham bilgi dünyasıydı ve bu yüzden fenomenolojinin aydınlatıcı müdahalesine muhtaçtı. Fakat Habermas'a göre, Husserl fenomenolojisi de iç çelişkilerden kurtulamıyor ve pozitivist bilim egemenliğine bir çözüm üretemiyordu. Habermas, bu çelişkiyi Kant'la bir kıyaslama bağlamında sergilemiştir.

Kant'ın felsefesi *aşkın benlik* ile *ampirik benlik*, *saf akıl* ile *pratik akıl* ayrımına dayanır. Aşkın benlik (saf akıl) dünyayı bütünlüğü içinde kurgular; buna karşılık, ampirik benlik yaşam dünyasında diğer varlıklar gibi, onlarla birlikte yer alır ve aşkın benlikle arasında tam bir kesinti vardır. Oysa Husserl, bu ontolojik ikiliği ortadan kaldırıyor, benliği hem yaşam dünyasında yer alan bir özne, hem de dünyayı kuran bir "ilk benlik" (Ur-Ich) şeklinde tasarlıyordu. Böylece her özne kendi aşkın benliğine sahip oluyor ve aşkınlık (Transzendenz) çoğul bir kategori hâline dönüşüyordu. Ne var ki, bu durumda, sonunda Husserl'in de çözemediği bir çelişki ortaya çıkıyordu: Vücuduyla, başka-

larıyla ilişkileriyle, toplumsallaşma serüveni ve kültürüyle, hatta fenomenolojik yöntemiyle "yaşam dünyası"nın bir parçası olan özne, nasıl oluyor da aynı zamanda bu dünyayı kuran aşkın bir "ilk benlik" statüsüne yükselebiliyordu? Habermas, bu konuda Husserl'in de kısır döngüyü kabul ve itiraf ettiği anlamına gelen şu cümlesini aktarıyor: "Dünyayı kuran, fakat aynı zamanda bizzat dünyaya uymuş da bulunan bir öznellik olarak insanlık ne ola ki?" (s. 35).

Husserl fenomenolojik yöntemle saf bir teori geliştirileceği ve böylece her türlü "çıkar" ilişkisinin teori alanından dışlanacağı kanısında idi. Fakat bu durumda, umut ettiği gibi, krizi yenmiş bir bilimin Nazi barbarlığına karşı frenleyici etkinliği nereden kaynaklanacaktı? "Husserl'in hatası", diyor Habermas, "haklı olarak eleştirdiği pozitivizm ile bilinçsiz bir şekilde geleneksel teori kavramını aldığı ontoloji arasında devamlılık olduğunu görmemesinden kaynaklanıyordu."[13] Geleneksel teori kavramı Kosmos'un ahengini yaşam normlarına dönüştürerek bir çeşit çıkar ilişkisi yaratıyor ve aslında gizlemeye çalıştığı bu *çıkar ilişkisi* sayesinde pratik hayatta etkili oluyordu. Yani geleneksel (Platonist) teori anlayışı da çıkar ilişkisinden bağımsız değildi. Husserl pozitivizmi ortadan kaldırmak için geliştirdiği fenomenolojik yöntem ile "eski teorinin kozmolojik boyutlarını budamış ve geriye tamamen soyut bir anlamda teoriye benzer bir şey kalmıştı". Fakat yaptığı şey, bir çeşit pozitivizmi ortadan kaldırırken, farkına varmadan başka çeşit bir pozitivizm (objektivizm) getirmek olmuştu ve bu ölçüde de "çıkar ilşkisi"ni sürdürüyordu. "Oysa", diyor Habermas, "bilimler klasik teori kavramından koptukları için değil, aksine ondan yeterince kopmadıkları için bilgi ve çıkar arasında itiraf edilmemiş bir çıkar ilişkisinden

13 J. Habermas, *La Technique et la Science*, s. 141.

kuşkulanıyoruz" (s. 144). Bu "itiraf edilmemiş kuşku"yu, Habermas, "saf teorinin ontolojik yanılsaması" olarak niteliyor.

Habermas'ın bu eleştirel düşüncelerinden sonra, kendisinin bilim, ontoloji, epistemoloji ve çıkarlarımız konusunda geliştirdiği düşüncelere geçebiliriz.

Felsefe, Bilim ve Çıkarlar

Yukarıdaki açıklamalarımızdan sonra şu temel soruya, fakat bu kez Habermas optiğinden yanıt arayabiliriz: Felsefe ve bilim ile çıkarlarımız arasında ne gibi ilişkiler bulunuyor? Her türlü çıkar dışında, saf bir teori mümkün müdür? Habermas, bu sorulara, felsefe ile bilime egemen olan ve geleneksel ontolojiden kaynaklanan bir "saf teori" idealinin çıkmazlarını sergileyerek yanıt arıyor. Düşünüre göre en tipik ifadesini neo-Kantçıların ve Weber'in her türlü değer hükmünün dışında, tamamen tarafsız bir ilim arayışında bulan görüş, aslında, "objektivist bir yanılsama"dan ibarettir. Bu konuda Kant'la açılan ve genç Hegel'le devam eden özgün pencereye Habermas'ın Marx'la tartışmasını ele alırken değineceğiz. Burada tekrar altını çizelim ki, bilim ve felsefe ile beşerî çıkarlar arasındaki gizli ilişkilerin çözümlenememesi, düşünürümüze göre çağımıza damgasını vurmuş ve pozitivist zihniyet düşünce dünyasına araçsal aklı egemen kılmıştır. Habermas, günümüzde felsefenin en önemli misyonu olarak gördüğü anti-pozitivist eleştiriyi bilim kategorilerini ve bunlara bağlı farklı nitelikteki çıkar tiplerini sergileyerek açıklıyor.

Habermas, bilimleri, 1) *ampirik-analitik bilimler* (deneysel bilimler, doğa bilimleri); 2) *tarihsel-yorumsal* bilimler, ve 3) edim (eylem) bilimleri, (Handlungswissenschaften) olmak

üzere üç kategori hâlinde ele alıyor ve bunları farklı çıkar dayanakları ile birlikte betimliyor. Bunlardan ampirik-analitik bilimler, temel önerileri araç-gereç yardımıyla, kontrollü bir şekilde düzenlenen ve ileriye dönük öngörü ve başarı beklentileri içeren (erfahrungswissentschaftlich) bilimlerden oluşuyor. Kuşkusuz, ilk bakışta, bu bilimlerin gözleme dayanan temel önerileri (basissätze) hiçbir sübjektif öğe içermez görünüyor. Fakat Habermas'ın işaret ettiği gibi, "bu temel öneriler somut olguların bizzat bir kopyasını oluşturmuyorlar; aksine, girişilen işlemlerin başarı ya da başarısızlık beklentisini ifade ediyorlar" (s. 146). Bu demektir ki olgular arasındaki düzenli ilişkiler ("kanun"lar), belli istek ve beklentilerle birlikte aranıyor. Düşünürümüz, en tipik temsilcisini K. Popper'de gördüğü bu bilimlerin dayandığı çıkarı "teknik çıkar" olarak niteliyor ve "burada söz konusu olan çıkar, nesnelleştirilmiş süreçleri teknik olarak kontrole yönelten bilgi çıkarıdır" diyor (s. 147).[14]

Tarihsel-yorumsal bilimler ise bilgileri farklı bir yöntemle elde ediyorlar ve "pratik bilgilenme çıkarı"na dayanıyorlar. Habermas'ın bu kez de H. G. Gadamer'in felsefi hermenötiğine dayanarak[15] anlattığı bu ilimlerde "olguların gözlemi" değil, "anlamların anlaşılması" esas oluyor ve ampirik-analitik bilimlerdeki "kanun arayıcı" (nomolojik) önerilerin yerini "metinlerin yorumlanması" alıyor. Ne var ki burada da tarihselcilik (historicism) "objektivist yanıl-

14 Habermas'ın ampirik-analitik bilimlerin temsilcisi olarak gönderme yaptığı eser: K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londra, 1959.

15 J. Habermas, bu konuda da bu bilim kategorisinin temsilcisi olarak gördüğü H. G. Gadamer'in ünlü eserine (*Wahrheit und Methode*, 2. kısım, Tübingen, 1965) gönderme yapıyor. Habermas'ın Gadamer'e yönelittiği eleştiriler için bkz. *La Logique des Sciences et Autres Essais;* Paris, PUF, 1987, s. 239-273. Buna karşılık Gadamer'in de Habermas'ı Heidegger'i yanlış yorumlamakla eleştiren yanıtı için bkz. H. G. Gadamer; *L'Herméneutique en Perspective;* Paris, Vrin, 2005, s. 75-80.

gı" yaratacak şekilde devreye giriyor ve yorumcunun daha yoruma başlarken sahip olduğu önkabul veya ön-anlayışlar (Vorverständnis) sanki mevcut değilmiş gibi davranılıyor. Böylece, yorumcu, sanki öznel (sübjektif) değerlerini yorumuna hiç katmadan, tamamen nesnel (objektif) bir yorum yapıyormuş duygusu içinde hareket ediyor. Oysa durum farklı ve "yorumcu için tarihte yaşanmış olayların anlamı, ancak kendi dünyası da kendisi için aydınlandığı zaman" anlaşılabilir oluyor ve böylece anlama olgusu bu iki dünya arasında iletişim kurulması suretiyle gerçekleşiyor (s. 148). Yani yorumcu, içinde bulunduğu *güncel dünya* ve yorumlamak istediği *tarihî dünya* olmak üzere iki dünya arasında bulunuyor ve tarihî dönemi ancak yaşam dünyasının yine tarihî bir süreç içinde oluşmuş gözlükleriyle yorumluyor ve bu da uzlaşmacı bir eğilim yaratıyor. Habermas'ın ifadesiyle, "bir anlamın anlaşılması, bizzat yapısı dolayısıyla, devinen insanların kendilerini tarihsel bir şekilde kavradıkları çerçevede, bir uzlaşma olanağına yöneliktir" ve yorum bilimlerinin çıkarla gizli ilişkisi de ancak bu uzlaşma eğilimini saptama sayesinde ortaya çıkıyor. Düşünürümüz, deneysel bilimlerin "teknik çıkar"ına karşı, bu çıkarı da "pratik bilgilenme çıkarı" olarak isimlendiriyor.

Edim (Handlung, praxis) bilimlerine, yani Habermas'ın bu başlık altında sunduğu sosyoloji, ekonomi ve siyaset bilimine gelince, bunlar da ampirik-analitik bilimler gibi kanun ya da "nomolojik bilgi" arıyorlar ve aynı nedenlerle çıkar ilişkilerinden bağımsız bulunmuyorlar.[16] Fakat eleştirel bir espriyle nomolojik yaklaşımı aşıp, içsel düşünce (Selbstreflexion - autoreflexion) yöntemiyle, "değişmez" toplumsal kanunların dışında, donmuş görünen, fakat ilke olarak değişebilir sosyal

16 J. Habermas bu bilim kategorisi için de E. Topitsch'ın (ed.) eserine (*Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, 1965) gönderme yapıyor.

ilişkilerin temelindeki karmaşık bilinç mekanizmalarını da ortaya koyabiliyor ve böylece ideolojik yapıların eleştirisinde (Ideologiekritik) rol oynayabiliyorlar.[17] Habermas'a göre içsel düşünce özgürleştirici bir bilgi çıkarını (das emanzipatorische Erkentnisinteresse) temsil ediyor. Düşünür "eleştirel bilimler" olarak kabul ettiği Marksizm ve psikanalizle ilgili açıklamaları vesilesiyle "ideoloji eleştirisi" konusuna tekrar dönecektir; fakat Habermas'ın çağdaş bilimlerle ilgili olarak çizdiği genel tabloya geçmeden, bilim-çıkar ilişkileri hakkındaki tezlerini biraz daha yakından görelim. Bu tezlerin temelinde ontolojik kuramın ve "objektivist yanılsama"nın eleştirisi yatıyor.

Ontolojik kuram, varlığı monist (materyalizm veya idealizm) ya da Descartes'ın madde ve ruh (*res extensa - res cogitans*) ayrımı gibi, düalist bir yapı içinde tasavvur ediyordu. Bu ikilemi özgün bir şekilde aşma çabaları da bir sonuç vermemişti. Sonunda tüm ontolojik varsayımlar teori ve bilim alanında "objektivist yanılsama" içine düşmüşlerdi. Habermas ise aynı ikilemi "eleştirel sosyoloji" temelinde aşmaya çalışıyor. Şimdi, düşüncesinin bu aşamasında, bu konuda geliştirdiği tezleri özetleyelim.

Kuşkusuz insan maddi dünyaya bağlıdır ve "aşkın öznenin temeli, insan cinsinin doğal tarihinde bulunuyor" (1. tez). Bu maddi temel insanın varlığını korumasının araçlarını oluşturuyor; fakat insan bu maddi bağlara mahkûm değildir, çünkü kendisinde öz-korumanın ötesine ta-

17 Habermas, çözümlemesinde önemli bir yer işgal eden ve "içsel benlik düşüncesi" olarak çevirmeyi uygun gördüğümüz *Selbstreflexion* kavramını Fichte'ye borçludur. Fichte "akıl ve aklın çıkarcı kullanımının birliği" anlamında kullandığı ve fiilî (wirklich) bir varlık atfettiği bu kavrama "mutlak benlik" olarak bir işlevsellik tanımıştı. Oysa Habermas'ta bu iletişimsel bir işlevsellik şeklini almış ve psikanalitik diyaloglar da bunun "bozulmuş şekli" olarak yorumlanmıştır. *Connaissance et Intérêt*; s. 318.

şan ve ütopyacı bir tatmin arayan bir taraf da bulunuyor. Habermas, insan doğasının bu baştan çıkarıcı ve kendini empoze edici yanını Freud'dan aldığı *Libido* kavramıyla anlatıyor ve ikinci tezini de şöyle formüle ediyor: "Bilgi bir öz-koruma aracı olduğu kadar, salt öz-korumayı aşmanın da bir aracıdır" (s. 154).

Habermas, bilgilerimize kumanda eden çıkarların, a) çalışma ortamında, b) konuşma ortamında ve c) hâkimiyet ortamında oluştuklarını ifade ediyor ki (3. tez), bunlar da a) *teknik bilgi,* b) *yorum* ve c) *analiz* şeklindeki üç bilgi türü ile davranışlarımızın çerçevesini çiziyorlar. İnsanlarda, "*doğanın bir parçası oldukları hâlde doğa içinde özerklik kazanan bir taraf var*" (s. 152) ve bu özerkleşme (Emanzipation) durumu, ancak içsel düşünme (Selbstreflexion) sayesinde "*aşkın düşünce çerçevesinin*" (yani yukarıda saydığımız üç türlü bilginin) sınırlarının çiğnenemeyeceğinin bilincine vardığımız ölçüde mümkün olabiliyor. Habermas'ın "ontoloji"sinin anahtarı gibi görünen bu düşünce, Habermas'ta aynı zamanda geleneksel ontolojinin eleştirisine temel oluşturuyor[18] ve düşünürümüz dördüncü tezini de şöyle ifade ediyor: "İçsel düşüncede (Selbstreflexion), bilgi ve çıkar birbiriyle karışmış hâldedirler" (s. 157).

Platon'dan Husserl'e, bilgilerimize egemen olan çıkarları görmemizi engelleyen "saf teori" yanılsaması, özgür ve eşit (Sokratik) bir diyaloğun her yerde ve her zaman mümkün olabileceğini sanır; oysa böyle bir diyalog ancak tamamen

18 Habermas idealizm gibi materyalizmi de eleştirirken, toplumsal edim temelli ve "zayıf aşkınlık" (schwache transzendentale) olarak nitelediği bir ontoloji geliştiriyor. Örneğin Freud'un biyolojizmini eleştirirken "tarih ve felsefenin biyolojik modeli (Vorbild), teolojik modelin bir yansımasından ibarettir; her ikisi de aynı derecede eleştiri öncesi bir düşüncedir" diyor. *Connaissance et Intérêt*, s. 316.

özgürleşmiş (emanzipiert) bir toplumda gerçekleşebilir. Ve bu yanılsamanın sonucu olarak da "saf teori", bilinçaltına attığı dışsallığın tuzağına düşerek bir ideloji niteliğine bürünür. Bilgilerimiz kişisel davranışlarımızı meşru kıldıkları zaman *rasyonelleştirme*, kolektif olgu ve düşünceleri meşru kıldıkları zaman da *ideoloji* adını alırlar. Böylece sözü Habermas'ın beşinci ve son tezine getirmiş oluyoruz: "Bilgiyle çıkarın birliği, bastırılmış bir diyaloğun tarihî izlerinden hareket ederek bu bastırılmış şeyleri yeniden kuran bir diyalektik içinde sağlanır" (s. 158). Habermas'ın Freud'a özel bir ilgi duyduğu bir zamanda kaleme alınmış olan bu satırlar, "ideal iletişim" düşünürünün psikanalizdeki doktor-hasta konuşmalarını sağlıklı bir diyaloğun "bozulmuş" bir şekli olarak yorumlayan düşüncesini de ifade ediyor.[19]

Kısaca, felsefi planda, fakat felsefe denilince akla gelen saf ve hasbî (Platonist) teori aşkına karşı düşünen Habermas, Husserl'in de yenilenmiş bir *Theoria* çabasının boşa çıktığına işaret ettikten sonra, gerçek hayata yönelik önerilerin, ancak "ontolojinin yıkıntıları üzerine" kurulabileceğini söylüyor. Yıkılacak geleneksel ontolojiye, yani bilen özne ile incelenen nesne ayrımına dayanan bilim anlayışının güncel (1960'lardaki) durumunu da, H. Marcuse'ün yetmişinci doğum yılı vesilesiyle kaleme aldığı klasikleşmiş bir makalede daha nüanslı olarak betimliyor.

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim

Habermas, bilimlerin çağdaş statüsü ve işlevi konusundaki fikirlerini, daha somut ve ayrıntılı bir şekilde, H. Marcuse'ün yetmişinci doğum günü dolayısıyla kaleme

19 J. Habermas, aynı eser, s. 305-331.

almıştır. Düşünürümüz bu incelemesine önce Marcuse'le beraber M. Weber'e yönelttikleri eleştirileri sergileyerek başlıyor.[20]

Weber bir "modernleşme" kuramcısıdır; modernleşme ise daima birbirine karşıt iki kavram çerçevesinde ele alınmıştır: Cemaat-cemiyet, statü-akit, mekanik dayanışma-organik dayanışma, formel toplum-enformel toplum, geleneksel otorite-bürokratik otorite vb. Oysa Weber, dönüşüm kavramı olarak "rasyonelleşme"yi yeğler ve betimlemelerinde bu kavramı kılavuz edinmiştir. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, Alman sosyologa göre, bir "rasyonelleşme" süreci şeklinde olmuştur ve bu rasyonelleşme toplumsal formasyonun iki kanadını da, yani hem pazar ekonomisi çerçevesindeki değişim ilişkilerini (sivil toplum), hem de bürokratik hâkimiyet ilişkilerini (devlet) kapsamaktadır. Bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması ile ortaya çıkan bu rasyonelleşme süreci, aynı zamanda, "geleneksel dünya imgelerinin (Weltbilder) büyüsünü kaybetmesi (Entzauberung)" ve sekülerleşmesi anlamını taşır (s. 4). İşte Marcuse, çözümlemeye tam da bu noktada itiraz eder ve kişisel görüşlerini bu tabloya karşı geliştirir.

Marcuse'e göre, Weber'in "rasyonelleşme" olarak betimlediği modernleşme sürecinde asıl önemli olan olgu "rasyonelleşme" değil, "hâkimiyet" olgusudur. Weber'in "rasyonelleşme" adını verdiği süreç, bağımsız ve tarafsız bir davranış şekli olmaktan uzaktır. Bu kavram, "bir amaca yönelik rasyonel davranış"la (Zweckrational) birlikte düşünülmüştür ve gizliden gizliye, bir yandan patron-emekçi ilişkilerini, öte yandan da bürokratik hiyerarşi ilişkilerini içermektedir. Bu iki ilişki de hâkimiyet ilişkileridir ve söz konusu olan rasyo-

20 Habermas'ın bu makalesi incelediğimiz esere "ideoloji olarak bilim ve teknik" adını veren incelemedir. İzleyen göndermeleri sayfa içinde vereceğiz.

nellik, "itiraf edilmemiş bir hâkimiyet adına" uygulanan bir rasyonellikten başka bir şey değildir.

Marcuse'ün yaptığı gibi, vurguyu "rasyonellik"ten, "hâkimiyet"e aktarmak ne bakımdan önemlidir?

Bunun önemi şuradadır: Rasyonelliğin vurgulanması ile bazı kolektif çıkarlar göz ardı edilmekte ve hâkimiyeti kurumsallaştıran işlev gizlenmiş olmaktadır. Oysa Marcuse'e göre, çağdaş toplumlarda rasyonellik ve teknik, *hâkimiyetin aracı* olmaktan çıkmış, *bizzat hâkimiyet* hâline gelmiştir. Böylece *üretim ilişkileri* ile *üretim güçleri* arasındaki ilişki de değişmiştir. Bu yeni durumda üretim güçleri (emek, bilim, teknik) artık sahte meşrulukları açığa çıkaran bir aydınlanma aracı statüsünden sıyrılıp bizzat bir meşrulaştırma aracı hâline gelmişlerdir. "Teknolojik rasyonellik", diyor Marcuse, "hâkimiyetin meşruluğuna itiraz etmiyor, daha çok onu destekliyor ve aklın araçsal ufku rasyonel olarak totaliter bir topluma açılıyor".[21] Habermas da, aynı perspektifte, Freud'daki "meşrulaştırma" anlamındaki "rasyonelleştirme" kavramının, Weber'deki "rasyonelleştirme" kavramının kullanımı için de geçerli olduğunu söylüyor.

Bilim ve tekniğin eleştirisi konusunda Marcuse'e katılan Habermas, bu filozoftan nerede ayrılıyor?

Habermas'a göre, Marcuse, teknikle hâkimiyet arasında kurduğu ayniyetten hareket ederek *yeni bir bilim* ve *yeni bir teknik* (ve üretim güçleri) anlayışını savunuyor. İşte düşünürümüzü Marcuse'le yol ayrımına götüren görüş budur. Aslında Husserl'in ve Heidegger'in bilime yönelttikleri eleştirilerden hareket eden ve bunları ilk kez, "ileri kapitalist bir toplum kuramı" için kılavuz yapan Marcuse, "bu görüşü sadece felsefî planda geliştirmekle kalmayıp, sosyo-

21 H. Marcuse; *One-Dimensional Man*, Boston, 1966, s. 158. (Habermas, *La Technique..*, s. 9).

lojik analizle de doğrulama" iddiasıyla ortaya çıkmıştı (s. 10). Fakat bu mümkün olabilir miydi? Bunun mümkün olabileceğinden zaman zaman Marcuse de kuşku duyuyor ve (Habermas'ın ondan yaptığı alıntılarla gösterdiği gibi) *Tek Boyutlu İnsan* başlıklı eserinin birçok yerinde devrimi, üretim güçlerini değiştirmeyen "kurumsal bir değişim" olarak sunuyor (s. 16).

Gerçekten de, üretim güçlerini olduğu gibi değiştirmek mümkün müdür? Tekniğin gelişmesi, tarihî süreç içinde ve giderek artan bir şekilde, insanın başlangıçta vücuduyla yaptığı birçok şeyin zamanla alet ve makinelere devri şeklinde olmamış mıdır? Tekniğin, bir amaca yönelik ve kontrol altındaki bir edimin (yani aktif olarak "çalışma"nın) yapısına bağlı bir mantık sayesinde geliştiğini biliyoruz. Bu mantıktan kurtulmak için, ne yapacağız? Doğayı mı değiştireceğiz? Ya da Marcuse gibi, (Habermas'a Yahudi ve Protestan mistiğindeki "doğanın canlanışı vaadi"ni anımsatan) boş bir umuda mı bel bağlayacağız? Habermas böyle vaatlere inanmıyor ve gerek Weber'in "rasyonelleşme" anlayışına, gerekse Marcuse'nin "rasyonelleşme eşittir hâkimiyet" fikrine karşı çıkarak, toplum yapısını farklı bir kavramsal çerçevede açıklamayı öneriyor. Zaten gerek Weber, gerekse Marcuse "modernleşme" denilen dönüşümü açıklamada yetersiz kalıyorlar. Weber, "rasyonelleşme" kavramı ile pasif bir biçimde, "bilim ve teknikteki gelişmelerin modernleşme sürecindeki toplumların kurumsal çerçeveleri üzerindeki etkilerini" anlatmaya çalışıyor (s. 19). Marcuse ise, tekniği sadece siyasal içeriği açısından düşünerek, bilim ve tekniğe dayanan rasyonalite şeklinin giderek yaşam dünyasının "tarihsel bütünlüğü"ne dönüştüğü, bir "hayat biçimi" şeklinde genişlediği gerçeğini göremiyor (s. 18). O hâlde yeni bir yol bulmak, yeni bir yaklaşım benimsemek gerekiyor.

"Weber'in rasyonelleşme dediği şeyi yeniden formüle etmek için", diyor Habermas, "bu sübjektif yaklaşımı aşmak ve yeni bir kavramsal çerçeve önermek istiyorum: Hareket noktam *iş (Arbeit)* ile *karşılıklı etkileşim (Interaktion)* arasındaki temelli ayrım olacaktır." (s. 21).

Habermas'ın *iş* (çalışma) ve *karşılıklı etkileşim* ikilemine dayanan sistem analizinin nasıl geliştiğini ileriki sayfalarda açmaya çalışacağım. Fakat Habermas temel fikirlerini geliştirirken, en az Weber ve Marcuse kadar, hatta daha da fazla etkilendiği ve tartıştığı başka bir düşünürle de hesaplaşıyor ve o konuda da bir duruş sergilemek ihtiyacını duyuyor. Bu düşünür K. Marx'tır. Ve bu kavramları (*iş* ve *etkileşim*) geliştirirken de temel muhatabı tarihî maddeci yöntemin kurucusu Marx'tan başka birisi değildir.

HABERMAS, TOPLUMSAL SİSTEM VE TARİHİ MADDECİLİK



Habermas, Marx'ın çözümlemelerine düşünce hayatının her aşamasında ilgi duymuş ve hemen her eserinde tarihî maddeci görüşle diyalog ve tartışma hâlinde olmuştur. Fakat 1968 yılında, devrimci ayaklanmalar tüm dünyayı sarsarken, Habermas'ın bu konuda takındığı tavrı irdelemek herhalde daha da ilginç olmalıdır. Bu nedenle, düşünürün, toplumsal sistemi "iş ve karşılıklı etkileşim" ilkelerine dayandırırken Marx'a karşı yönelttiği eleştirileri de gözden uzak tutmamamız gerekiyor.

Marx, toplumsal formasyonları üretim güçleri ve üretim ilişkileri olmak üzere iki alt-sistemden oluşan yapılar olarak incelemişti. Oysa Habermas'a göre günümüzde "*tarihî maddeciliğin temel hipotezleri* yeniden formüle edilmeli ve üretim güçleri ve üretim ilişkileri ikilemi yerini daha soyut olan iş (Arbeit) ve karşılıklı etkileşim (Interaktion) çiftine bırakmalıdır." (s. 59, italikler J. H.).

Neden?

Daha önce de işaret ettiğim gibi, *Kamusal Alanın Dönüşümü* (1961) başlıklı kitabında, Marksist kuramcıların kapitalizmin *emperyalizm* aşaması olarak çözümledikleri

dönemi, Habermas, kapitalizmi "düzenlemek" ve sistemin devamını güven altına almak için devlet müdahaleciliğinin başladığı dönem olarak betimlemişti. Düşünür, temel kavramlarını oluşturduğu daha sonraki kitaplarında da, çağdaş kapitalist toplumu kuşkusuz eşitsiz ve bazı *toplumsal patolojilere* yol açan, fakat krizlerin de kontrol altına alındığı "sosyal devlet" olarak görmektedir.

Kapitalizm bu noktaya nasıl gelmiştir?

Habermas'a göre XX. yüzyıldan önceki üç yüzyıl içinde, dünyada hiçbir ülkede üretim güçleri fert başına milli gelirin iki yüz doları aşmasını sağlayabilecek bir gelişme gösterememişti. "Bir amaca yönelik rasyonel etkinlik altsistemleri, kültürel geleneklerin *meşrulaştırıcı etkinliğinin sınırları içinde* kaldığı sürece, geleneksel toplumlar da varlıklarını sürdür(müşlerdi)" (İtalikler, J. H. s. 27). Oysa Marx ve Schumpeter'in farklı yollardan gösterdikleri gibi, kapitalist üretim biçimi bu durgunluğa son verdi ve kapitalizm, "evrensel tarihte düzenli bir şekilde ekonomik büyümeyi sağlayan ilk üretim biçimi oldu" (s. 30). Habermas, bu dönüşümü (kendine özgü bilim dili ve kavramları ile) şöyle ifade ediyor: "Modern çağın eşiğinde, iletişim etkinliklerine bağlı dil oyunlarının rasyonelliği, hedeflenen şeyle araçsal ve stratejik aracılar arasındaki ilişkinin rasyonelliği ile yüz yüze geldi. Bu yüzleşmenin mümkün olduğu andan itibaren geleneksel toplumun işi bitmişti. Hâkimiyeti meşru kılan geleneksel biçim çökmüştü".[1] Bu karmaşık ifadeyi, sanıyorum ki anlamını pek de bozmadan şu şekilde basitleştirebiliriz: Geleneksel toplumda, üretim ilişkile-

1 J. Habermas, *La Technique*.., s. 30. Habermas, "dil oyunları" derken, adım anmadan L. Wittgenstein'a gönderme yapıyor. Düşünürün dil pragmatiği ile ilişkilerini ilerde ele alacağız.

rini geleneksel değerlerle meşru kılan rasyonellik, üretim gücü hâline dönüşmeye başlayan modern bilim ve tekniğin araçsal ve stratejik iletişim rasyonelliği çatışınca, geleneksel toplumun sonu da gelmiş oldu. Çünkü artık meşruluğu geleneksel değerler değil, bilim ve teknik ve bunların temelinde yatan araçsal akıl sağlamaya başlıyordu. Artık ilahi kökenli meşruiyet şekli toplumsal entegrasyon kapasitesini ve siyasal egemenliğini kaybediyor, pazar ekonomisi çerçevesinde değişim ilişkilerinin soyut eşitliğinden doğan ekonomik meşruiyet anlayışı egemen oluyordu. Bu evrimin sonucu olarak da Marksist kuramdaki *üretim biçimi-üretim güçleri* ilişkisinin anlamı değişti.

Bilim ve tekniğin "üretim gücü" hâline gelmesi, siyasetin de "bilimselleşmesi"ne yol açmıştı. Weber'in, Habermas'a göre "modern siyaset sosyolojisine egemen olan" çözümlemesine göre, "(Batılı toplumlarda) demokratik iradenin oluşması süreci, son tahlilde, iktidara sırayla gelen seçkin grupların düzenli bir biçimde alkışlanması usulü"ne dönüşmüştü (s. 108). Bu durumda siyasetçi ile uzman arasındaki ilişki de tersine dönmüş ve eskiden egemen olan siyasetçi, "*bilimsel intelligentsia*"ların icra organı hâline" dönüşmüştü (s.100). Habermas, genel felsefesine uygun olarak, burada da siyasi organlarla uzmanlık kadroları arasında diyaloğa dayanan ve sosyal yaşam dünyasının (soziale Lebenswelt) bazı değerlerine bağlı ihtiyaçları da dikkate alan "pragmatik" modeli savunuyor. Demokrasi kavgasını bir kamuoyu ve iletişim kavgası olarak gören düşünürümüz, "sadece pragmatik model", diyor, "demokrasi ile *zorunlu* bir bağ taşıyor" (s. 107).

Weber, toplumun gelişen bilimin etkisi ile "rasyonelleşmesi" sonucu, 1) mitlerin, resmî dinlerin, ayin ve ibadetlerin "büyüsünü kaybettiğini", 2) bunların *etik ve öznel inanç kurallarına* (Protestan etik gibi) dönüştüğünü ve nihayet, 3) bu kuralların da *yorumlar ve düzeltmeler* sayesinde ikili işleve (hem geleneklerin eleştirisi, hem de bu geleneklerin içeriğinin yeniden yapılanması işlevine) sahip *formel hukuki yapılar* hâline gelmesini betimlemişti. Marcuse, Weber'in bu açıklamasına, Marx'ın emek-değer kuramına dayanan iktisadî analizine yer vermediği ve "mutlak rasyonelleşme" fikri ile dönüşümün sınıfsal egemenlik içeriğini gizlediği için karşı çıkmıştı. Oysa Habermas'a göre, Marx'ın analizinin Weber döneminde ileri kapitalist ülkelere olduğu gibi uygulanamayacağını Marcuse de biliyordu. Fakat bu düşünüre göre kapitalizmin liberal dönemde kavramlaştırılması yapılmadan müdahaleci dönemini anlamak da mümkün değildi. Marx, Habermas'ın *Manifesto*'dan yaptığı alıntılarla göstermeye çalıştığı gibi (s. 63), sosyalizme geçişi (praksis kuramı içinde) *pratik* bir sorun olarak görmüştü; fakat o da "maddi varoluş koşullarıyla demokratik iradenin her düzeyde oluşması arasında bir kopukluk oluşabileceğini görememişti" (s. 88). Nitekim daha sonra sosyalist toplumu kurma ve sosyalist insanı yaratma süreci, Sovyetler Birliği'nde harekette sadece *teknik* bir sorun (bürokratik planlama) olarak görüldü. Praksisin tekniğe indirgenmesi, yaşam dünyasının ve özgürlüğün unutulması anlamını taşıyordu ve Marcuse de bu yanlışa düşmüştü. İşte, Habermas'ın itiraz ettiği nokta da tam buydu. Çünkü bilim ve teknik, üretim gücü olarak "bağımsız bir artı-değer yaratıcısı" hâline gelince, zaten "emek-değer kuramının uygulanabilme koşulları da ortadan kalkmış oluyordu" (s.

44).[2] Bu durumda, Marx'ın yaptığı gibi, tek başına ekonomi politiğin eleştirisi, bir toplumsal eleştiri kuramı için yeterli olamazdı. İleri kapitalist toplumlarda siyaset bir üstyapı etkinliği olmaktan çıkmış, ideoloji şekline dönüşen bilim ve teknikle özdeşleşerek iktisadi büyümeyi düzenleyen bir etkinlik hâlini almıştı. Aynı bağlamda, sınıfsal çelişkiler ortadan kalkmamış olsa bile, örtülü hâle geliyorlar ve devlet müdahalesi, sistemin korunması için göstermelik bir sosyal adalet politikasını sınıflar arasındaki gizli sınırları aşan bir uygulama hâline getiriyordu. "Kapitalist üretim biçimini ayakta tutan çıkarlar, artık, sınıf çıkarları gibi *'açıkça bir yere yerleştirilecek'* çıkarlar olmaktan çıktı", diyordu Habermas (italikler, J. H.) ve bu teşhisle de yetinmeyerek şu şaşırtıcı gözlemi ileri sürüyordu: "Toplumsal yapılar, büyük olasılıkla, ücretli sınıfların toplumsal farklılaşmadan, diğer gruplardan daha sert bir biçimde zarar görmelerine yol açıyor" (s. 52). Herkesin gördüğü bir olgunun "olasılık" olarak nitelendiği satırların yazıldığı yıl (1968), Batı dünyasında milyonlarca işçi ve öğrencinin sokaklara döküldüğü ve Fransa'da tam bir iktidar boşluğu meydana geldiği

2 Marx'ta "artı-değer" kavramı emek gücüne bağlı ve onun piyasa değeriyle ilgili bir kavramdır. Bunun dışındaki durumların başka bir terimle ifade edilmesi gerekir. Habermas, daha sonraları, "küreselleşme" sürecinin emek gücünün önemini yeniden ortaya koymasından sonra bu tartışmaya tekrar dönmemiştir. Artı-değerin, emek gücü tarafından değil de "bilim ve teknik" tarafından, "bağımsız olarak" yaratıldığını ileri sürersek günümüzde emeğin ucuz olduğu ülkelere doğrudan sermaye akımlarını ("délocalisation" hareketlerini) açıklayamayız. Fransa'da sosyalist iktidarın getirdiği haftada (en fazla) 35 saat çalışma kanununa son yıllarda yapılan ve R. Castel'in deyimiyle "bazen histeri dalgasına dönüşen" saldırıları da anlayamayız. Bilindiği gibi, "Aubry Kanunu" denilen bu kanun sonunda yürürlükten kaldırılmıştır. Bkz. R. Castel, *Travailler plus, pour gagner quoi? Le Monde*, 9 Temmuz 2008. Son dönemde işçi sınıfına "elveda" diyen görüşlere eleştirel bir yaklaşım için bkz. Anne-Marie Grozelier; *Pour en finir avec la fin du travail*, Paris, Enjeux de Sociétés, 1998.

anımsanırsa, Habermas'ın bu analizinin çok da nüfuz edici olmadığı söylenebilir. Bu konulara düşünürün, 1970'lerde, tarihî maddeciliği "yeniden yapılandırma" çabalarını incelerken daha ayrıntılı olarak döneceğiz. Şimdi, Habermas'ın kapitalizm analizindeki "yeni çatışma alanları"nı nerelerde aradığını görelim.

Habermas, çağdaş kapitalizmde sadece potansiyel bir olanak hâline dönüştüğünü düşündüğü sınıf çelişkilerinin, yerlerini, kitle iletişim araçlarının yönlendirdiği kamuoyu çatışmalarına bıraktığını düşünüyor ve kitlelerin siyasetten uzaklaşmasının teknokratik ideolojiye karşı bir duyarsızlık yaratmasından kaygı duyuyor. Düşünüre göre, sistem, *pratik* düzeydeki sorunlarla (iletişim ve özgürlük alanı)[3], *teknik* düzeydeki sorunlar arasındaki farkı artık sadece kamuoyunu biçimlendirerek gizleyebiliyor ve insanlara "nasıl yaşayacağı" fikrini değil, "neyle yaşayacağı" fikrini de bu planda empoze ediyordu. (s. 70). Fakat burada da –Habermas'ın da kendisine sorduğu– şu soru ortaya çıkıyor: Bu yeni çelişki alanını, yani kamuoyunu kimler demokratik yönde harekete geçirecek? Yeni "potansiyel protestocu" gruplar kimler olacak? Öğrenci hareketleri mi? 1968'de kaleme alınmış bir makalenin, Marcuse kadar radikal bir şekilde olmasa bile, yine de öğrenci hareketlerine umutla bakması herhalde şaşırtıcı sayılamaz.

Amerika'da yapılan ampirik çalışmaların sonuçlarına göre[4], öğrenci (lise ve üniversite) hareketlerine katılanlar, çoğunlukla ayrıcalıklı sınıflardan gelen, ana-babalarının eleştirel yaklaşımlarını örnek almış, sözde yeniden bölüş-

3 Habermas, pratik (praktisch) ile tekniği ayırırken, "pratik" alandan, geniş anlamda (ahlak ve hukuku içerecek şekilde) "normatiflik alanı"nı kastediyor.

4 Habermas, bu konuda, esas itibariyle, S. M. Lipset'in editörlüğünü yaptığı *Student Politics* (New York, 1967) başlıklı kolektif çalışmaya dayanıyor.

türücü sosyal adalet politikalarına kulakları tıkalı gençlerdi (s. 71). Ne var ki, bunlar aynı nedenlerle kapitalizmin teknokrasiyi egemen kılan ideolojisine de karşıydılar. Çağdaş kapitalizme egemen olan bir çeşit bireysel performans ideolojisi (Leistungs-ideologie), aslında bireysel perfomansları değerlendiren mekanizmalarla bireysel değer arasında bir ilişki kurabilmeyi adeta olanaksız kılıyordu. İşte bu yüzdendir ki, maddi çıkarlardan çok yeteneklerini ortaya koyma ve kendini kanıtlama peşinde koşan ve çoğu ortalamanın üstünde yeteneğe sahip öğrenci aktivistler bu tutucu ideolojiyi kırabilirlerdi. Habermas'ın, kamuoyunda ağır basacak "protestocu grup" arayışını sergileyen bu tabloda emekçi örgütlerine yer vermemesi ilginçtir. Böylece, Habermas, Marcuse'e ithaf ettiği makalesini, demokrasi bağlamında sadece öğrenciler açısından umut verici bir olasılıkla bitirmektedir. Oysa daha önce de işaret ettiğimiz gibi, düşünür, 1968 öğrenci hareketlerine hayli mesafeli kalmıştır.

Habermas ve "Marx'a ters düşen dört olgu"...

Habermas, Marksizmle diyaloğa felsefi planda başlamış ve ilgisi de, Frankfurt Okulu geleneği izinde, daha çok genç Marx'ın yazılarına yönelmişti. Ne var ki, ikiye bölünmüş ve yarısı komünist rejim altında yaşayan bir ülkenin aydını olarak, elbette ki sosyalist sistem uygulamalarına da kayıtsız kalamazdı. Üstelik 1960'larda yükseliş hâlinde olan Batılı Marksizm bu ilgiyi daha da artırmıştı.

Habermas'ın, ilk çalışmalarını, tıpkı Fransız meslektaşı P. Bourdieu gibi, öğrenci hareketleri hakkında alan araştır-

maları olarak gerçekleştirdiğini biliyoruz. 1960'larda ise, düşünürün, o zamana kadar ciddiye almadığı Marksist ekonomi politik de dâhil olmak üzere, Marx'ın kuramlarını ve sosyalist sistem uygulamalarını daha yakından incelediğini görüyoruz.

Bu konuda vardığı sonuçlar ne olmuştu?

Bu sonuçların düşünürün çağdaş dünyada bilim ve tekniğin konumu ve işleviyle ilgili analizine nasıl girdiğini daha önce anlatmıştık. Fakat Habermas'ın, 1970'lerde, Marksizmin "yeniden yapılanması" üzerinde bir çalışma yaptığını da dikkate alarak bu konuda ayrı bir parantez açmanın aydınlatıcı olacağı kanısındayım.

Habermas Marksizm ve sosyalist rejimler hakkındaki düşüncelerini 1963 yılında *Teori ve Pratik* başlığı altında yayınladığı kitapta açıklamıştı. Fakat daha sonra bu yorumlarını geliştirmiş, "*Bilimle felsefe arasında, eleştiri olarak Marksizm*" başlıklı bölümü adeta yeniden yazmış ve bu konuda yararlandığı eserlerin listesini de bölümün sonuna eklemişti.[5] Habermas, bu konudaki yorumlarında son derece açık olmuş ve çağdaş dünyada artık ne materyalizm-idealizm tartışmalarının, ne de Marksist "emek-değer" kuramının bir geçerliliği olabileceğini ileri sürmüştür. "Materyalizm", diyor Habermas, "kendisine ait sayılabilecek *doğa bilimleri hakkında pozitivist spekülasyon alanında* bile demode oldu. Planck'tan Heisenberg ve Weisäcker'e uzanan çizgide, fiziğin kendi üzerindeki düşüncesi kadar, Heidegger ve Wittgenstein'ın neo-Kantizmin iddialarını çürütmelerinden beri bizzat felsefe de materyalizm-idealizm tartışmalarını ilgi alanından çıkardı. Emek-değer kuramına gelince, o da ekonomide aynı derecede az tutunabildi. Avusturya Okulu

5 Eser Fransızca'ya da Gerard Gaulet'nin aydınlatıcı bir sunuşuyla 1975'te çevrilmiştir. *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 2006 (1975).

bu kuramı tartışma nedenleri bulmaya devam etse bile, artık resmî planda görmezden geliniyor".[6]

1970'lerde, Avrupa'da, Marksizm en itibarlı düşünce akımlarından biri iken ve her yönüyle ve en yüksek düzeyde tartışma konusu olurken Habermas'ın fizikçileri de tanık gösteren yukarıdaki sözleri şaşırtıcı sayılabilir. Oysa Habermas'ın kendisi bile daha sonraki analizlerinde bu saptamalarla tutarlı olmayan görüşler ileri sürmüş, örneğin geliştirdiği "iletişim kuramı"nı "idealizm" sayacak olanlara karşı "materyalizm"i savunmuş, hatta bir "materyalist" olarak tarihî materyalizmi "yeniden yapılandırma" çabalarına girmiştir. Fakat biz 1960'larda başladığı ve son şekliyle de 2006 yılında (Fransızca çevirisini) imzalamakta sakınca görmediği yorumlarını sergilemeye devam edelim.

Habermas 1950'lerden beri izlediği ve katıldığı modernizm ve Marksizm tartışmalarından, çağdaş ileri kapitalist dünyada "dört olgunun Marx'a ters düştüğü" sonucunu çıkarmıştır. Bunları düşünürümüz şöyle sıralıyor:

1) "Kapitalist gelişmenin liberal aşamasını temsil eden devlet ve (sivil) toplum arasındaki *ayrışma*, yerini, örgütlenmiş kapitalizmin karşılıklı bağlantılarına terk etti" (s. 240). Pazar ekonomisi (sivil toplum) o kadar gelişti ki, artık merkezi bir iktidarın düzenleyici ve örgütleyici müdahalesi olmadan yürümüyor ve bu durum da klasik altyapı – üstyapı ilişkilerini anlamsız kıldı.
2) "İleri kapitalist ülkelerde hayat seviyesi, en geniş halk kesimleri de dâhil, o kadar arttı ki toplumun özgürleşmeden beklediği, artık doğrudan iktisadi terimlerle ifade edilemiyor; *yabancılaşma* artık açık iktisadi sefalet

6 J. Habermas; *Théorie et Pratique*, s. 239. Bu esere yapılacak göndermeler, bundan sonra metnin içinde verilecektir.

şekline bürünmüyor" (s. 240). Kamusal ya da özel alanda siyasal güçle iktisadi gücü birleştirerek "başkalarına hizmet veren" bir kategorinin gücü pekişiyor ve kişisel güç ilişkileri dolaylı komutaların anonim baskısı altında ortadan kalkıyor. Bu durumda, "iktisadi zorunluluklara göre saptanmış olan öncelikler, artık tartışmayla oluşan bir irade sürecine bağımlı kalamıyorlar" (s. 39). Çağdaş kapitalizm de *teknokrasi* denilen olay da (Habermas'ın *İdeoloji Olarak Bilim ve Teknik* başlıklı eserinde ayrıntılı olarak anlattığı gibi) bu şekilde ortaya çıkıyor.

3) "Bu koşullarda, gelecekteki sosyalist devrimi gerçekleştireceği varsayılan proletarya, *proletarya olarak ortadan kalktı*" (s. 241). Aslında, üretim sürecindeki konumuna bakılırsa, halkın çoğunluğu (üretim araçları üzerinde hiçbir etkisi kalmadığı için) *proleterleşti*. "Bugün işçi sınıfının en alt tabakalarında bile bir sınıf bilinci ve *a fortiori* bir devrimci bilinç görülmüyor"; iktisadi argümanlar devrimci sloganlara dönüşmüyor. Bu durumda, Marx'ın "teori, kitlelere nüfuz edince, maddi bir güç hâline gelir" sözüne de artık elveda demek gerekiyor. "Bununla beraber, uluslar içinde yatışmış olan sınıf kavgası uluslararası planda sosyalist *kamp* ile kapitalist *kamp* arasında yeniden başlıyor" (italikler J. H. s. 241).

4) "Nihayet Marksizmle diyaloğu ve sistematik tartışmayı önleyen (başka bir) unsur Rus Devrimi ve sosyalist sistemin kuruluşu oldu". Köylülerin desteğinde zayıf bir proletaryanın öncülük ettiği Devrim, Lenin'in ilkeleri çerçevesinde "parti kadrolarına ve memurlar"a dayanan bir iktidar kurulmasına yol açtı ve on yıl sonra da Stalin, bu iktidara dayanarak, sosyalizmi "yukardan ve bürokratik şekilde kurmak" çabası içinde ta-

rımı kolektifleştirdi. (s. 242). İkinci Dünya Savaşı'nda faşizmin yenilmesiyle bir "dünya gücü" hâline gelen Sovyet sosyalizmi, kalkınmakta olan ülkeler için sadece bir "hızlı sanayileşme yöntemi" örneği oldu. Buna karşılık, kapitalist ülkeler de, baskı altında, sistemlerinin istikrarı için olan biteni dikkatle izlemeye ve sistemlerini "düzenlemeye" koyuldular. Böylece, kapitalizm ve sosyalizmin birbirlerine benzemeleri ve yaklaşmaları yönünde bir gelişim belirdi. "İki sistem arasında", diyor Habermas, "refah devleti ilkelerine göre yönetilen bir kitle demokrasisi aracılığıyla birbirlerine yaklaşma olasılığı dışlanamaz" (s. 242).

Görüldüğü gibi, Habermas'ın Marksizme ve Sovyet sosyalizmine yönelttiği bu son değerlendirme, 1960'larda, özellikle de Sovyetler Birliği (Sputnik ve Gagarin ile) uzay yarışında öne geçtikten sonra Batı'da egemen çevrelerde çok sık rastlanan ideolojik yakınlaşma (barış içinde bir arada yaşama vb.) çabaları ile paralellik gösteriyordu.[7] Ne var ki, Sovyet sisteminin çökmesinden sonra Habermas'ın eleştirilerinin çoğu anlamını kaybetmiş, sadece düşünürün entelektüel biyografisinin aşamaları olarak bir anlam ifade etmeye başlamıştır. Öyle sanıyorum ki, Habermas'ın Marksizme yönelttiği eleştiriler içinde kendi "teorik sistem"inin bütünlüğü açısından en önemli olan ve devamlılık arz eden iki tanesi *emek-değer* ve *emperyalizm* kuramlarıyla ilgili olanlardır.

7 Burada, 1963 yılında, liberal Fransız düşünürü Raymond Aron'un Sorbon'da "sanayi toplumu" başlığı altında Batı kapitalizmi ile Sovyet sosyalizmi arasındaki benzeşmeyi konu edinen –ve kişisel olarak da izlemek fırsatı bulduğum– kurlarını örnek vermek isterim. Aron, Habermas'm dikkate aldığı bir sosyolog değildi. Fakat o yıllarda Sovyet sistemi ile ilgili analizleri aynı paraleldeydi.

Diyebiliriz ki, Habermas'ın, Marx'ın (klasik iktisatçılara borçlu olduğu) emek-değer kuramına ve "emperyalizm" olgusuna yönelttiği eleştiri, dolaylı bir şekilde, daha ilk eserleri sayabileceğimiz *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* ile onu tamamlayıcı nitelikteki *İdeoloji olarak Bilim ve Teknik*'te mevcuttu. Sovyet sisteminin çökmesinden sonra da bu görüşler terk edilmemiş, daha nüanslı, daha karmaşık bir bütünlük içine oturtulmuştur. Düşünür bu iki eserde kapitalizmin XIX. yüzyıl sonlarında girdiği aşamayı "emperyalizm" olarak değil, devletin sivil topluma müdahale ettiği, krizleri kontrol edebilen ve "sosyal devlet"e yol açan bir "düzenli kapitalizm" olarak görüyordu. Bu aşamada bilim ve teknik ideoloji hâline dönüşmüş ve *işçinin emek gücü dışında artı-değer yaratan ikinci ve bağımsız bir kaynak* şeklini almıştı. Bu ise kapitalist sistemde "hem uygun bir kâr oranının hem de işçilerin reel ücret düzeylerinin artmasını sağlayacak" koşulları mümkün kılıyordu. Böylece ileri aşamadaki kapitalizm sosyal devlete olanak sağlıyor ve işçi hareketi de aslında, sosyal devleti, demokrasiyi ve dolayısıyla kapitalizmi güçlendiren bir nitelik kazanıyor. Habermas, kendi ifadesiyle "demokrasinin sonuçlarının – Marksistler tarafından hep ihmal edilen– analizini", daha önce de işaret ettiğimiz gibi, (bugün adını pek de kimsenin anmadığı) 1950'lerin İngiliz sosyalisti ve siyaset adamı John Strachey'de buluyor ve şunları söylüyor: "Strachey, Keynes'in geliştirdiği konjonktürel teorik aracın, Marks tarafından doğru bir şekilde teşhis edilmiş eğilimleri yeniden düşünmemizi mümkün kıldığı kanısındadır; bu perspektifte sınıf kavgası devrimci niteliğini kaybediyor; kapitalist sistem içinde demokratikleşme *apriori* dışlanacak bir durum olmaktan çıkıyor..." (s. 273).

Habermas'ın Marksist değer ve artı-değer kuramlarıyla ilgili radikal eleştirisi, mantıki olarak, emperyalizm kuramları hakkındaki yadsıyıcı tavrını da belirlemiştir. Genellikle "emperyalizm" sözcüğünü telaffuz etmemeye özen gösteren düşünürümüz, bu terimi ender hâllerde kullanmış, kullandığı durumlarda da kuramın "zayıflığı"nı vurgulama ihtiyacını hissetmiştir. "Emperyalist kuramın ve *a fortiori*, bu kuramın bugün kalkınmakta olan ülkelere sermaye ihracına uygulanmasının zayıf noktası", diyor Habermas, "kapitalizmin sorunları siyasal müdahaleler ve konvansiyonlarla çözme konusundaki giderek artan organizasyon yeteneğinin, artık, iktisadi baskıları tümüyle kapalı bir alan olarak algılamayı önlemesi ile birlikte ortaya çıkıyor" (s. 275).

Bütün bu temel fikirler gösteriyor ki, Habermas'ın görüş ufkunda kapitalizmin geleceği tehlikede değildir ve devrim umutları (veya tehlikesi?) artık geride kalmıştır. Emek-değer kuramı işlevini yitirmiş ve "proletarya" da bir siyaset öznesi olarak tarihe karışmıştır. Kısaca, anti-kapitalist bir siyaset programının günümüzde bir anlamı kalmamıştır ve bu durumda ilerici bir program, öncelikle, kapitalizm içindeki demokratik alanı genişletmek, "iletişimsel hareket" koşullarını çözümlemek ve ideal tartışma prosedürünü pekiştirmek hedeflerine yönelmelidir.

Bu düşüncelerin sahibinin artık proletaryayla birlikte Marksizme de "elveda" demesi gerekmez miydi? Ne var ki, ayrıca açıklanması gereken nedenlerle, Habermas Marksizmden kopamıyor ve 1975'de düzenlenen bir kongreye "Tarihî maddeciliğin yeniden yapılanması" başlıklı, sonradan yeni bir girişle kitap hâline getirdiği bir tebliğle katılıyor.

Habermas ve Tarihî Maddeciliğin "yeniden yapılanması"...

Çağdaş düşünürlerden J. Derrida "yapı-söküm"ün (*déconstruction*) filozofuydu. Fransız filozof düşünce tarihinin kanonik metinlerini, kavramlarını ve kurumlarını "yapı-söküm"den geçiriyor, Habermas'ın deyimiyle "zamana direnen izleri gün ışığına çıkarmak için, metinleri ince mantık (*micro-logique*) süzgecinde okuyordu".[8] Habermas ise "yeniden-yapılama" (*Rekonstruktion*) filozofudur. O da düşünce hayatını, çeşitli teorik yöntem ve yaklaşımların (yapısalcılık, pozitivizm, pragmatizm, dil felsefesi, psikanaliz vb) eleştirisi ve yeniden yapılanmasına (ya da "yapı-söküm"ün çağrıştırdığı daha sade bir terimle "yapı-kurum"una) adamıştır. Ve elbette ki, onun için, gençlik yıllarından itibaren etkilendiği ve sonra da devamlı diyalog içinde bulunduğu Marksizm de yeniden yapılanacak sistemler arasındaydı. O hâlde önce şunu sorgulayalım: Habermas, genel olarak yapı-kurum, özel olarak da tarihî maddeciliğin yeniden "yapı-kurumu"ndan ne anlıyordu?[9]

Habermas'ın ifadesiyle, "yapı-kurum (*Rekonstruktion*), bir teoriyi parçalarına ayırmak, sonra da, teorinin hedefine daha iyi ulaşmasını sağlamak amacıyla, bu parçaları yeniden birleştirmek" anlamını taşıyor (s. 26). Ne var ki, düşünürümüz sözünü etmemiş olsa bile, bu yeniden montaj işlemi

8 J. Habermas, *Présence de Derrida, Libération,* 12 Ekim 2004 (Alman filozofun, J. Derrida'nın ölümü dolayısıyla yazdığı yazıdan).

9 Habermas, Marksizmin yeniden yapılanması başlıklı eserini (*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*) 1976'da yayınlamıştı ve esere adını veren makale 1975'de Paris'te verdiği bir konferansın metni idi. Düşünür, eserin 1985'te, yani temel kuramı olan "*İletişimsel hareket kuramı*"nı geliştirdikten "*Marx'tan Sonra*" başlığıyla yayınlanan Fransızca baskısını (*Après Marx;* Paris, Fayard, 1985), bu konudaki son duruşunu açıklayan bir girişle birlikte yayınladı. Bu esere yaptığımız göndermeleri metin içinde veriyoruz.

sırasında, başkaları tarafından Marksizmin temel kavram ya da önkabulleri arasında sayılan bazı "parçalar" (örneğin emek-değer, artı-değer ve sınıf kavgası gibi kuramlar) yok sayılıyor ve kayıplara karışıyordu. Buna karşılık, Habermas, insanlığın kökenlerine kadar uzanan bir arka plan içinde farklı bir tarihî maddeci şema ortaya koyuyor.

Habermas tarihî materyalizmi bazı "kavram" ve "temel varsayım"lar olarak ele almış ve bunları eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra yeniden yapılandırmıştır. Bu kavram ve varsayımlar nelerdir? Önce düşünürün sisteminde stratejik bir yer işgal eden iki kavram üzerinde duralım.

Tarihî maddeciliğin temel iki kavramı olarak, Habermas, düşüncesinin bu aşamasında "toplumsal olarak örgütlenmiş emek" ve "insanın tür olarak tarihî" kavramlarını kabul ediyor ve insanların kişisel oluşumlarına (ontogenèse) paralel olarak bir de insan türünün oluşumunu (phylogenèse) ortaya koymaya çalışıyor. Nasıl, J. Piaget, genetik-yapısalcı yöntemiyle bireysel kimlikleri açıklamak istediyse, Habermas da "primatlardan insana giden dört milyon senelik tarihî dönem hakkında son nesil içinde biriken bilgiler"in ışığında bir kolektif kimlik denemesine girişiyor (s. 94).

Marx, insanın türsel olarak varlığının, onun yaşam araçlarını üretmesiyle başladığını düşünüyordu. Bu üretim ise tarih boyunca değişen "üretim biçimleri" çerçevesinde gerçekleşmişti. Tarihî maddeciliğin temel kavramlarından olan "toplumsal emek"in farklı organizasyon şekillerini oluşturan üretim biçimleri de "üretim güçleri" ve "üretim ilişkileri" ikilisinden oluşuyordu. Marx, "ekonomi" kategorisi olarak bu iki unsuru birlikte ele alarak, Habermas'a göre farklı iki olguyu bütünleştirmişti. Oysa üretim güçleri bireylerin "araçsal ve stratejik etkinlikleri"nin alanını teşkil ederken, üretim ilişkileri de "işbirliği kurallarını", yani toplumsal en-

tegrasyonu sağlayan kültürel ve normatif alanı oluşturuyordu. Marx'ın iddia ettiği gibi, üretim güçlerinin tarihî gelişim içinde artması ve sonunda da nedensellik ilkesi çerçevesinde üretim ilişkilerini kırarak kendinle uyumlu yeni bir üretim ilişkileri sistemi kurması söz konusu olamazdı. Çünkü bu iki alan birbirinden bağımsızdı. İşte Habermas bu yüzden, somut antropolojik araştırmalara dayanarak, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin milyonlarca yıllık tarihte nasıl eklemlenmiş olduklarını açıklamak gibi çok iddialı bir entelektüel egzersize girişiyordu. Ve sonunda ortaya çıkan tabloda da Marx'ın sıraladığı ve "Stalin'in 1938'de kodifiye ettiği"[10] beş üretim biçimi (ilkel komünizm, antik üretim biçimi, feodal üretim biçimi, kapitalizm, sosyalizm) bizlere farklı bir biçimde yapılanmış olarak sunuluyorlar. Şimdi Habermas'ın evrim şemasını özetlemeye çalışalım.

İnsanın (şempanzeyle ortak olduğu farz edilen) bir atadan *homo sapiens*'e giden evrimi dört milyon yıl almış ve bu evrim beyin hacminin değişmesi de dâhil birçok morfolojik mutasyonlar ve çevreden gelen selektif baskılar arasında gerçekleşmişti.[11] Günümüz insanının atası sayılan *Homo sapiens* devrinin başlarında, dış evlenmeler (exogamie) sayesinde insanlar toplumsallaştılar ve toplumsallaşma da artık evrimin tek yolu hâline geldi. Ayrıca dış evlenme ilkesi in-

10 Marksizm konusunda genellikle Batılı Marksistleri muhatap alan Habermas, uygun gördüğü yerlerde de Stalinist tezleri hedef tahtasına oturtuyor ve eleştiriyor. Örneğin burada üretim biçimleri tartışmalarını görmezden gelerek Stalin'in 1938 yılında yayınlanan *Matérialisme Dialectique et Matérialisme Historique* başlıklı eserine gönderme yapıyor. Age, s. 86.

11 Paleontolojik çalışmaların nasıl hızla ilerlediğine örnek olarak belirtelim ki, günümüzde *şempanze-hominide* ayrışmasının tarihi sekiz milyon sene önceye kadar uzatılıyor ve insanların ilk atalarından kalan fosil olan ve 2001 yılında Afrika'da, Çad'da bulunan Toumaï'ın yaşı da (radyoaktif berilyum 10 izotopu sayesinde) yedi milyon sene olarak saptanmış bulunuyor. Bu bulguları özetleyen bir yazı için bkz. *Le Monde*, 28 Şubat 2008.

san cinsinin genetik mirasının çok geniş ölçüde karışmasına ve dağılmasına yol açtı ve "bu içsel değişme de toplumsal belleme süreçlerinin çoğalmasında ifadesini bulan kültürel farklılaşmaların doğal temelini oluşturdu" (s. 91).

Habermas aynı "insanlaşma" sürecinde (erkek) avcı - (kadın) toplayıcı şeklinde ortaya çıkan iş bölümünü; işaretler, jestler ve bağrışmalardan oluşan ilk dillerle gerçekleştirilen iletişimi ve nihayet ailenin ortaya çıkışını betimleyerek şu sonuca varıyor: "*Homo sapiens* aşamasında ulaşılan insanlık koşulunun kendi kendini yeniden üretebilmesi (reproduction) durumundan, ancak, avcı ekonomisinin kurumsallaşmış bir aile yapısıyla tamamlandığı andan itibaren söz edebiliriz" (s. 94). Bu gelişimi sağlayan yenilikler, ensest kuralının (kan yakınları arasında evlenme yasağının) ortaya çıkması ve böylece (başlangıçta çocukların babası belli olmadığı için) henüz mevcut olmayan "baba rolü"nün, dış evlenmeye dayanan akrabalık ilişkileri içinde belirgin bir statü kazanması ("aileselleşmesi") şeklinde somutlaştı.[12] Aynı evrim içinde bireylerin eskiden tekil olan kimlikleri çoğulcu bir kimliğe dönüşüyor ve böylece bir insan birçok statüye (kimliğe) sahip olabileceği gibi, değişik insanlar da ortak statüye (ve kolektif kimliğe) sahip olabiliyordu. Bu durum da toplumun özgül işlevli alt-sistemleri arasında sosyal olarak düzenli değişimi mümkün kılıyordu. Bu şekilde oluşan toplumsal rol sistemleri, "belli bir durumda kişilik yapılarının özelliklerinden doğabilecek yaptırımlara değil, karşılıklı öznel (intersubjectif) beklentilere" dayanıyordu ve durumu, Habermas, "hareket motiflerinin ahlakileşmesi" olarak adlandırıyor.

12 Ailenin ortaya çıkması sürecinin ortaya çıkmasında, (zengin bir kaynakçaya dayandığı hâlde F. Engels'in yorumunu yok sayan) Habermas "erkeğin aileselleşmesi" süreci için E. W. Count'un *Beeing and the Becoming: Essays on the Biogramm* (New York, 1973) başlıklı kitabına dayanıyor.

Düşünürümüz, daha somut planda, toplumsal rollerin oluşmasını bazı ön koşullara bağlıyor (s. 95).

Toplumsal rollerin oluşması, öncelikle, iletişim hâlindeki bireylerin, birbirlerinin perspektifini ve buna ek olarak da dışardan bir gözlemcinin perspektifini yakalayabilir hâle gelmelerini bir önkabul sayıyor. Başka bir deyişle, bireyler hem kendilerini "öteki"nin yerine koyabilme hem de ikili ilişkiye dışardan nesnel bir gözlemci olarak bakabilme yeteneğini kazanıyorlar.

Toplumsal rollerin oluşmasının ikinci koşulunu ise bireylerde zaman bilincinin doğması, yani bireylerin, hareketlerinin ani ve doğrudan sonuçlarının ötesine giden bir *zaman perspektifi* kazanmaları teşkil ediyor. Habermas'ın, J. Piaget'den yararlanarak geliştirdiği bu görüş, "zaman, mekân ve ilgili koşullar açısından farklı davranış beklentilerinin nasıl olup da tek bir toplumsal rolde birleşebildiğini" açıklıyor ve aile içindeki ortak hayatın böyle "genişlemiş bir zaman" bilinci ortaya çıkarmasını, örneğin, cenaze merasimleri net bir biçimde sergiliyor.[13]

Nihayet, toplumsal roller, etkileşim hâlindeki bireylerin hareket motiflerini kontrol etmelerini sağlayacak yaptırım mekanizmaları ile birlikte ortaya çıkıyorlar. Bu yaptırımlar "büyük uygarlıkların siyasal egemenlik mekanizmaları" ile sağlanır hâle gelmeden önce normların yorumuna ve -tabuların oluşmasında görüldüğü gibi- duygusal çift değerliliklerin değişerek kontrol altına alınmasıyla bazı norm yorumlarının geçerlilik bilinci kazanmasına dayanıyor (s. 97).

Bütün bu açıklamalarla Habermas nereye varmak istiyor?

Bütün bu açıklamalarla, Habermas, Marx'ınkinden farklı bir üretim biçimleri dönüşüm şeması çizmeye çalışıyor ve

13 J. Piaget'nin Habermas'a ilham veren kitabı için bkz. *Le Développement de la Notion de Temps chez l'Enfant;* Paris, PUF, 1946.

özgül niteliğiyle insan olarak varolmanın temeline de toplumsal emek ve dil kategorilerini yerleştiriyor. Marksist kavramlarla karşılaştırarak, Habermas'ın "yapı-kurum"unda, toplumsal emeğin bizleri üretim güçlerine, araçsal akla ve altyapıya; dilin de iletişimsel akla, kültürel normlara ve üstyapıya götüreceğini söyleyebiliriz. Böylece burada Habermas'ın daha sonra geliştireceği "iletişimsel hareket kuramı"nın temel fikriyle karşılaştığımızı görüyoruz.

Habermas'a göre, Marx, toplumsal emek kategorisini insan türünün tarihinden ayrı düşünmemiş ve üretim biçimlerinin bütünsel yapıları içinde "üretim ilişkilerinin üretim güçlerinden bağımsız hareket edemeyeceği" ilkesiyle yola çıkmıştı (s. 100). Sonuç olarak da Marksist şemada insan türünün evrimi beş (Asya tipi üretim biçiminin de eklenmesiyle altı) üretim biçiminin tarihî düzen içinde birbirlerini izlemeleri biçiminde somutlaşmıştı. Habermas'a göre, tarihî evrimin dogmatik Marksist (Stalinist) versiyonu, "evrensel tarihin günümüze kadar birbirini izleyen beş veya altı üretim biçimi şeklindeki akışının bir *makro-öznenin doğrusal, zorunlu, kesintisiz ve yükselen* gelişmesini belirlediğini" ileri sürmekte ve bu "ilerlemeci" varsayımı yüzünden de "XVIII. yüzyıl tarih felsefeleri ile ortak bir zaaf" içermektedir (s. 101, italikler J. H.).

Toplumsal gelişmede bütün bu dönemler gerçekten de vurgulanan özellikler içinde yaşanmış mıdır?

Habermas, toplumsal evrimi, daha çok Fransız yapısalcı Marksist M. Godelier'den esinlenmiş olarak, bir sistem içinde hiyerarşik bir şekilde yer alan yapıların değiştiği ve eski yapıların yerini yeni ve "daha güçlü" yapılara terk ettiği bir süreç içinde düşünüyor. Ne var ki, insanlığın oluşum tarihi içinde, Habermas'ın "evrensel" veya "temel yapı" dediği bazı yapılar da oluşuyor. Bunların ilki, "antropoid maymunla-

rın motivasyonunu belirleyen bilişsel potansiyel, (insanlarda) dil sayesinde iletişim ortamında yeniden biçimlendiği zaman" ortaya çıkıyor ve bu yapılar "büyük bir olasılıkla, çocuklarda dört ile yedi yaş arasında gelişen bilme, dille anlaşma ve birbirini etkileme kapasiteleri demek olan bilinç yapıları" şeklini alıyor (s. 102). Bu bağlamda, Habermas, bize tarihî değişme konusundaki yaklaşımının da anahtarını veriyor. Düşünürümüz *statik* bir açıklamaya dönük "yapı" (ve birçok 'yapı'dan veya 'alt-sistem'den oluşan "sistem") kavramı ile *dinamik* bir açıklamaya dönük "hareket" kavramını kullanmaktadır. Tarihî maddeciliği "yeniden yapılandırma" çabaları içinde altyapı-üstyapı ikilemine bir almaşık oluşturmak üzere *yapısalcı* (statik) ve *genetik* (dinamik) yöntemleri öneriyor.[14] Yapısalcı Godelier ile ilgili betimlemeleri çerçevesinde kullanılan statik (yapısal) ve dinamik (genetik) kavramları, kolaylıkla anlaşılacağı gibi, Habermas'ın temel kavramları olan araçsal akıl-iletişimci akıl ikilemine gönderme yapıyor.

Habermas, tarihte değişimi ve yeni yapıların ortaya çıkmasını "*rastlantısal* koşullara ve ampirik araştırmalarla açıklanabilecek belleme süreçlerine" bağlıyor (s. 102). Bu

14 Genetik sözcüğü, biyolojide "genlerle ilgili" anlamına gelir. Burada kastedilen, terimin daha çok bilimsel bilgilerin oluşumunu incelemek demek olan epistemolojik anlamıdır. Habermas yapısalcılığa genellikle yapılan tarihsel gelişimi açıklayamama itirazını paylaşırken, J. Piaget'nin genetik epistemolojisinin bu eleştiriyi ortadan kaldırdığı düşüncesindedir. Piaget, temel görüşlerini anlattığı bir söyleşi-kitapta "Yapılar, ne insan zihninde ne de dış dünyada kendilerini algılayacağımız ya da organize edeceğimiz şekilde, önceden mevcut hâlde bulunuyorlar; öznenin edimleri ile nesnenin tepkileri arasındaki etkileşim sayesinde oluşuyorlar" diyordu. Piaget'ye göre "her döneme, her düzeye bir yapılar beraberliği tekabül ediyordu" ve yenilik yapıların birbirini izlemesinden kaynaklanıyordu. "Temel sorunum", diyor Piaget, "gelişmenin bir döneminden ötekine geçerken bilgide yeni ortaya çıkan şeyin açıklanmasıdır". Düşünür, kendisini (felsefeci anlamında kullandığı) epistemolog olarak görüyordu. Bkz. Jean-Claude Bringuier; *Conversations Libres avec Jean Piaget*, Paris, 1977, s. 39, 63.

şekilde tarihî materyalizmin "dogmatik versiyonu" olarak nitelediği görüşe atfettiği tüm özellikleri (doğrusal, zorunlu, kesintisiz ve yükselen gelişme) birer birer yadsıyor[15] ve tarihte varsayılan "ilerleme" fikrini de bunların "en tartışmalısı" olarak ilan ediyor. Habermas'a göre Marx, toplumsal evrim kriterleri olarak, üretim güçlerinin *gelişme derecesi* kriteri ile üretim ilişkilerinin bu gelişmeyi sağlayacak (veya en azından engellemeyecek) *olgunluk derecesi* kriterini benimsemişti. Ancak bunları toplumsal emek olgusuyla birbirine bağımlı olarak ele alıyordu. Oysa Habermas bu bağımlılığı dışlamakta ve bu iki yapının farklı ilkelere dayandığını ileri sürmektedir. Üretim güçleri araçsal aklın (bilim ve tekniğin) ortaya koyduğu gerçeklere (Wahrheit), üretim ilişkileri ise ahlaki-pratik ilkelere, başka bir ifadeyle normların doğruluğuna (Richtigkeit) dayanmaktadır. Bu ayrım kökeni Kant ve daha çok da neo-Kantçılara giden bilimdeki *doğa bilimleri-manevi bilimler* (nomotetik ve ideografik ilimler) ile birlikte düşünülmesi gereken bir ayrım olarak karşımıza çıkıyor.

Habermas ve Altyapı-Üstyapı İlişkileri

Habermas, kendi "yapı-kurum" perspektifinde tarihî maddeciliğin temel kavramlarını (toplumsal emek ve insan türü tarihi) belirledikten sonra, temel varsayım olarak da üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki diyalektik ilişkiler üzerinde duruyor. Bu konuda Engels, iktisadi altyapıların üstyapıları "son tahlilde" belirlediğini ileri süre-

15 Bunu yaparken, Habermas, "insan türünün tarihsel gelişiminim bu modeline karşı, tarih felsefesinin objektivizminin çok bilinen eleştirilerine maruz kalmayacak, daha esnek bir versiyon geliştiriyorum" diyor ve sözünü ettiği eleştirileri "son olarak" yayınlayan şu esere dayandırıyor. O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, s/M, 1973.

rek bir ölçüde esnek bir yaklaşım getirmişti. Habermas'a göre, daha sonra, örneğin Plekhanov gibi düşünürlerin yer yer katı determinizm içeren metinlerinin yanı sıra Labriola ve Max Adler gibi Marksistler de, Engels gibi, üstyapılara etki marjı tanıyan bir yaklaşım sergilemişlerdi. Habermas, aynı konuda Kautsky'den alıntıladığı şu görüşü benimsiyor: "Tüm hukuki, siyasi ve ideolojik yapıyı ancak son tahlilde altyapının üzerinde bir üstyapı olarak görebiliriz. Ne var ki tarihteki gelişmeler somut planda hiç de böyle cereyan etmiyor. Ekonomik, ideolojik ya da başka türlü bir yapı, bazı durumlarda altyapı, bazı durumlarda da üstyapı olarak müdahale ediyor. Marx'ın altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiler konusunda koyduğu ilke, koşulsuz olarak *ancak tarihte tamamen yeni olaylar için geçerlidir*" (italikler J. H.).[16] Habermas da bu fikri paylaşarak, altyapı fikrinin her zaman iktisadi yapı anlamına gelmediğini, örneğin ilkel toplumlarda (M. Godelier'nin gösterdiği gibi) *akrabalık ilişkilerinin*, geleneksel toplumlarda da *egemenlik ilişkilerinin* (yani siyasetin) altyapı işlevi gördüklerini söylüyor. Altyapılar, ancak kapitalist formasyonların ortaya çıkışıyla iktisadi yapı niteliği kazanıyorlar.

Marx, tarihî maddeci kuramın en özlü anlatımı olan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*'e (1859) yazdığı önsözde "Toplumun maddi üretim güçleri, gelişmelerinin belli bir aşamasında, o zamana kadar sinesinde değiştikleri üretim ilişkileri, yani bunların hukuki ifadesi olan mülkiyet ilişkileri ile çelişkiye düşüyorlar. Böylece, üretim ilişkileri, üretim güçleri için gelişme formları olmaktan çıkarak engelleme formları hâlini alıyorlar" demişti. Oysa Habermas,

16 Aynı eser, s. 109. (Habermas'ın Kautsky'den alıntıladığı düşünce için bkz. K. Kautsky, *Die materialistische Geschihtsauffassung*, Berlin, 1927, cilt I, s. 817 ve devamı.)

üretim ilişkilerini, ayrı bir akla (araçsal akla) dayandığını varsaydığı üretim güçlerinden farklı bir yapı olarak düşünüyor ve bunları "entegrasyon" ilişkileri olarak ele alıyor. Düşünürümüz, daha önce özetlediğimiz Marksizme itirazlarıyla uyum hâlinde, üretim güçlerinin üretim ilişkilerini altüst edecek bir *süreci başlattıklarını, fakat bu alt-üst oluşu gerçekleştirmediklerini* düşünüyor ve "Marksizmin bunu gerçekleştiren versiyonunun (tarihte Polinezya ve Güney Afrika gibi bazı örneklerde görülmüş olsa bile) artık savunulamaz olduğunu" söylüyor. "Toplumsal bütünleşme (integration) ilişkilerinden", diyor Habermas, "Durkheim ile birlikte, toplumsal yaşam dünyasının (Lebenswelt) birliğinin değerler ve normlar tarafından garanti edilmesini anlıyorum" (s. 109). Böylece Habermas, toplumsal formasyonlar içinde oluşan çelişkiler ve çözüm yolu olarak da sınıf kavgası fikrinden uzaklaşarak, sistemi oluşturan alt-sistemler arasında yeni uyum mekanizmalarının ortaya çıkması tezini benimsiyor. Alt-sistemler olarak üretim güçleri ve üretim ilişkileri farklı "belleme süreçleri"ne ya da bilişsel mekanizmalara dayanıyorlar. Üretim güçleri, bilim ve tekniğe yönelik belleme mekanizmalarıyla beslenirken, üretim ilişkileri norm ve değer yaratan belleme süreçlerine dayanıyor. Bunlardan birincisi *araçsal edimi*, ikincisi ise *iletişimsel edimi* temsil ediyor. Kısaca, tarihî gelişme içinde, üretim güçleri belli aşamalarda *sistem* (Marksist terimle toplumsal formasyon) için sorunlar ortaya çıkarıyor ve üretim ilişkileri de bu sorunları çözecek normatif uyum ve meşrulaştırma mekanizmaları yaratıyor. Örneğin akrabalık (kan bağları) sisteminden devlet (hâkimiyet bağları) sistemine geçiş pratik ve ahlaki, yani teknik olarak kullanılmayan, fakat stratejik ve araçsal etkinlik için geçerli kurallar yaratan bir bilgi gerektiriyor. Artan üretim güçleri otomatik olarak bu ku-

ralları yaratmıyor; aksine, bu kurallar üretim güçlerinin yeniden artmasına yardımcı olabilecek şekilde değişebiliyor. Veyahut da üretim güçleri bağlamında araçsal akıl, emeği en etkin biçimde organize etmeye çalışırken (Taylorizm, Fordizm vb), üretim ilişkileri planında iletişimsel akıl da "bunlara reaksiyon olarak ve kendi mantıkları içinde" toplumsal hareketlere meşruluk sağlayacak yönde değerler ve normlar üretiyor.

Habermas üretim güçleri ile üretim ilişkilerini çatışma değil, uyuşma içinde ele alınca toplumsal evrimde üretim güçlerinin belirleyici niteliği de savunulamaz hâle geliyor. "Neolitik çağdan beri" diyor Habermas, "teknik icatlar yeni bir çağı başlatmadı; sadece ona eşlik etti" (s. 116). Buna karşılık, düşünürümüz, "üretim biçimlerindeki dönüşümleri doğrudan üretim ilişkilerinde olan değişikliklerle açıklamanın ve bir toplumdaki *karmaşıklık değişikliklerini* ait olduğu *üretim biçimine bağlı* olarak çözümlemenin daha öğretici olduğunu" ileri sürüyor (s. 117, italikler J.H.). Ne var ki, Habermas'a göre, tarih ve antropoloji çalışmaları bu yaklaşımın da bir takım güçlükler içerdiğini, bazı soruları yanıtlamadığını ortaya koymuş bulunuyor. Örneğin farklı üretim biçimlerinin eklemlenmesinden oluşan *karma* üretim biçimlerini veya *geçiş hâlindeki* üretim biçimlerini nasıl açıklayacağız? *Paleolotik* çağ ile yeni üretim güçlerini ve farklı bir yaşam tazını temsil eden *neolitik* çağı nasıl "ilkel komünizm" başlığı altında aynı üretim tarzı olarak kabul edeceğiz? Asya tipi üretim biçimi Doğu'ya özgü bir üretim biçimi midir, yoksa evrensel bir boyut mu taşıyor? Aynı şekilde, feodal üretim biçimini her şeyi içine alan, somut analiz için işlevsel olmayan, üstelik Avrupa'ya özgü (evrensellikten yoksun) bir kavram olarak mı göreceğiz? Yoksa işlevsel ve evrensel bir kavram olarak mı kabul edeceğiz? Bu ve buna

benzer sorular "üretim biçimi" kavramını Habermas'ın gözünde, "toplumsal gelişmenin mantığını açıklamada belki de anahtar sayılabilecek, fakat yeterince kesinleştirilmemiş" ve "toplumların gelişme düzeylerinin evrensel noktalarını kavrayacak kadar soyut olmayan" bir kavram hâline getiriyor (s. 123).

Toplumsal evrimde üretim güçleriyle üretim ilişkileri arasındaki nedensellik bağlarını yadsıyan Habermas, toplumlarda bu iki yapı arasında çıkacak uyumsuzlukları ortadan kaldıracak "egemen örgütlenme ilkeleri"ne ve bunları belirleyen temel kurumsal yapılara dikkati çekiyor. Düşünüre göre "bütünsel kurum olarak akrabalık" (ilkel toplum), "bütünlüğün siyasal hâkimiyeti olarak devlet" (feodalizm) ve "işlevlerinde uzmanlaşmış bir devlet ile özerkleşmiş ekonomi arasında birbirini tamamlama ilişkisi" (kapitalizm) bu temel kurumsal yapıları oluşturuyorlar (s. 124). Fakat Habermas "çok sayıda ve çok farklı alanlara ait olan" bu yapıların toplumsal bir gelişme mantığına sığmayacağını düşünerek, toplumsal entegrasyon ve bunu sağlayan belleme süreçlerini inceliyor. Bu belleme süreçleri elbette ki bir "kişilik sistemi"nin ürünüdürler; fakat bunlar ne sadece bireylerden ne de sadece toplumlardan kaynaklanıyor. Belleme süreçleri, Habermas'ın deyimiyle, "çok kabaca" *üç iletişim aşamasından* geçerek gelişiyor. Bunları, 1) sözle edimlerin birbirinden ayrılmamış olduğu, sembollerle karşılıklı etkiletişim aşaması; 2) söz ve edimlerin birbirlerinden, edimlerin de normlardan ayrıldığı iletişim aşaması; 3) argümanlara dayanan söylem aşaması teşkil ediyor. Bu yapısalcı yaklaşımla Habermas genetik bir edim (eylem) kuramının "temel kavramları"nı bulmaya çalışıyor ve aynı bağlamda "normal durumları düzenleyen kurumlarla, çatışmalar durumunda özneler arası iletişim tehdit altında kalınca, bu iletişimi ye-

niden kuran hukuk ve ahlak gibi özgül kurumlar" arasında bir ayrım yapıyor (s. 127). Bu yapıları, daha somut bir biçimde de, düşünürümüz, 1) *neolitik toplum,* 3) *eski uygarlıklar,* 3) *ileri uygarlıklar ve modern zamanlar* dönemlemesi içinde sıralıyor.

Toplumsal evrim aşamaları ve üretim güçleri-üretim ilişkileri etkileşimini çeşitli yönleriyle ele alan ve ana tezini devamlı ve farklı perspektiflerde geliştiren Habermas, "sınıflı toplumların doğuşu" sürecini de Marx ve Engels'ten farklı bir biçimde açıklıyor. Ona göre, sınıflı toplumlar, akrabalık ilişkilerinin artık toplumsal entegrasyonu sağlayamadığı, bunun yerini siyasal egemenliğin (devletin) aldığı bir aşamada ortaya çıkıyorlar. Habermas bu sürecin sosyal kuramcılar tarafından nasıl farklı şekillerde açıklandığını anlatıyor. Engels'in bu konudaki klasik eserini görmezden gelen düşünürümüz, Klaus Eder'in eserine[17] dayanarak "devletin doğuşu" konusundaki kuramları sergiliyor ve eleştiriyor. Devletin ortaya çıkışını iş bölümünün artması, eşitsizlik ve artı ürüne el konulması, nüfusun yoğunlaşması, sulama kaynaklarının kontrolü vb. gibi değişik faktörlerle açıklayan çeşitli kuramlar, akrabalık bağlarının düzenleyici kapasitesini aşarak "sistem"i sarsan süreçlerle, yeni bir entegrasyon biçimi sağlamaya aday evrimci belleme (öğrenme) süreçleri arasındaki farkı kavramıyorlar. Bu evrimci süreç, Habermas'a göre, "ilk önce toplumun bazı bireysel üyelerinde ya da marjinal gruplarda" ortaya çıkıyor ve bunlar "örnek belleme süreci biçimi" olarak toplumu etkileme konumuna geliyorlar (s. 135). Bu belleme süreci ahlaki-pratik nitelikte yeni bir toplumsal örgütlenme ilkesi yarattığı ölçüde düzen bozucu bir etki yapıyor ve toplumda mevcut teknik-örgütsel

17 Klaus Eder; *The Entstehung staatlich organisierter Geselschaften,* Frankfurt, Suhrkamp,1976.

bilgileri tahrik ederek üretim güçlerini ve toplumsal karmaşıklığı artırıcı bir rol oynuyor.

Habermas, yukarıda özetlemeye çalıştığımız fikirlerini toparlarken, "gelişme aşamaları fikrinden yararlanarak", diyor, "bir toplumun, ilk kertede, örgütlenme ilkelerini nitelememizi sağlayan temel kurumları (aile, devlet, özerkleşmiş ekonomik sistem) ile tarihî ilerleme arasında bir ilişki kurmaya çalıştım" (s. 142). Düşünürün neolitik çağdan başlayarak tüm insanlık tarihini şematize eden tablosu bir analitik, bir de diyalektik öğe içeriyor. İstikrarı (yeniden üretimi) sağlayan analitik öğeyi temel kurumlar, evrimi sağlayan diyalektik öğeyi de normatif kurallar oluşturuyor. Habermas, bu bağlamda, sadece küçümsediği "resmî Marksistler" tarafından değil, bağımsız ve özgün Marksist düşünürler tarafından da benimsenen tarihî dönemlemeyi bir tarafa bırakarak temel tezlerine uygun bir dönemleme yapıyor. Neolitik çağ, eski uygarlıklar, ileri uygarlıklar ve modern zamanlar şeklinde sunduğu tarihî dönemleri hep aynı ikilem içinde değerlendiriyor (s. 130).[18] Bu çağlar arası gezintisinde, Habermas, tüm modern düşünce akımlarının (yapısalcılık, işlevselcilik, genetik psikoloji, kültürel antropoloji vb) pozisyonlarını tartışıyor ve bunlarda yararlanacak (ve de aşılacak) unsurlar buluyor.

Sık sık tekrarlara dayanan ve kavramsal ikilemini (bireysel kimlik-kolektif kimlik; araçsal akıl-iletişimsel akıl; sistem-altsistem) hep farklı perspektiflerden kanıtlamaya çalışan Habermas, sonunda, bizlere açık ve inandırıcı bir tab-

18 Habermas, incelediğimiz eserden daha önce, 1973'te yayınladığı bir eserde (*Raison et Légitimité;* Paris, Payot, 1978, s. 34) yaptığı dönemlemede toplumsal formasyonları dört tarihî aşamada sunuyor ve bunların örgütlenme ilkeleri ile kırılık krizlerini yaratan koşulları anlatıyordu. Bu dört dönemi, ilkel, geleneksel, kapitalist ve post-kapitalist toplumsal formasyonlar oluşturuyordu.

lo çiziyor mu? Yoksa Marksizmin yükselen bir trend içinde olduğu yıllarda, Fransa'da sunulan bir metinin Marksizmle diyaloğunu ve tarihî maddeciliğin yapı-kurumuna kalkışmasını –Bourdieu'nün gözlükleriyle–, bir *homo academicus*'ün bilimsel sermaye birikimindeki taktik ve stratejik etkinlikleri olarak mı değerlendirmeliyiz? Herhalde en azından söylenecek şey şudur ki Habermas'ın analizleri Marksist çevrelerde tahrik etmeye çalıştığı ilgi ve tartışmayı yaratamamıştır. Sanıyorum ki bunun çeşitli nedenleri bulunuyor ve bu analizlerin çağdaş dünyayla ilgili teşhislerine genel değerlendirmemde işaret etmeye çalışacağım. Burada düşünürün Batılı (gayriresmî) Marksist literatüre bile selektif, önyargılı ve yer yer dikkatsiz bir şekilde yaklaştığını söylemekle yetinebiliriz. Habermas'ın, Lévi-Strauss'cu Godelier'nin yapısalcı Marksizmini dayanaklarından biri yaparken, Althusser'i de (bu düşünürün "pozitivist" olarak nitelediği C. Lévi-Strauss'a ne kadar karşıt olduğunu bilmeyerek, ya da bilmezden gelerek) aynı grup içinde sayması ve bir cümleyle geçiştirmesi bu konuda bir örnek sayılabilir.[19] Ne var ki, Habermas, pozitivizmi "araçsal akıl"la özdeşleştirerek o kadar geniş bir tabanda tanımlıyor ki, "iletişimsel akıl" olgusunu göremeyen tüm düşünürler bu "ideoloji" içine düşmüş sayılıyorlar.

Bütün bu açıklamalardan sonra Habermas'm (kendisinin küçümser göründüğü) bazı değişikliklerle tarihî maddeciliği benimseyen tutumu şaşırtıcı sayılabilir. Gerçekten de düşünürümüz, 1975 yılında bu kuramı yeniden yapılandırmayı

19 Habermas, "Althusser ve Godelier tarihî maddecilikle Lévi-Strauss'un kavram ve varsayımlarını bütünleştirmek istediler" diyor ki, bu, Lévi-Strauss'u üretim biçimi kavramını bile bilmemekle eleştiren Althusser için çok temelsiz bir iddiadır. Aynı eser, s. 147. Althusser 1966'da kaleme aldığı, fakat ölümünden sonra yayımlanan bir makalesinde C. Lévi-Strauss'u "Marksizmi bilmemekle, fakat bildiğini sanmakla" eleştirmiş ve bu tutumunun onu izleyenlerin "saçmalıklarını" da açıkladığını yazmıştı. Bkz. L. Althusser, *Ecrits Philosophiques et Politiques*, Paris, Livre de Poche, 1997, cilt 2, s. 431-447.

önerdiği makalesine on yıl kadar sonra yazdığı girişte, önerdiği modelin hem "materyalist", hem de "tarihsel" olduğunu ileri sürüyordu. "Materyalist", diyor, çünkü "sistemi üretim ve yeniden üretim alanında krize sokan sorunları ele alıyor"; fakat aynı zamanda "tarihsel" bir model, çünkü "evrimci dönüşümlerin nedenlerini, bir toplumun uzlaşma kapasitesini aşan sorunlarla karşılaşması durumunda yeni bireysel bilinç yapıları üreten ve bunları dünya imajı (Weltbild) yapılarına dönüştüren rastlantısal olguların bütünü içinde" arıyor (s. 72). "Düşüncem odur ki", diyor Habermas, "bizzat Marks tarihî maddeciliği toplumsal evrimin genel kuramı olarak tasarlıyor ve kapitalizmin kuramını da bunun bir alt-kuramı olarak görüyordu" (s. 78). Bütün bunlar savunulabilir, fakat düşünce tarihine iktisadi altyapıların belirleyici rolünü ortaya koyarak geçmiş bir bilim kurucusunun tezlerini ters yüz ederek, yani tarihî evrimin motoru olarak üretim güçlerini değil de ürelim ilişkilerini kabul ederek bir sistem geliştirmek ne ölçüde "tarihî maddeciliğe" uygun sayılabilir? Üretim ilişkilerini normatif kurallar bütünlüğü olarak ele alan Habermas, "savunmak istediğim tez şudur", diyor, "normatif yapılar, bir toplumda yeni örgütlenme ilkelerinin yeni uzlaşma biçimlerine yol açmaları ölçüsünde toplumsal evrimi sağlar ve bu uzlaşma biçimleri de mevcut üretim güçlerinin uygulanmasını, ya da toplumsal karmaşıklığın artmasıyla eşzamanlı olarak yeni üretim güçlerinin yaratılmasını mümkün kılar" (s. 68). Bu uzun ve biraz da gizemli cümlenin anlamı şudur: Toplumsal evrimin motoru, Marx'ın iddiasının aksine, üretim güçleri değil, uzlaşma normlarına dayanan üretim ilişkileridir.

Habermas'ın kolektif ve bireysel bilinç yapılarını "dilin oluşturduğu özneler arası (intersubjectif) süreçlerin" sağladığını ve dilin temel modelinin de, J. Austin'e borçlu olduğu

"söz edimleri"nin (*Sprechhandlungen, speech act*) oluşturduğunu söylediği (ve artık Marx'ın Marksizmi ile pek de bir ilişkisi kalmamış izlenimi veren) düşüncelerinin ayrıntısına, ilerleyen sayfalarda, düşünürün *iletişimsel hareket kuramı*'nı ele alırken tekrar değineceğiz (s. 32).

HABERMAS VE İLETİŞİMSEL HAREKET KURAMI

Habermas, genel kuramını sunan "İletişimsel edim kuramı" başlıklı eserini 1976-80 yılları arasında kaleme aldı. Felsefe ile toplum (ve insan) bilimlerinin "işbirliği" içinde seferber edildiği bu eser genellikle düşünürün "başyapıtı" olarak kabul edilir. Eser yayınlanır yayınlanmaz büyük yankılar uyandırmış ve ilk baskısı –bu gibi eserlerde alışılmadık biçimde– on beş gün içinde tükenmişti. Bir yazarın tespitine göre hakkında bir yıl içinde 900 kadar ve birçoğu sert eleştiriler içeren tanıtma yazısı çıktı.[1]

Frankfurt Okulu ve *Eleştirel Teori* geleneğindeki felsefe-sosyoloji işbirliğinin bu eserde nasıl somutlaştığını ilerleyen sayfalarda anlatmaya çalışacağım. Fakat daha önce, "bilim adamı" kimliği ile "entelektüel" kimliğini ayıran ve çağdaş dünyayı tanık olarak anlamaya, aktör olarak da etkilemeye çalışan bir düşünürün, eserinin, "güncel sorunlar"dan veya kendisini sık sık entelektüel olarak müdahaleye sevk eden "toplumsal paradigma"dan kaynaklanan dürtüsüne işaret eden sözlerine dikkati çekmek isterim.

1 Arno Münster; *Le Principe "Discussion", Habermas ou le tournant langagier ou communicationnel de la théorie critique;* Paris, Editions Kimé, 1998, s. 85.

J. Habermas, eserinin ilk baskısına yazdığı önsözde kuramının sadece teorik değil "güncel" kaygılardan da beslendiğini söylüyor ve güncel sorunların yarattığı "motivasyon"unu şöyle açıklıyor: Batılı toplumlar, "1960'lardan beri, Batılı rasyonalizm mirasının artık tartışmasız kabul edilemeyeceği" bir duruma yaklaştılar.[2] Bu "durum", Habermas sözcüğü kullanmamış olsa bile, "postmodern durum"du ve İngiltere'de M. Thatcher'in iktidara geldiği 1979 yılında, J-F. Lyotard da Fransa'da, Habermas'ın tanısını sembolize eder biçimde, *Aydınlanma* geleneğini sorgulayan eserini "*Postmodern Durum*" başlığı ile yayınlamıştı.[3] Böylece, "yeni muhafazakârlar"ın iktidara gelmesiyle, "sosyal devlet uygulamalarının Batılı toplumlarda (özellikle de Federal Almanya'da) yarattığı uzlaşma giderek artan ölçüde bir toplumsal, psikolojik ve kültürel yük oluşturmaya başladı" (I, 15).

Yeni muhafazakârlar "her ne pahasına olursa olsun, kapitalist toplum ve ekonomi modelini sürdürmek istiyorlardı" ve bu amaçla da "iktisadi büyümeye mutlak öncelik veriyorlardı". Oysa büyüme giderek frenleniyor ve toplumsal doku da çözülüyordu. "Bazı haklı nedenler", diyor Habermas, "XIX. yüzyıl sonlarından itibaren pazar ekonomisini düzenlenme sorunlarını devlete aktarmayı sağlamıştı; fakat bugün aksi yönde bir transferin nasıl yeni bir atılım sağlayacağını anlamak kolay değildir" (I, s. 16). Kısaca, sosyal devleti yaratan devlet müdahaleciliği yeni koşullarda yerini pazar ekono-

2 J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnelle,* Paris, Fayard, 1987, 2 Cilt, s. I, 15-16. Bu esere yapılan göndermeler bundan böyle metin içinde verilecektir. (Eserin Almanca aslı, *Theorie des kommunikativen Handels,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981). Konunun daha iyi anlaşılması için Weber'den yapacağım (Habermas'ta olmayan) bazı alıntılar dipnotu olarak sunulacaktır.

3 J-F. Lyotard; *La Situation Postmoderne;* Paris, Münuit, 1979.

misinin "bırakınız yapsınlar; bırakınız geçsinler!" kuralına bırakıyordu ve o günlerde kullanılmaya başlanan "küreselleşme" sözcüğü de, Habermas'ın "anlaşılması güç" dediği bu süreci adlandırmak için ortaya atılmıştı.

Habermas'ın bu teşhis ve betimlemeleri önemlidir ve "*Kamusal Alan*"daki (1962) analizlerinden itibaren tüm tezlerini devletin düzenleyici rolü ve "sosyal devlet" olgusu üzerine kurmuş bir düşünür için kuşkusuz yeni teorik sorunlar getirmektedir. Fakat bu durumda önerilebilecek teorik ve paradigmatik almaşıklar ne olabilir? Yoksa sınıf kavgası ve devrimci paradigma, Habermas'ın sandığının aksine, tükenmemiş miydi?

Habermas bu kanıda değildir ve devrimci geleneği ima ederek, kapitalist modernleşmenin, "tarihî bilincin aydınlığına başvurma" olanağını ortadan kaldırdığını söyler. Ne var ki yeni muhafazakârlar "kalkınmacı" reçeteleriyle yaşam dünyasının esaretini "kanalize etmeye ve hafifletmeye" çalışırken, anti-modernizmle beslenen bir eleştiri de "ekonomik ve bürokratik yapıların aşırı karmaşıklığını ve özerkleşmiş silahlanma yarışını" hedef tahtasına oturtmakta, yeni muhafazakârlara "radikal bir muhalefet" oluşturmaktadır. Yine de Habermas kötümser değildir ve umudunu modernleşme tarafından az çok "kolonize edilmiş" olan "yaşam dünyaları"na bağlar. Ona göre "aklın potansiyelini saklayan yaşam dünyaları" farklılaşmış yapılarıyla "sistem"in "karmaşıklığına indirgenemez" bir durumda bulunmaktadır.

Habermas, her ne kadar "güncellik"ten kaynaklanan bu ifadelerinin "temel temalarını değil, onların arka planının motivasyonunu" oluşturduğunu söylese ve "bu kitabı bir toplum kuramının temellerine profesyonel bir ilgi duyanlar (yani bilim adamları, T. T.) için yazdım" dese de, farklı bir

yorum için de bazı nedenler bulunduğu düşünülemez mi? Kuramın içeriğine girmeden önce bunu tartışmanın yararlı olacağını sanıyorum.

Habermas'ın "iletişim kuramı" yayınlandığı zaman İngiltere ve Birleşik Amerika'da "Yeni muhafazakârlar" iktidara gelmişlerdi. Bu sırada "küreselleşme" sözcüğü henüz çok yeniydi ve medya dünyasının büyülü terimleri arasına girmemişti. Bununla beraber, yeni dönemde "neo-con"ların sosyal devlet kazanımlarını kemirecekleri, özgür piyasa kültünü yeniden canlandırmaya çalışacakları açıktı. Aslında bu süreç, Habermas'ın "*Kamusal Alan*" çalışmasında somut olarak incelediği, sosyal devletin pazar ekonomisini kontrol altına alması yönündeki sürece ters düşüyordu. Belki biraz da bunun etkisiyle düşünür böyle bir dönüşümü olası görmemiştir. Böylece, Habermas, neo-con'lara duyduğu kuşkuya rağmen, eserini, sosyal devletin geleceğine olan inancını yenileyerek bitirmiştir.

Habermas toplumsal uzlaşmanın ve toplumsal ahengin düşünürüdür. Onun temel sorunu, sınıf çelişkilerini tamamen ortadan kaldırmamış olsa bile, sınıf kavgalarını ve iktisadi krizleri kontrol altına almış ileri kapitalist toplumlarda daha fazla özgürlük ve daha fazla demokrasi ("radikal demokrasi") arayışıdır. Eğer eserinin kuramsal içeriği ve kavramsal evrimi gözden geçirilirse, devamlı yenilenme ve değişme çabaları içinde ulaştığı nihai kavramların, aslında, daha ilk eserinde "kamusal alan"ı bir tarihçi olarak incelerken geliştirdiği kavramların daha incelmiş ve zenginleşmiş biçimlerinden başka bir şey olmadıkları ortaya çıkar. O hâlde, son eseriyle varılan noktada, sergilenen kuram ve önerilen kavramlar nelerdir? Bu soru bizi asıl konumuza, yani Habermas'ın "*İletişimsel Hareket Kuramı*" başlığıyla

sunduğu eserdeki kuramsal ve kavramsal çerçeveyi incelemeye götürüyor.

Bir Fransız felsefecinin "sosyologların en filozofu ve kuşkusuz, filozofların en sosyoloğu"[4] dediği Habermas, toplumsal kuramını felsefe ile toplum bilimlerinin işbirliği üzerine kurmuştur. Böyle bir yaklaşım Habermas'ı, felsefeyi geleneksel anlamının dışında, farklı biçimde bir kullanıma yöneltmiştir. Filozofumuza göre, felsefe, günümüzde artık "mutlak"lardan, "aşkın" tözlerden ya da bir "öznel bilinç"ten hareket eden bir zihinsel işlem olamaz. Varlık sorunu (ontoloji) ve (Kant'tan Husserl'e) "öznel bilinç"e dayanan bir "bilgi kuramı" inandırıcı olamamış, metafizik tutarsızlıklar içinde ömrünü tamamlamıştır. Artık felsefe "eskiden olduğu gibi sadece kendi araçlarıyla gerçeği bulmaya çalışan" aşkın bir düşünce tarzı olmaktan çıkmış, "farklı kökenli teorik parçaların mutlu uyumundan oluşan bir rasyonellik kuramı" umuduyla yürütülen ve sonuçları da "bilincin yanlışlanabilir kılavuzluğu altında dolaylı bir şekilde test edilebilecek" nitelikte bir gerçek arayışı hâline dönüşmüştür (II, s. 440). Ne var ki, Habermas, bu "teorik parçalar"ı o kadar geniş bir referans çerçevesi içinde arıyor ve tartışıyor ki, okuyucuda, "*İletişimsel hareket kuramı*"nı okurken yer yer ağaçlara bakmaktan ormanı göremez hâle gelme kaygısı doğuyor. Kuşkusuz, düşünürümüzün Marx, Weber, Piaget, Durkheim, Mead, Parsons, Austin gibi bazı "temel referansları" vardır. Fakat Habermas'ın göndermeleri o kadar çeşitli ve bunlar o kadar geniş bir alana yayılıyor ki, okuyucu zaman zaman kimin düşüncesiyle (Yazarın? Tartışılan düşünürün? Ya da bir üçüncü şahsın?) karşı karşıya olduğu ko-

4 Louis Quéré, *Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales* (Rainer Rochlitz ve Christian Bouchindhomme'un derledikleri *Habermas, la Raison, la Critique* başlıklı eserde), Paris, Cerf, 1999, s. 113.

nusunda dahi tereddüde düşebiliyor. Yine de bütün bunlar şu gerçeği ortadan kaldırmıyor: Habermas, eserin hacmini şişiren, yer yer bıktırıcı tekrarlarına rağmen, sonunda ortaya hayli yalın ve şematik bir "genel kuram" koyuyor.

Bu "genel kuram"ı nasıl özetleyebiliriz?

Habermas, toplumsal formasyonları "sistem" ve "yaşam dünyası" adları altında iki dereceli bir yapı içinde ele alıyor ve bu ikili yapının farklı "akıl"lara, farklı "rasyonalite"lere dayandığını ileri sürüyor. Daha önce "iş" (Arbeit) ve karşılıklı etkileşim (Interaktion) kavramlarıyla ifade edilen bu ikilem, bir ölçüde, Habermas'ın ilk çalışmalarından itibaren temel tartışma konusu yaptığı Marksist altyapı-üstyapı ikileminin yerini almıştır.

Toplumsal formasyonu oluşturan iki sektör, Habermas'a göre farklı iki "akıl"a dayanıyor. Ekonomi (pazar) ve devlet (bürokrasi) alt-sistemlerinden oluşan "sistem", bir amaca yönelik akla, yani "araçsal akıl"a dayanırken, "yaşam dünyası" (Lebenswelt) "iletişimsel akıl"a dayanıyor. Bu ayrım, "felsefenin temel teması akıldır" (I, s. 17) diyen düşünürün kuramının felsefi temelini de sağlıyor ve Kant'dan genç Hegel ve genç Marx'a, oradan da dil felsefesine uzanan bir fikir yolculuğu içinde oluşmuş bulunuyor. Araçsal akıl, bizlere özne-nesne ilişkilerinin anahtarını verirken, iletişimsel akıl da özneler arası ilişkilerin, "değer"lerimizi yaratan normatif dünya ile estetik dünyanın, kısaca edim ve özgürlük alanının ipuçlarını sunuyor. İşte Habermas'ın kuramı bu iki alan arasındaki gerginliği, araçsal akla dayanan "sistem"in "yaşam dünyası"nı köleleştirme ("kolonize etme") eğilimini ortaya koyan saptamaya ve gözlemlere dayanıyor. Bu perspektifte, *akademisyen* Habermas, kuramını Marks ve Weber'den dil filozoflarına uzanan uzun bir yolculukta kanıtlamaya çalışırken, *entelektüel* Habermas da bizleri "ya-

şam dünyası"sının köleleşmesine direnmeye davet ediyor. Böylece düşünür, karşımıza bir "iletişimsel akıl" ve "iletişimsel hareket" militanı olarak çıkıyor ve diyalog hâlinde olduğu tüm kuramcıları, onlara olan borcunu inkâr etmeden, "iletişimsel akıl"ı göremememekle ya da küçümsemekle eleştiriyor. Bunlardan Marx'la olan ilişkilerine daha önceki sayfalarda değinmiştim. Habermas, Marx'la olan diyaloğunu "*İletişimsel hareket kuramı*"nda da, doğrudan ya da Lukacs ve Frankfurt Okulu aracılığıyla sürdürüyor. Fakat tartışmalarına "modernleşme" kuramının başka bir ustasıyla, tekrar ve daha ayrıntılı bir biçimde döndüğü Max Weber'le başlıyor. O hâlde, özetimize biz de Weber'le başlayabiliriz.

Habermas'ın Weber Yorumu: Rasyonelleşme ve Değer Dünyası[5]

Weber modernleşmeyi, ilk kez Batı'da gerçekleşen bir "rasyonelleşme" süreci olarak görüyordu.[6] Ünlü sosyolog bu sürecin temelinde, Marx'ın kapitalist ilkel birikim için

5 Burada anlatılan Weber, aslında Habermas'ın kendi kuramını geliştirirken, (yüzü aşkın sayfada) özetlediği ve hesaplaştığı Weber'dir. Sadece, Weber okumalarıma dayanarak tamamlayıcı olabileceğini düşündüğüm bazı notlar ekledim. Habermas'ın Weber yorumu elbette ki dikkate alınması gereken, önemli bir yorumdur; fakat bu yoruma bazı sosyologlar tarafından bir takım itirazlar yöneltildiğini de burada not edelim. Örneğin bkz. Catherine Coliot-Thelen, *Habermas, Lecteur de Marx et Weber; Actuel Marx,* Paris, PUF, 1992, sayı. 11.

6 Farklı uygarlıklar arasında dolaşan Weber, bilim adamları için koyduğu "değer yargılarından kaçınma" (Wertfreiheit) ilkesine uygun olarak şunları yazmıştır: "Karşılaştırdığımız uygarlıkların birbirlerine göre değerleri hakkında burada en ufak bir şey bile söylemiyoruz". Bununla beraber düşünür birkaç satır sonra şunları da eklemiştir: "Bazı belirli rasyonelleşme tiplerine hep Batı'da ve sadece Batı'da rastlandığı için, insan doğal olarak kimi niteliklerin kalıtımla geçtiği düşüncesine kapılır. Tamamen öznel ve kişisel olarak, biyolojik kalıtıma büyük bir önem atfetme eğiliminde olduğumu itiraf ederim". Bkz. *L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme;* Paris, Plon, 1964, s. 28-29.

saptadığı "üretici ile üretim araçlarının ayrışması" olgusunu varsaymış, fakat bu olguyu maddi üretim dışındaki alanlara da (idarede memurla hizmet araçlarının ayrışması; orduda askerlerle silahların ayrışması; bilim kurumlarında, bilim adamlarıyla kitaplık ve laboratuarların ayrışması) yaymıştır (I, 230).[7] Böyle bir yaklaşım Weber'i ekonomik altyapı-kültürel üstyapı ayrımından koparıyor, onun toplumu farklı bir ikilem (sistem-kültür ikilemi) içinde bakmasına yol açıyordu.

Weber'e göre Batılı toplumlar gerek ekonomik kurum (firma) gerekse devlet aygıtı (bürokrasi) düzeyinde rasyonelleşerek dinî-geleneksel dünya görüşlerinin egemenliğine son vermişlerdi. Kutsal değerlerin çözüldüğü, "büyülerin bozulduğu" bu süreç içinde kültür dünyasında farklı değer sistemlerine dayanan üç özerk alan oluşmuştu. Kendilerine özgü "değer" ve "bilgilenme" birimleri hâline gelmiş olan üç ayrı alan, 1) araçsal akla dayanan bilim ve teknoloji alanı, 2) ahlaki değerlere dayanan pratik alan ve 3) estetik değerlere dayanan, özerkleşmiş sanat alanı şeklinde kurumsallaşmıştı. Weber, (Habermas'a göre) "araştırmalarını ereksel akıl (Zweckrational) etkinliklerinin kurumsallaşmasının ahlaki-pratik temelleri üzerinde yoğunlaştırmıştı" ve sosyoloğun dinle, özellikle de Protestan etikle ilgili analizleri bu tercihinin ürünüydü (I, s. 171). Weber "teorik hâkimiyet" ile "pratik hâkimiyet"e dayanan rasyonellikleri, "son tahlilde, bunların birlikte hareket etmeleri olgusuna rağmen", birbirinden ayırmış, "XVI-XVII. yüzyıllardan itibaren Batı'da burjuva yaşam tarzına temel oluşturan pratik

7 Weber, "kapitalizmin yayılmasının büyük sorunu *kapitalizmin doğuşu* sorunu değil, kapitalist esprinin gelişmesi sorunudur" diyordu. Bunun en saf örneğini de protestan "ethos"unda bulmuştu. Bkz. *L'Ethique Protestante*.., s. 72.

rasyonalite"ye öncelik vererek bu ereksel aklı betimlemiştir (I, s. 183).

Weber, Batı modernleşmesini toplumsal sistemi oluşturan *ekonomi* ve *devlet* alt-sistemlerinin birlikte rasyonelleşmesi süreci içinde açıklamıştır. Ne var ki, düşünüre göre bunların temelinde de belli bir "yaşam tarzı"nın rasyonelleşmesi olgusu yatıyordu. "İktisadi rasyonalizm", Weber'in analizinde, "rasyonel hukuk ve rasyonel tekniğe bağlı olduğu gibi, bu rasyonalizm, özellikle doğuşu itibariyle insanın pratik olarak belli bir rasyonel *yaşam tarzı* (Lebensmethodik) melekesi ve uygulamasına da bağlı" idi (I, s. 173).[8] Bu yüzden, Weber, Batı'da bilim ve tekniğin gelişmesini, "rasyonel yaşam tarzı"nın oluşmasından ayrı tutmuş ve bu gelişmeyi (yani bilim ve tekniğin gelişmesini) "modern toplumun doğuşunu *sosyolojik olarak açıklama* çabasında marjinal bir olgu" olarak nitelemiştir (italik J. H.).[9]

Weber'in açıklamalarının odak noktasını, "büyülerin bozulması" ile üç özerk bölüme ayrışmış kültür alanında (daha özgül olarak da Protestan etik ve meslekî eğilim

8 Weber, iktisadi nedenleri küçümsemekle eleştirilirken yanlış anlaşıldığından şikâyet etmiş ve şunları yazmıştır: "(Protestan yaşam tarzını açıkladıktan sonra) geriye bu kez de protestan yaşam tarzının niteliği ve gelişmesi açısından toplumsal, özellikle de iktisadi kuvvetler tarafından nasıl etkilendiğini aydınlatmak gerekiyor. Niyetimizin uygarlığın ve tarihin tamamen *materyalist* bir nedensellik yorumu yerine, aynı derecede tek taraflı, *ruhani* bir yorumunu getirmek olmadığını söyleyerek itiraz etmeye gerek var mı?" *L'Ethique Protestante*, s. 248.

9 Yine de Weber, ikincil planda ilgilendiği bu alanda ilginç gözlemlerde bulunmuş ve Batılı bilimin, skolastiğin oluşturduğu formel mantık, matematik betimleme, araçsal bir tavır ve doğaya karşı deneysel bir yaklaşım gibi olguların pek de "olası olmayan" bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştı. Habermas, aynı eser, I, s. 174.

şeklinde)[10] oluşan rasyonelliğin tüm topluma nasıl yayıldığı noktası teşkil ediyordu. Bu konuda "sosyal kavgaları, burjuva ya da sosyalist felsefe ideallerini, uzmanların oluşturduğu iktisat ve hukuk doktrinlerini ve özerk bir sanat piyasasının doğuşunu" ihmal eden Weber, tüm dikkatini "XVI ve XVIII. yüzyıllar arasında, Avrupa'da toplumun tümünü yapılandırıcı bir yaygınlık kazanan *ereğe yönelik rasyonel hareketin kurumsallaşması*" süreci üzerinde toplamıştı (italikler J. H., I, 229). Modern bilinç yapısının bu şekildeki kurumsallaşmasında çalışanlarla mal ve hizmet üretimi araçlarının ayrışması "zorunlu koşul" oluşturmuştu. Daha açık bir ifadeyle, pazar ekonomisinin ve ona paralel olarak ereksel akıl temelinde gelişen siyasal aygıtın rasyoneli giderek sistemin bütününe egemen olmuştu. Sistem içindeki "siyasal ve iktisadi rasyonel etkinlik", der Weber, "kendi yasalarını izlediği gibi, başka her türlü rasyonel etkinlik de kaçınılmaz olarak, bu dünyada (dinî) kardeşliğe hasım olan ve bu etkinlik tarafından erek ve araçlar olarak kabul edilmesi gereken koşullara bağlı kalıyor" (I, s. 239). Weber'de araçsal ve ereksel aklı tüm alanlara egemen bir konuma yerleştiren bu cümle bize, Habermas'ın Weber'e yönelttiği temel itirazın ipucunu da veriyor. Şimdi bu noktayı biraz açmaya çalışalım.

Habermas, Weber'e ayırdığı yüzden fazla sayfa içinde onu daha çok akıl ve akılsallık (rasyonalite) türleri açısından değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Bu konuda Weber'in en

10 Bu yaşam tarzı ve ethos, Weber'e göre, Protestanları kazanç hırsına götürmüyordu. "İnsan *doğası icabı* gitgide daha fazla para kazanmak istemiyor", diyordu sosyolog, "sadece alışkanlıklarına uygun yaşamak ve bunun gerektirdiği kadar para kazanmak arzu ediyor". Weber'e göre "Kalvinist ve püritenlerin" çok sade (asetik) yaşamlarındaki asıl amaç "ruhun kurtulması" idi ve bu dünyadaki başarılar insana tanrının sevgili kulu olduğunu göstermek bakımından "araç" olarak değil, "işaret" olarak zorunluydu. *Ethique Protestante*.., s. 106, 139-140.

önemli katkısı, dinî-geleneksel (büyülü) dünya görüşünün (Weltbild) üç özerk kültürel parçaya bölünerek bütünlüğünü kaybetmesi sürecini betimlemesi olmuştu. Weber, kültürel planda 1) bilişsel; 2) ahlakî-pratik ve 3) estetik alanlar arasındaki bu ayrışmayı "anlamın (bütünlüğünün) kaybolması" olarak nitelemiştir. Kişilik ve bilinç yapılarında da ifadesini bulan ve farklı belleme mekanizmalarının doğmasına yol açan bu gelişme yeni bir "özne"nin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Bu özne artık bir merkezi olmayan, dünyayı anlamaya çalışırken ona farklı perspektiflerden bakabilen ve "aynı dünyayı oluşturan farklı kısımlar karşısında, esas itibariyle farklı tutumlar alabilen" bir bilinç yapısını temsil ediyordu (I, s. 247). Ne var ki Weber buradan "iletişimsel akıl"a geçmemiş, Protestan ahlakı ve meslek aşkı temelinde oluşan rasyonel bir yaşam tarzının, *ekonomi* ve *devlet* altsistemleri kanalıyla giderek tüm topluma egemen olduğunu ileri sürmüştür. Habermas'ın ifadesiyle, Weber, bir yandan "karmaşık bir rasyonellik kavramı" geliştirir ve "ereğe dönük rasyonellik ile değere dönük rasyonellik arasında bir işbirliği" tasarlarken, öte yandan da "toplumsal rasyonelleşmeyi sadece ereğe dönük rasyonellik açısından dikkate almıştır" (I, s. 264). Başka bir deyişle, Weber, "bir taraftan *pratik rasyonellik kavramına* araç, erek ve değer rasyonelliklerinin bir arada bulunduğu yaşam tarzının (Protestan etik) somutlaştığı tarihî olgudan hareketle ulaşıyor, fakat öte taraftan da edime yönelik (ahlaki-pratik) rasyonelliğe değerler *alanı ile nesneler alanının bakış açılarını* karşıt olarak koyuyordu" (İtalikler J. H., I, 192-193). Weber, modernleşmeye damgasını vuran bu süreci de, "anlamın kaybı"na paralel olarak, "özgürlüklerin kaybı" süreci olarak nitelemiştir.

Modernleşme sürecini bu şekilde hayli karamsar bir biçimde değerlendiren Weber, "büyülerin bozulması", "anlamın kaybolması" ve "özgürlüğün kaybolması" başlıkları altında betimlediği rasyonelleşmeyi, bir çeşit *yeni çoktanrılı dinlerin hortladığı bir dünyanın doğuşu* olarak nitelemiştir. Bu üç parçalı dünyada "tanrıların kavgasının yerini uzlaşmaz değerlerle yaşam tarzları arasındaki nesnelleşmiş, kişisel olmaktan çıkmış bir çatışma" alıyordu (I, s. 257). Weber, kültür dünyasını oluşturan 1) *doğruluk* (nesnel alan ölçütü), 2) *iyilik* (ahlakî alan ölçütü) *ve* 3) *güzellik* (estetik alan ölçütü) "tanrıları"nın kavgasını Nietzsche'den esinlenen bir felsefeyle yorumlamıştır. "Nietzsche'den beri biliyoruz ve Baudelaire de bazı şiirlerini *Azap çiçekleri* başlığı altında toplayarak gösterdi ki", diyor Weber, "bir şey güzel, iyi ve aziz olmadığı hâlde doğru olabilir; fakat bu durum kendine özgü düzen ve değerler arasındaki en basit kavganın ifadesidir" (I, s. 257).[11] İşte, Habermas'a göre, Weber'in "temel çelişkisi", (kendisinin de farklı ve birbirinden bağımsız olduğunu kabul ettiği) bu iki dünya arasındaki uyumsuzluk ve kopukluktan kaynaklanıyordu. Kısaca Weber'de nesnel dünyayı betimleyen *araçsal akıl* da, kural ve norm koyucu

11 Habermas, Weber'in esas itibariyle neo-Kantçı felsefeye ("Güney Batı Almanya neo-Kantçılığı"na) bağlı olduğunu, fakat bilimin ikili yapısından hareket eden, "olan"la "olması gereken"i ayıran ve bir "değerler kuramı" geliştiren bu akımın, en yetkin temsilcisini Dilthey'de bulan tarihselci akımla da "evrim" fikrine katılmamak konusunda anlaşma hâlinde olduklarını ifade ediyor. Habermas'a göre, "ihtiyatlı bir evrenselcilik" tutumunu benimseyen Weber, "genel olarak modernizmi yaratan rasyonelleşme olgusunu, bu süreç ilk kez Batı'da gerçekleşmiş olsa da, Batı'ya özgü bir süreç olarak görmüyordu". Weber'in Batı rasyonalizmine ve sonuçları itibariyle bilim ve tekniğe karamsar bakışı, kendisinin, bu konuda çok daha radikal bir felsefeyi temsil eden Nietzsche ve "yaşam felsefesi" filozoflarının da etkisinde kalmasına yol açmıştı. Age, I, s. 168-171. Habermas, Weber üzerindeki Nietzsche etkisi konusunda E Fleischman'ın *De Weber à Nietzsche* (Arch. Europ. Soc., no. 5, 1964) başlıklı makalesine gönderme yapıyor.

ereksel akıl da tek taraflı (monolojik) akıllardır ve düşünür karşılıklı (iletişimsel, diyalojik) aklı görememiştir.

Habermas, Weber'in çelişkisini sergilerken kendi programını da ortaya koymuştur. Bu program, "toplumsal rasyonelliği incelerken, Weber'in ereksel rasyonellik dışındaki rasyonellik biçimlerini de çözümlemesini engelleyen açmazları" ortaya koymak ve Weber'in göremediği şekilde, araçsal-ereksel akla dayanan "sistem" ile iletişimsel akıl ve "yaşam dünyası"na dayanan "toplum" arasındaki ikileşmeyi ortadan kaldıracak bağlantıyı kurmak şeklinde somutlaşıyordu (I, s. 280). Habermas, bu çabanın ilk adımı olarak iletişimsel akla temel oluşturan dil felsefesi (dil pragmatiği) üzerinde durmuştur.

Habermas ve Dil Pragmatiği

Dil pragmatiği, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anglosakson felsefesine damgasını vurmuş olan dil felsefesi içinde yer almış ve aynı gelenek içinde daha da eski bir geçmişi olan pragmatik felsefeden farklı bir akım oluşturmuştu.[12] Aslında, esas itibariyle dil pragmatiğini toplumsal edim kuramına temel yapmış olan Habermas, başlangıçta pragmatik felsefeyle de ilgilenmiş ve ondan da etkilenmişti. Ne var ki ilk felsefi eseri olan *Bilgi ve Çıkar*'da dikkati çeken bu yaklaşım daha sonra terk edilmiş ve dil pragmatiği ön plana çıkmıştır. "Toplumun eleştirel kuramını", diyor Habermas, "dil pragmatiği ile doğrudan temellendirme girişimim sayesinde aynı şeyi bilgi kuramı ile meşrulaştırma gereği ortadan kalkınca,

12 Felsefe tarihçilerinin "dilsel dönüşüm" (linguistic turn) olarak adlandırıldıkları (ve Habermas'ın düşüncesindeki dönüşüme de ışık tutan) bir çalışma için bkz. Christa Lafont; *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy;* Cambridge, MİT Press, 1999.

bu temalar canlılığını kaybetti".[13] Bu yüzden, konuyla ilgili tanım ve betimlemelerinden yararlanarak, düşünürün temel kuramına damgasını vuran bu "dilsel dönüşüm"ün niteliği hakkında kısa ve genel bir açıklama yapmamız gerekiyor.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anglosakson felsefesinde dil felsefesi, analitik felsefe ya da pozitivizm lojik gibi adlar altında, klasik felsefenin varlık ve bilgi kuramlarına karşı radikal bir eleştiri geliştirildi. Kant'tan itibaren genellikle *öznel ve aşkın bir bilinç* önkabulünden hareket eden felsefe hem nesnel dünyayı (Kant'ın "Ding an sich"i) hem de toplumsallığı açıklayamamıştı. Gerçekten de aşkın bir bilinçten hareket ederek "tüm gözlemciler için aynı", yani betimlemelerimizden bağımsız bir dünyayı (nesnelliği) anlamamız olanaksızdı; çünkü "çıplak nesnelliğe" ancak "dil aracılığıyla" ulaşabiliyorduk.[14] Bu görüşün bazı çağdaş temsilcilerindeki (Habermas, N. Goodman ve R. Rorty örneklerini veriyor) sunumunda, daha da radikal bir biçimde, gerçek arayışında dilden başka, dil dışında, dilin de hesap vermesi gereken hiçbir şeyin olmadığı önkabulünden hareket ediliyordu. O hâlde yapılması gereken de dilin incelenmesi ve bilme sürecinde bu nesnenin olanaklarının sergilenmesi idi.

Aslında kökeni XIX. yüzyıl sonlarına uzanan ve ilk temsilcisini Alman mantıkçısı Gottlop Frege'de bulan bir felsefe akımı, dili "aşkın bilinç yaklaşımı"nın tekelinden kurtarmış ve "semantik kuram"ın ya da "dil semantiği"nin temellerini atmıştı. Daha sonra L. Wittgenstein, D. Davidson ve M. Dummet gibi filozoflar tarafından geliştirilen bu kuram "merkezine, dil ile dünya, cümle ile nesnel durum arasındaki

13 J. Habermas; *Vérité et Justification;* Paris, Gallimard, 2001, s. 268. (Almanca ilk baskı, *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Ausätze,* Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1999).

14 J. Habermas; *Vérité et Justification;* s. 264.

ilişki" sorununu koymuştu ve buna göre "bir cümlenin anlamı, onun doğruluk koşulları tarafından belirleniyordu" (I, s. 287). Yani, bu anlam esasen dilde mevcut olan, sadece dilsel ifadelerin geçerliliğine bağlı bulunan bir şeydi ve konuşan kimse (Lokutionär) bir durumu ifade etmek ve onaylamakla yetiniyordu. Yine öznelci ve aşkın bilinç önkabulünden hareket eden başka bir yaklaşım ise "niyet"ler üzerinde duruyor, anlamı dil ve cümle yapılarında (gramer ve sentaksta) değil, konuşmacının "niyetinde" arıyordu. Gerçi, Habermas'ın işaret ettiği gibi, daha G. Frege dilsel iletişimi oluşturan cümlelerin her zaman aynı nitelikte olmadıklarını, bunlar arasında bazı işlevsel farklar bulunabileceğini kabul etmişti; fakat yine de semantik analizlerde tüm cümlelere onaylayıcı, "bu, budur" diyen (assertorisch) işlev çerçevesinde yaklaşılıyordu. Oysa dille iletişim, aslında, farklı nitelikte olabilen cümleler veya ifadelerle kuruluyor, örneğin bazı cümleler bir edim (Akt) şeklinde ortaya çıkıyordu. Başka bir deyişle, bazı durumlarda bir şey *söylemek*, aynı zamanda bir şey *yapmak* şeklini alıyordu. Bu ayrıma kuramsal bir statü kazandıran düşünür İngiliz filozof J. L. Austin olmuştur ve Austin bu katkısıyla dil pragmatiğinin kurucusu sayılmaktadır.

Dil pragmatiği, Habermas'ın felsefi dönüşümüne ve "iletişimsel hareket kuramı"na temel teşkil etmiştir. Düşünür, daha sonraları, felsefedeki dönüşümü kendi düşünce evrimini de açıklayacak biçimde, "dil pragmatiği toplumsal bütünleşme (integration) için seferber olabilecek güçleri açıklayacak bir 'toplumsal hareket kuramı'na duyulan ihtiyaçtan doğdu" diye sunacaktır. Bu kurama göre, "konuşanlar (Lokutionär) '*söz edimleri*'nde mevcut güçler sayesinde eleştiriye açık geçerlilik iddiaları öne sürüyorlar ve muhataplarını rasyonel olarak motive edilmiş duruşlara sevk ediyorlardı." [15]

15 J. Habermas; aynı eser, s. 269.

Habermas'a göre bu yaklaşımın dil semantiğine nispetle iki avantajı vardı. Bu avantajlardan birincisi dilin tüm işlevlerini, bu arada *edimsel (eylem) işlevini* dikkate alması; ikincisi ise, konuşanın muhataplarının da geçerlilik iddiaları karşısında tavır alarak eleştirel bir rol oynamalarına olanak sağlamasıydı. Bu ise kuramı öznel bilinç önkabulünden kurtarıyor, Habermas'ta temel bir kavram olan özneller-arası (intersubjectif) bilince yol açıyordu.

Yukarıdaki ifadelerde dil pragmatiğinin dayanağını teşkil eden "söz edimleri" kavramının sözünü ettik; şimdi bu kavramı biraz açmaya çalışalım.

Dil felsefesinde "söz edimleri" (speech act, Sprechakt) kavramını, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, J. L. Austin'e borçluyuz. Gerçekten de Oxford'lu filozof 1955 yılında yayınladığı *Sözcüklerle Şeyler Nasıl Yapılır?* başlıklı eserinde, tüm dil öğelerini sadece nesneleri betimleyici ve onaylayıcı bir biçimde düşünen dil semantiğine karşı, bazı cümlelerin doğrudan doğruya bir şeyi *yapmak* şeklinde somutlaştığını ileri sürmüştü.[16] Örneğin emir veren; vaatte, taahhütte veya itirafta bulunan cümleler böyle *edimci* cümlelerdi: Emrediyorum ki... Vaat ediyorum ki... İtiraf ediyorum ki... vb. Böylece, "söz edimleri"ni kapsayıcı bir şekilde sınıflamak olanağı da doğmuş oluyordu ve bunlar, 1) bir şey söyleyen, nesnel durumu betimleyen (Lokutionär), 2) bir şey söylemek suretiyle bir şey yapan (İllokutionär) ve 3) bir şey söyleyerek muhatabını etkileyen (Perlokutionär) dil edimleri olmak üzere üç şekilde ortaya çıkıyordu (I, s. 299). İşte bunlardan

16 J. L. Austin, *How to do things with words;* Londra, 1955. Eser Fransızcaya, "söyleme yapma anlamına gelince" (*Quand dire, c'est faire*; Paris, Seuil, 1970) başlığı ile çevrilmiştir. Dilimizde tam karşılığı bulunmayan bu kavramlar için anlatım kolaylığını sağlama için, bundan böyle sırasıyla, betimleyici, edimci ve etkileyici sözcüklerini kullanıyorum

yeni olan ve Habermas'ın arayışına yanıt veren söz edimleri, *edimsel* nitelikteki (İllokutionär) söz edimleriydi. Bu yüzden bu ayrım Habermas'ı etkileyerek onun iletişim kuramında temel öğelerden biri hâline gelmiş ve kanıtlama (argumentation) kuramı ile birlikte adeta "iletişimsel aklın" temel ilkesi statüsü kazanmıştır. Bütün bunlar asıl hedefi toplumsal bir iletişim ve edim (eylem, praksis) kuramı geliştirmek olan düşünürümüzü "konuşmanın ideal durumu" dediği koşulların çözümlemesine götürecektir.

İletişim Kuramı ve "Konuşmanın İdeal Durumu"

Habermas'ta (felsefi, sosyolojik, politik) tüm açılımların hedefi olduğu gibi, neredeyse kendisine yöneltilen tüm eleştirilere de temel teşkil eden "konuşmanın ideal durumu" nedir?

Konuşmanın ideal durumu, adından da anlaşılacağı üzere, reel, ampirik bir varlığı olmayan, fakat "tartışmalarda karşılıklı olarak yaptığımız kaçınılmaz (ve bu hâliyle de evrensel nitelikte) bir önkabuldür".[17] Başka bir ifadeyle, "iletişim sürecinde operasyonel olan bir fiksiyondur" ve bu gibi "ideal" kategoriler yaratmadan bireyler arasında tartışma ve anlaşma da zaten olanaksızdır. Bununla beraber bu ideal önkabul (Voraussetzung), Kant'ın *apriori* kategorileri gibi *aşkın* bir statüye sahip değildir; çünkü ancak konuşmaya başlarken, "dille anlaşmanın ilk ediminden itibaren bu önkabulü benimsemek zorundayız". Ayrıca ideal durum önkabulü, Hegelci anlamda belli bir tarihî topluma mal edilebilecek bir önkabul de değildir; çünkü düşünürümüze göre,

17 J. Habermas; *La Logique des Sciences Sociales et Autres Essais;* Paris, PUF, 1987, s. 325 ve devamı.

"hiçbir tarihî toplum bu önkabul aracılığıyla temel niteliğini ortaya koyacağımız bir yaşam biçimiyle örtüşemez"[18].

Habermas'ın "konuşmanın ideal durumu" konusundaki açıklamaları, bizlere düşünürün Stephen E. Toulmin'den esinlenerek geliştirdiği "kanıtlama kuramı"nın ve "rasyonalizm" anlayışının çerçevesini de çiziyor.[19] Ayrıca ideal tartışma ve kanıtlama koşullarıyla ilgili çözümlemeleri, Alman Aydınlanma geleneğine bağlı düşünürün "doğru"dan ne anladığına da ışık tutuyor. Bu konuda, yukarıdaki düşüncelerle bağlantılı olarak, "Doğru (Wahrheit)", diyor Habermas, "zorlamasız (kendiliğinden) oluşan bir evrensel kabule, bizleri, tekil (bireysel) zorlamayla mecbur kılar; oysa böyle bir kabullenme, konuşmanın ideal durumuna, yani evrensel karşılıklı anlaşmayı zora başvurmadan mümkün kılacak ideal bir yaşam biçimine bağlıdır."[20] Gerçekten de yapıcı (İllokutionär) dil edimleri, yapmak ile birbirini anlamak edimlerini birleştiren bir olgu olduğu için, Habermas, "iletişimsel harekette tüm katılımcıların dil edimleriyle yapıcı amaçlar güttüğü ve *sadece böyle amaçlar* güttüğü dilsel etkileşim şekillerini hesaba katıyorum" diyor (italikler J. H., I, s. 304).

Düşünürümüz konuşmacının muhatabı üzerinde etkileyici amaçlar güttüğü (Perlokutionär) dil edimlerini ise stratejik hareket olarak niteliyor ve böyle bir ayrım yapmayan J. L. Austin'den ayrılıyor. Bu ayrım önemlidir ve Fransız dil filozofu J-J. Leclerc'in işaret ettiği gibi, yapıcı dil edimleri,

18 Aynı eser, s. 325-326.

19 L. Wittgenstein'ın öğrencisi olan Stephen E. Toulmin, kuramını *The Uses of Argument* (Cambridge University Press, 1958) başlıklı eserinde geliştirmiştir. Habermas'm Toulmin'le ilgili açıklamaları ve eleştirileri için bkz. *Théorie de L'Agir Communicationnel*, I, s. 39-58.

20 J. Habermas; *Logique des Sciences des Sociales*, s. 270.

Habermas'a, "dil edimlerini sadece tekil (bireysel) planda düşünmekle yetinen Anglosakson pragmatiğini (J. L. Austin ve R. Searle) genelleştirme ve toplumsal ilişkiyi de düşünme" olanağı vermektedir. Böylece, Habermas, dil pragmatiği sayesinde Marksist praksis kuramından tamamen kopmakta ve "toplumsallığı, eğilim olarak, çatışma modeli üzerine değil işbirliği modeli üzerine" kurmaktadır.[21] Habermas, açıkça, "tüm katılımcıların bireysel eylem planlarını aralarında uzlaştırdıkları ve edimsel hedeflerini *hiçbir engelle karşılaşmadan* izledikleri karşılıklı edim şekline (Interaktion) iletişimsel edim adını verdim" demiyor muydu? Ve tüm kuramını (dolaylı olarak da siyasal programını) bu önkabul üzerine oturtmuyor muydu? (I, s. 303; italik J. H.).

Habermas'a dil pragmatiği açısından yöneltilen eleştirilere tekrar döneceğiz; fakat daha önce düşünürümüzde dil kuramı ile iletişimsel toplum kuramının nasıl bütünleştiğini sorgulamamız gerekiyor.

Habermas, sosyolojik rasyonellik açısından sosyologların ortaya koyduğu dört tip edim saptamıştır. Bunlar, bireyin, 1) Bir hedefe yönelik (teleologisch) edimleri ve bu modelin, "bireyin, hesaplarına, yine bir hedefe yönelik hareket eden başka biri(leri)nin karar(lar)ının sonuçlarını da katmasıyla genişleyen stratejik edim", ("Aristo'dan beri felsefi *edim kuramının* temelinde olan kavram budur" diyor Habermas);

21 J-J. Leclerc; *Une Philosophie Marxiste du Langage;* Paris, PUF, 2004, s. 48. Aynı paralelde başka bir eleştirinin de Arno Münster'den geldiğini burada belirtelim. "Eğer Habermas", diyor Münster, "düşüncesinin ve kuramsal iddialarının başlangıcına iletişimsel hareket yerine toplumsal eşitsizliklere karşı adil bir paylaşımı ve sosyal adalet için savaşı koysaydı ve bunu da kapitalist sistem ve onun dayanılmaz haksızlıklarına karşı ayaklanmaya çağrıyla tamamlasaydı, büyük olasılıkla çevresini filozof, sosyolog ve siyaset bilimcilerden oluşan 'ermiş'lerin ötesine yayabilecekti". A. Münster, *Le Principe 'Discussion'*, s. 34.

2) Normlara göre düzenlenen (normenreguliert) edimler; 3) İnsanın başkalarına karşı ya da başkaları önünde, "belli bir etki yapmak veya imaj yaratmak için, az çok isteyerek öznelliğini koymak suretiyle gerçekleştirdiği (dramaturgisch) edimler ve nihayet, 4) Konuşma ve hareket etme yeteneğine sahip en az iki kişinin hareket planlarını ve dolayısıyla da hareketlerini uzlaştırmak için gerçekleştirdikleri iletişimsel (kommunikativ) edimlerdi (I, s. 100-101). Dil felsefesi, bu sosyolojik tasnifin yanı sıra bir de dil edimleri kavramını ve bunların rasyonalite açısından tasnifini üretmişti. Kuşkusuz dil edimleri toplumsal edimlerle aynı şey değillerdi. İşte Habermas'ın iletişim hareket kuramı dil pragmatiği sayesinde bu iki alan arasında köprü kurmakta ve dil edimlerinin iletişimsel davranışlardaki yerini betimlemektedir. İnsanla dünya, özne ile nesne arasına "dil medyumu" girince gerçekten de farklı bir epistemik durum ortaya çıkmıştı. "O zamana kadar sadece sosyoloğu ilgilendiren rasyonellik kavramı", diyor Habermas, "bizzat edimci bireyin perspektifine yerleşti ve bu durumda dille anlaşmanın, edimlerin uyumunu sağlayan mekanizma olarak neyi ifade ettiğini aydınlatmak durumuyla karşılaştık" (I, s. 110). Bu noktada dil felsefesi sosyolojiye açılıyordu ve Habermas, toplumsal kuramlar tarihine tekrar dönerek Weber'le başladığı çözümlemelerine Lukacs ve Frankfurt Okulu ile devam edecekti.

Lukacs, Frankfurt Okulu ve Şeyleşme (Verdinglichung)...

Max Weber'in toplum kuramı, kapitalist gelişmenin üretim ile kültür arasında bir kopukluk yarattığını ortaya koyarak, geleneksel felsefenin temelinde yatan *aklın tekliği*

ve bütünlüğü (araçsal akıl) *önkabulünü* ortadan kaldırma zemini hazırlamıştı. Fakat Weber'in kendisi bu ikilemi aşamamış, kapitalizmin gelişmesini bir "rasyonelleşme" süreci olarak yorumlayarak sistemine araçsal-ereksel aklın dışında, başka bir aklı ("iletişimsel akıl"ı) sokmamıştı. Oysa toplum kuramlarını tarihî maddecilik ve emek-değer teorisi üzerine kurmaya çalışan, fakat Weber'i de görmezden gelemeyen Frankfurt Okulu düşünürleri için, bu tez, kayıtsız kalınamayacak bir sorun yaratıyordu. Hegel-Marx geleneği içinde "bütünsellik" (Totalität) kavramından hareket eden düşünürler, kopukluk yaratan bu boşluğu yeniden nasıl dolduracaklardı?

Aslında bu soruya yanıt bir anlamda daha önce verilmiş, Hegel-Marx çizgisi ile Weber arasında bu açıdan uzlaşma sağlanmıştı. Gerçekten de, Macar filozofu G. Lukacs daha *Eleştirel Teori* ortaya çıkmadan yayımladığı bir eserde,[22] Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği "mal fetişizmi" ve "şeyleşme" (Verdinglichung) analizlerinden hareket ederek yeni bir sentez gerçekleştirmiş ve bir anlamda Weber'i Batılı Marksizmle buluşturmuştu.

Lukacs'a göre "burjuva toplumundaki mal ilişkilerinde tüm nesnellik ve buna tekabül eden tüm öznellik biçimlerinin temel yapısı" mevcuttu (I, s. 361). Böyle bir temel, Hegel diyalektiğindeki özne-nesne özdeşliğini sağlıyor, burjuva toplumu koşullarında öznel bilinç yapılarını sahte bilinç yapıları hâline getiriyordu. Bu oluşum, Marx'ta, "şeyleşme" olarak çözümlenmişti ve Habermas'ın ifadesiyle, "Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci* başlıklı eserinde, bu anahtarı ("şeyleşme"yi) Weber'in toplumsal rasyonelleşme şeklinde-

22 G. Lukacs; *Histoire et Conscience de Classe*, Paris, Minuit, 1960. (Almanca ilk baskı, *Geschichte und Klassen Bewusstein*, Berlin, Der Malik Verlag, 1923).

ki edim kuramının çerçevesinden çıkararak iktisadi sistemdeki anonim sömürü sürecini açıklamak için kullanmıştı" (I, s. 361). Ve bunu yaparken de, "şeyleşme"yi tek ve biricik "medyum" olarak aldığı "değişim" olgusu üzerine oturttuğu için Batı kapitalizminin yarattığı her şeyi bu üretim biçiminin "tüm topluma nüfuz etme süreci" olarak değerlendirmişti (I, s. 367). Kısaca kapitalist toplum, "şeyleşmiş" ilişkiler içinde, metafizik bir dünyada, "sahte bütünsellik" içinde yaşayan bir toplumdu. Weber'de *rasyonelleşme* olarak sunulan süreç, Lukacs'da *şeyleşme* (réification, Verdinglichung) şeklini almıştı.

Kuşkusuz daha Kant "geçmiş dönemin metafizik hayallerini paramparça ederek, nesnel aklın iddialarını çürütmüştü"; fakat bunu yaparken sadece *bilimselciliği* ("scientism"i), yani Lukacs'ın sözleriyle, "*bizler,* reel gerçeğe ancak rasyonel-formalist bilgi yoluyla ulaşabiliriz şeklindeki varsayımı" meşrulaştırmak amacını gütmüş ve böylece "yeni bir dogmatizm" yaratmıştı (I, s. 368). Oysa Macar filozofa göre, kapitalist gelişme bilimsel gelişmeyi önlemiş ve "aşkın bilinç"ten hareket eden pozitivist ve neo-Kantçı öğreti de üniversitelere egemen olarak genel "şeyleşme"nin parçası ve destekçisi hâline gelmişti. *Şeyleşme* dünyası bir *ideoloji* dünyasıydı ve bu kapalı dünyada çıkış yolu da ancak teoriyle eylemi birleştiren bir *praksis* kuramıyla sağlanabilirdi. Gerçekten de Marx'ın "ikinci doğa" dediği toplumsal ilişkilerin oluşmasına yol açan bu süreç, sahte bilinç yapılarının genelleşmesi ile praksisi ön plana çıkarmıştı. Bu durumda, ancak "bütünsel tarihin hem özne hem de nesnesi olan proletarya", sınıf bilincine kavuşarak devrimi gerçekleştirecek ve "şeyleşmiş" toplumsal ilişkileri ortadan kaldıracaktı. Böylece, bir zamanlar genç Hegelciler ve genç

Marx'ın beklediği gibi, spekülatif felsefe de pratikleşerek devrim yoluyla gerçekleşecek ve hayata geçecekti (I, s. 371). Felsefeyi, düşünceye olduğu kadar tüm somut tarihe de egemen kılan ve "metafizikten beklemediği şeyleri teoriden bekleyen" bu görüş, devrim aracı olarak da bir "sınıf bilinci kuramı"na götürüyordu. Habermas, "objektif idealizm" olarak nitelediği bu felsefeyi Lukacs'ın "temel hatası" olarak niteliyor. Lukacs'ın kendisi de, eserinin 1968 baskısına yazdığı önsözde kendi Hegelci yorumunu yadsıyacaktır.

1930'ların başında "*disiplinler arası materyalizm programı* adı altında sahneye çıkan" *Eleştirel Teori* temsilcileri, kuşkusuz Lukacs'ın tüm görüşlerini paylaşmıyorlardı (I, s. 390). Fakat onlar da "emek-değer" kuramına katılıyor, araçsal akılla özdeşleştirdikleri "şeyleşme" sürecini eleştiriyorlardı. Lukacs gibi Adorno ve Horkheimer de devrim beklentisi içindeydiler ve gerçeklerin praksis ile ortaya çıkacağına inanıyorlardı. Ne var ki bu öngörüler gerçekleşmedi ve devrim olmadı. Aksine, Lukacs'ın eserini yazmasından (ve aynı yıl Frankfurt'ta *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'nün kurulmasından) on yıl sonra Almanya'da Naziler iktidara geldiler. İlk dönem analizlerini devrim umudu üzerine kurmuş olan Frankfurt Okulu düşünürleri de, bu koşullarda, yeni arayışlara yöneldiler.

Burada, bir parantez açmamız ve Habermas ile *Eleştirel Teori* arasındaki ilişkilere bu vesileyle tekrar dönmemiz gerekiyor. Bu aşamada karşılaştığımız soru şudur: Habermas'ın aynasında Frankfurt Okulu'ndaki bu dönüşümün niteliği neydi? Okul'un ikinci nesil temsilcisi sayılan düşünürümüz, iletişimsel edim kuramını geliştirdiği temel eserinde bu dönüşümü nasıl değerlendirdi?

Habermas'a göre, Lukacs, Batı rasyonelleşmesini "şeyleşme", yani sahte bir rasyonelleşme şeklinde eleştirerek araçsal rasyonellikle moral-pratik ve estetik-pratik rasyonellikler arasındaki tamamlayıcılığın da "bilincine varılmasına" kapıyı aralamıştı (I, s. 370).[23] Böylece, Habermas'ın optiğinde, "pratiğin (edimin) kısıtsız bir kavramı demek olan 'iletişimsel edim'in kriteri" de ortaya konulmuş oluyordu. Ne var ki *Eleştirel Teori*, yeni arayışları içinde bu yolu izlemediler.

Ya ne yaptılar?

Habermas, *Eleştirel Teorinin* ikinci nefesini çeşitli yönleri itibariyle özetlemiştir. Hitler tecrübesinin acı gerçekleri içinde yurtlarını ve kimliklerini kaybeden bu düşünürlerin "mimesis" kavramı sayesinde "şeyleşme" kuramını daha da genelleştirme çabaları, psikanalitik ve sosyo-psikolojik tezlerin de yardımıyla "kitle kültürü" ve estetik teori araştırmaları yeni dönemdeki arayışlarının başlıca temalarını oluşturuyordu. Bütün bu gelişmeleri eleştirel bir yaklaşımla anlatan, hatta Adorno'nun, sonunda Heidegger'in ontolojisine yaklaşan fikirler ileri sürdüğüne dikkati çeken Habermas,

23 Martin Jay, Habermas'a, araçsal ve pratik (ahlaki-hukuki) rasyonalitelerin yanı sıra üçüncü rasyonalite biçimini oluşturan "estetik-ekspressif" rasyonaliteyi netleştirmediği, "bunun bir çeşit sır gibi kaldığı" şeklinde bir itiraz yöneltmiştir. Bkz. *Habermas and Modernism*, (*Habermas and Modernity* içinde, The MIT Press, 1985, s. 139). Habermas, M. Jay'e yanıtında "estetik modernite" sorununun Adorno, Benjamin, Marcuse ve Weber'le ilgili tartışmaları sırasında hep "ikincil nitelikte" ortaya çıktığını, bu tartışmalarda XVIII. yüzyıldan itibaren sanatın özerk olarak nasıl kurumsallaştığının açıklandığını; Jay'in sorusunun ise sanatın "iç mantığı" konusunda olduğunu, hatta sorunun sanat eserlerinin bir "öğrenme süreci" sayılıp sayılamayacağı şeklinde somutlaştığını söylüyor. Habermas, yanıtının devamında sanat eserlerinde, araçsal ve pratik rasyonellikten farklı biçimde de olsa "bir çeşit *bilme* tipinin nesnelleştiğine dair kesin işaretler olduğunu", sanat eleştirisinin özerk sanatla aynı anda ortaya çıkarak farklı bir "argümantasyon" şekli yarattığını ve o andan itibaren "sanat eserlerinin semantik içeriğinin yoruma, değerlendirmeye, hatta 'dilselleştirilme'ye gereksinim duyduğunu", felsefi tartışmalarda da bir "artistik gerçek"ten söz edildiğini ekliyor. Aynı kaynak, Habermas'm *Questions and Counterquestions* başlıklı yazısı, s. 199-200.

zaten hiçbir zaman tam olarak içinde yer almadığı *Frankfurt Okulu*'nun bu son arayışlarına da kesin bir şekilde mesafesini koymuş oluyordu (I, s. 389).[24] Böylece *Lukacs* ve *Frankfurt Okulu* ile vedalaşan düşünürümüz, toplum kuramında "paradigma değişikliği" ile iletişim kuramına yol açan açılan düşünürler üzerinde yoğunlaşıyor.

Mead, Durkheim ve Paradigma Değişikliği...

Habermas'a göre Amerikan sosyal psikoloğu G. H. Mead ve Fransız sosyoloğu E. Durkheim, toplum kuramında farklı yollardan bir "paradigma değişikliği"ne yol açtılar. Bu değişiklik, Kant'tan beri aşkın bilinç temeliyle uyumlu bir gelişme içinde olan toplum kuramında bu uyumu yok ediyor ve özneler arası (intersubjectif), yani iletişimsel akla dayanan bir perspektif sağlıyordu.

Mead ve Durkheim'ın ortak noktaları, insan düşünce ve davranışlarının, öznelci felsefenin iddia ettiği gibi aşkın bir bilinçten hareket edilerek açıklanamayacağı varsayımı idi. Mead, bunu bireysel, Durkheim ise kolektif kimliğin oluşum mekanizmalarını çözümleyerek yapmayı denemişti. Mead karşılıklı anlaşmayı ve dilin oluşumunu "ben ve benlik (I

24 Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Habermas, *İletişimsel Hareket Kuramı*'ndan dört yıl sonra yayınladığı *Modernitenin Felsefi Söylemi* (1985) başlıklı eserinde Adorno ve Horkheimer'in *Aklın Diyalektiği* (1944) başlıklı eserini tartışarak bu dönüşümü Nietzsche'nin anti-modernist felsefesi ile paralellik içinde anlatıyor. Nietzsche'den etkilenen düşünürler, bu eserde, Nietzsche'nin güçle özdeşleştirdiği akla karşı "iyi ve kötü; doğru ve yanlış" ötesinde estetik hüküm ve yaratıcılığı yücelten felsefesine paralel olarak, ilim ve ahlakı yozlaştıran araçsal aklı radikal bir şekilde eleştiriyor ve böylece Aydınlanma geleneğinin dışına çıkıyorlardı. "Akla karşı ölçüsüz bir kuşkuculuğa saplanacaklarına, bizzat bu kuşkuculuktan kuşku duysalardı" diyor Habermas, "eleştirel teorinin normatif temellerini, o dönem Almanya'sının burjuva kültürünün parçalanmasına maruz kalmayacak bir derinliğe kavuşturmaları mümkün olacaktı". *Le Discours Philosophique de la Modernité*, s. 155.

and Me) kaynaşması" ile açıklarken, Durkheim düşüncelerimizin "kolektif bilinç"in ürünü olduğu kanısındaydı. Habermas açısından her iki yaklaşım da iletişim kuramına açılıyordu.

"Toplumsal örgütlenmede temel olarak kabul ettiğim ilke", diyordu Mead, "iletişim ilkesidir" (II, s. 53).[25] İletişim tarihini, toplumsal davranış okulu geleneğinde hayvan psikolojisiyle ilgili bulgulardan başlayarak inceleyen Amerikalı düşünür, iletişim sağlayan jestlerden sembol ve anlamlara, oradan da kurallara ve "genelleşmiş öteki" ("generalized other") adını verdiği kurumsal yapılara nasıl geçildiğini çözümlemiştir. Mead'a göre, insan düşüncesi de bu iletişim süreci içinde ortaya çıkmıştı. "İnsan, başlangıçta, tamamen toplumsal terimlerle düşünür", diyordu Mead, "fakat bu, onun doğayı ve nesneleri kişiselleştirmesi anlamına gelmez; daha çok, çocuğun doğaya ve nesnelere tepkilerinin sosyal olduğu ve nesneler tarafından da sosyal tepkilere yol açtığı anlamına gelir" (II, s. 38). Büyüyen çocuk, kendiliğinden benliğinin (Me) giderek toplumsal ve nesnel dünyadan ayrılığının bilincine varmakta ve "genelleşmiş öteki"nin kontrolü altında toplumsal sürece entegre olmaktadır (II, s. 53). Mead, analizlerinde sadece nesnel davranışları dikkate alan toplumsal davranışçı okuldan bu noktada ayrılarak, içsel düşünceyi (reflektion), yani bireylerin iç diyaloğunu da hesaba katmış ve bu da kendisini dil felsefesinin ve iletişim kuramının öncülerinden biri hâline getirmişti.

G. H. Mead, Habermas'ın yorumuna göre, toplumsal varlığın evrim sürecini açıklamak için çaba sarf etmemiş,

25 Habermas, Mead ile ilgili açıklamalarında, esas olarak düşünürün *Mind, Self and Society* (The University of Chicago Press, 1934) başlıklı eserine dayanmıştır. Eser, Charles W. Morris tarafından Mead'in ölümünden sonra yayınlanmıştır.

analizinde toplumsalı da kapsayıcı şekilde bireysel düzeyde (ontogenese) kalmıştır. Durkheim ise, bireysele varmak için toplumsaldan hareket etmiş ve bireysel kimliğin, aslında kolektif kimlik olduğu önkabulüne (phylogenese) dayanmıştır. Fransız sosyoloğa göre, düşünce, ilk olarak "kolektif düşünce" şeklinde ortaya çıkmıştı ve "o andan itibaren, birey, pek açık bir şekilde olmasa da, kişisel imgelerinin üzerinde, fikirlerini uyumlu kılmak zorunda olduğu bir fikir kalıpları dünyası olduğunu fark etmiş; kendisinin de katıldığı, fakat kendisini aşan bir entelektüel hükümranlığı görür gibi olmuştu" (II, s. 82-83). Durkheim'da temel kavramlardan biri olan "kolektif bilinç" kavramı böyle sunulmaktadır.

Durkheim'da kolektif bilinç, başlangıçta ilkel toplum birimlerine (klan, soy cemaati vb) kutsallık atfedilmesi ve evrenin kutsal-kutsal olmayan (sacré-profane) diye eşit sayılmayan iki bölüme ayrılmasıyla başlıyordu. Ahlak (daha sonra hukuk) kuralları da önce bu kutsallık alanının oluşmasıyla ve ona bağlılık içinde ortaya çıkmıştır. "Ahlak", diyordu Durkheim, "ne olursa olsun bir gruba bağlanmakla başlar" (II, s. 58). Fransız sosyoloğu bu tezini totemlerin oluşmasına yönelik alan çalışmaları ile de kanıtlamaya ve kolektif bilinç kuramını bir "sembolik formlar kuramı" hâline getirmeye çalışmıştır.

Kolektif bilinç ve kolektif kimliğe öncelik tanıyan Durkheim, elbette ki insanların bireysel özgüllüğünü tamamen yadsımıyordu. Ona göre, insan, özünde farklı (heterojen) iki yapıdan oluşuyordu. Bunlardan birincisi, insanların vücudundan, yani fizik yapısından kaynaklanan ve "egoist çıkarlara ve kendini koruma zorunluluklarına" dayanan kişisel kimlikleri, ikincisi de toplumsallaşmış, ahlaki yapı şeklini almış grup kimliği idi. "Gerçekten", diyordu Durkheim, "insanda doğaları, kökenleri ve yöneldikleri amaç itibariyle

birbirine karşıt iki bilinç yapısı bulunuyor; birincisi, organizmamızı ve onunla doğrudan bağlantılı nesneleri ifade ediyor. Diğeri ise, aksine, bize toplumdan geliyor; toplumu bize tercüme ediyor ve bizi kişiliğimizi aşan bir şeylere bağlıyor." (II, s. 67-68). Bu demektir ki bireylerin kimlikleri, biyolojik özellikleri dışında, kolektif bilincin yansımasından ve kopyasından başka bir şey değildi. Habermas'a göre, "tatmin edici olmayan" bu ikilem Durkheim'ın Kant'ın bilinç felsefesinden tamamen kopmamış olduğunu ortaya koyuyor ve düşünürü, Mead'den farklı olarak, dilsel iletişimi açıklamaktan alıkoyuyordu. Durkheim, kutsal sayılan topluluklardan modern topluluklara geçişi, Weber'in rasyonelleşme ve "büyülerin bozulması" olarak tanımladığı süreci nasıl açıklamıştır?

Habermas'ın işaret ettiği gibi, Durkheim'ın kuramında, "(ilkel toplumlarda) kolektif bilincin çekirdeğini, bir inanç birliği içinde uygulanan ayinler (ritüel) sayesinde kendini yaratan ve yenileyen normatif bir uzlaşma" teşkil ediyordu (II, s. 70). Bu normatif uzlaşma zaman ve mekân dönüşümlerinin ötesinde, idealleşmiş, aşkın bir uzlaşma şeklinde ortaya çıkıyordu. Rasyonel hayata geçişin temelinde de bu vardı. Bütün değer kavramları ve her şeyden önce de "doğruluk" fikri "bu istikrarlı ve kişisel olmayan uzlaşmaya" dayanıyordu. "Kuşkusuz, mantıki hayat", diyor Durkheim, "insanın, belli belirsiz bir şekilde de olsa, duyularımızla ulaştığımızdan farklı bir gerçeğin olduğunu bilme önkabulüne dayanır." Oysa tüm tarih ve yaşam tecrübemiz bunun böyle olmadığını bizlere göstermektedir. Mantıki hayatın doğuşu yüzyıllar almış ve bu hayat "ilk kez Eski Yunan'ın büyük düşünürleri sayesinde kendi kendinin ve yaratacağı sonuçların bilincine varmıştı ve bu keşfedilince de öyle bir

hayranlık uyandırdı ki, Platon bunu şahane bir dilde ifade etti" (II, s. 82).[26]

Bu dönüşüm sürecinin somut toplumsal koşulları neydi? Durkheim bu konuda çok genel bir açıklama şemasının arkasına sığınıyor ve gelişen iş bölümünün toplumsal karmaşıklığı artırarak ilkel toplulukların "*mekanik dayanışma*"sını "*organik dayanışma*" şekline dönüştürdüğünü ileri sürüyordu. İnançların yerini rasyonel işbirliğinin aldığı bu dönüşüm, dünya imgelerinin "rasyonelleşme eğilimi", ahlaki ve hukuki normların evrenselleşmesi ve insanların da giderek bireyselleşmesi şeklinde üç aşamada gerçekleşiyordu. Ne var ki, Fransız sosyolog, kutsallığın ortadan kalkmadığı kanısındaydı ve "bir kutsalın otoritesinin ancak onun yerini başka bir kutsalın almasıyla ortadan kalkacağını" söylüyordu. Durkheim'a göre modern toplum bireyciliğinde bireyler adeta dini şeklide yüceltilmekte ve "şahsı putlaştırma"nın türlü belirtileri görülmektedir.

Özel mülkiyetin bile kutsallık transferi içinde, önce Allah'a ait olan hakların gruplara, oradan da alt-grup ve bireylere geçiş süreci içinde doğduğunu ileri süren Durkheim, devletle ilgili olarak da şu tanımı veriyor: "Devlet, toplum için geçerli bazı imgeler yaratmakla yükümlü özel bir organdır; bu imgeler diğer kolektif imgelerden daha yüksek bir bilinç ve içsel düşünce düzeyinde olmalarıyla ayrılır" (II, s. 92). Kısaca devlet, ileri toplumlarda kolektif bilincin cisimleştiği organdır ve (Weber'in de işaret ettiği gibi) güç kullanma tekelini meşrulaştırır.

Habermas'ın daha çok nötr bir şekilde, tartışmadan aktardığı bu görüşler, kendisi açısından ancak iletişim kuramı perspektifinde anlamlıdır. Mead'in de Durkheim'ın da ku-

26 Durkheim bu fikirleri *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, (Paris, PUF, 1985, s. 622-623) başlıklı eserinde geliştirmiştir.

ramları bireysel ve aşkın bilinç postülasını aşıyor, toplumsallık ve iletişim temeline dayanıyordu. Araçsal akıl ve bir amaca yönelik hareket tekeli böylece kırılmış, toplumun ikili yapısının kapısı aralanmış oluyordu. Habermas'ın "paradigma değişikliği" dediği şey buydu. Durkheim esas olarak toplumsal bütünleşmenin, Mead ise iletişimin altını çizmişti. Aslında Durkheim da kutsallıkla özdeşleştirdiği toplumsal yapılarda "kutsallığın dille ifadesi, dinsel temelli uzlaşmanın iletişim yoluyla yoğunlaşması" ve böylece giderek rasyonelleşmesi fikrine yakındı (II, s. 97). Fakat bu konuda, "Kant etiğinin monolojik ilkesini" yadsıyan, tek başına evrensel ahlak yasaları ("imperatif catégorique") koyan anlayışı eleştiren ve bunu bireylerin üstünde bir "grup çıkarı" kavramıyla sosyalleştiren Mead olmuştu. "Gerçek değer", diyordu Amerikalı sosyolog, "ancak başkalarıyla paylaşılan tecrübelerde yatar" (II, s. 108-109).

Durkheim da, Mead de toplumların rasyonelleşme sürecine olumlu gözle bakıyorlar, bunu demokratikleşmeyle paralellik içinde düşünüyorlardı. Bunu yorumlayan Habermas, "iletişimsel davranış, toplumsal entegrasyonun gerçekleşmesinde giderek dinin işlevini üstlendikçe", diyor, "*reel* iletişim toplumunda, sınırsız ve boşluksuz, *ideal* bir iletişim toplumunun ampirik etkileri de artmalıdır. Durkheim gibi Mead de bunun kanıtını demokratik fikirlerin yayılmasında, modern devletin meşruluğunu sağlayacak gelişmelerde arıyor" (II, s. 109). Habermas'ın bu düşünürlerden ayrıldığı nokta da burada başlıyor.

Durkheim ve Mead toplum bilimlerinde bir "paradigma değişikliği" gerçekleştirerek toplumsal yapıda yeni bir alan açmışlardı. Bu alan iletişimsel hareketin geçerli olduğu "yaşam dünyası" alanı idi. Fakat onlar, bu kez daha önceki düşünürlerin (Marx, Weber, Lukacs vb) tersine bir ha-

taya düşerek toplumsal sistemi bundan ibaret saymışlardı. Habermas, iletişim kuramının öncülerinden Mead'in "idealizmini" eleştirerek, "iletişimle yapılanmış bu yaşam dünyasında toplumun kendini maddeten yeniden üretmesinin, içe ve dışa karşı fizik varlığının güvencesinin hesaba katılmadığını" söylüyor ve şöyle devam ediyor: "Ekonominin, yapılan savaşların, siyasal kavgaların, toplumsal evrim dinamiğinin evrim mantığına feda edilmesi, Mead'ın toplumsal evrim hakkındaki düşüncelerini her şeyden çok zayıflatıyor" (II, s. 123). Kısaca, Mead, toplumsal sistemi ancak araçsal akılla ve "işlevsel (fonksiyonalist) analizle" kavranabilecek ekonomi ve devlet alt-sistemleri ile birlikte, yani bütünlüğü içinde çözümlemiyor. Hatta bu açıdan iş bölümü kuramı sayesinde yapısal farklılaşma ile toplumsal dayanışma arasında bağ kurabilen Durkheim'ın da gerisinde kalıyor.

Biz Mead ve Durkheim'ı burada bırakarak Habermas'ın kendi kuramına dönelim ve düşünürün bir yandan "yaşam dünyası" kavramını geliştirmeye öte yandan da onu sistemik unsurlarla beraber değerlendirmeye çalışan düşüncelerine geçelim.

Toplumsal Kuram ve "Yaşam Dünyası": Yeniden yapılandırma...

Weber'den sonra Durkheim ve Mead'in toplum kuramlarını da eleştirel bir şekilde gözden geçiren Habermas, daha ilk eserinde ampirik temellerine işaret ettiği "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramını bu kez yeniden yapılandırıcı (yapı-kurumcu) bir yaklaşımla ele alıyor. Şimdi düşünürün bu temel kavramla ilgili çözümlemesini özetlemeye çalışalım.

"Yaşam dünyası kavramını, yapı-kurum (Rekonstruktion) amaçlı bir araştırma perspektifinde ilerlerken ortaya attım" (II, s. 131) diyen düşünür, kavramı bu aşamada nasıl betimlemiştir? Habermas, "yaşam dünyası kavramı, iletişimsel edimi tamamlıyor" dediğine göre, biz de açıklamamıza düşünürün genel kuramına başlangıç teşkil eden ve ilk modelini Weber'de bulduğu "üç dünya kuramı"nı anımsayarak başlayabiliriz.

Weber, kapitalizmin gelişmesi ile ortaçağın türdeş kültür dünyasının nesnel dünya, normatif dünya ve öznel dünya olmak üzere üç parçaya ayrıldığını söylemişti. Bireyler, bu dünyalarda, 1) nesnel bir amaca yönelmek; 2) belli normlara uymak ve 3) öznelliklerini (iç dünyalarını) öne çıkararak muhataplarını etkilemek şeklinde somutlaşan üç farklı davranış içinde bulunuyorlardı. Öte yandan, Habermas'ın dil pragmatiğine borçlu olduğu ve daha önce açıkladığımız üç tip "dil edimi" de anlaşma amacıyla konuşanların üç edim dünyasındaki "ontolojik referans önkabullerini" dolaylıyordu. Yani nesnel olguları betimleyen (Lokütionär) dil edimleri birinci dünya; bir şey söyleyerek bir şey yapan (İllokutionär) dil edimleri ikinci dünya; öznelliğini (iç dünyasını) öne çıkararak muhatabını etkilemek isteyen (Perlokutionär) dil edimleri de üçüncü dünya ile bağlantılı idi. Fakat burada Habermas'ın kuvvetle altını çizdiği nokta şudur: Bu şematik birliktelikler sadece marjinal durumları ifade etmektedir; yoksa pratikte anlaşmak için konuşanlar üç hâli aynı zamanda, bir arada yaşarlar. Bu önemli konuda, biraz uzun da olsa, bizzat Habermas'ın ifadesini aktarmamız herhalde daha doğru olacaktır:

"Gerçekte, iletişimsel öneriler (dil edimleri), dünyayla farklı ilişkilerde daima *aynı zamanda*, iç içe yer alırlar; konuşmacılar, ifadelerinde tema olarak sadece *bir öğeyi ile-*

ri sürseler bile, nesnel, sosyal (normatif) ve öznel dünya ile aynı zamanda temasa geçerler. Konuşan ve dinleyen insan anlaşmak için üç dünyanın referans sistemini yorum çerçevesi olarak kullanır ve bu yorum çerçevesi içinde edim durumlarının ortak tanımlarını geliştirir. (Konuşmacılar) dünyadaki bir şeye doğrudan gönderme yapmazlar, fakat başka bir konuşmacı tarafından itiraza uğrama olasılığı karşısında ifadelerini göreselleştirirler. *Karşılıklı anlaşma*, iletişime katılanların bir ifadenin geçerliliği üzerinde anlaşmaları demektir. *Uyum* (Akkord) ise konuşmacının ileri sürdüğü geçerlilik iddiasının öznel olarak kabulü anlamına gelir... İletişimsel harekette kural şudur: Bir konuşmacı tek bir alanda ifade edilmiş geçerlilik iddiasını kabul ederse, dolaylı olarak diğer iki geçerlilik iddiasını da kabul etmiş sayılır; aksi takdirde karşısındakine anlaşma olmadığını açıklaması gerekir. Böylece, bir konuşmacı bir ifadenin doğruluğunu kabul eder, fakat buna karşılık ifade sahibinin doğruculuğundan (içtenliğinden) ya da ifadenin normatif isabetinden kuşku duyarsa anlaşma gerçekleşmemiş olur" (II, s. 131, italikler J. H.).

Habermas'ın bu ifadesi bize "yaşam dünyası"ndan ne anlaşılması gerektiğini de gösteriyor. Yaşam dünyası, yukarıda anlatılan iletişimsel edimleri tamamlayan ve ortak öznellik (intersubjectivité) içinde harekete geçirilen dil ve kültür alanıdır. "Dil ve kültür" diyor Habermas, "bizzat yaşam dünyası için kurucu öğelerdir"(II, s. 137). Böylece yaşam dünyası, Husserl'in kullandığı tarzda öznel ve aşkın bilince değil, Habermas'ın, itirazlara yol açacak şekilde "zayıf aşkın" (schwache transzendentale) dediği bir ortak öznelliğe bağlı bir kategori olarak ortaya çıkmaktadır. "Eğer Husserl'in yaşam dünyasını irdelediği bilinç felsefesinin ilkelerini terk edersek", diyor Habermas, "yaşam dünyasının kültürle aktarılan

ve dilde biçimlenmiş bir yorum modelleri bütünlüğü aracılığıyla temsil edildiğini düşünebiliriz" (II, s. 137). Habermas'ın sözünü ettiği bu "yorum modelleri bütünlüğü" de tartışma, kanıtlama ve anlaşma koşullarını sınırları devamlı değişen durum ve edim kesitleri olarak belirlemektedir.

Habermas yaşam dünyası kavramını Husserl'den almış olmakla beraber, fenomenolojiden ve fenomenolojik yöntemi toplumsal yaşama uygulayan A. Schütz ve T. Luckmann gibi düşünürlerin kuramlarından önemli bir noktada ayrılmıştır. Habermas, bu ayrılığı şöyle yanıtlıyor: "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" (II, s. 147). Ne var ki böyle bir çıkış noktası kendilerini dil sayesinde oluşan öznellikler-arasına (intersubjectivité'ye) ulaşmaktan 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. Oysa Habermas'ın kuramı, Durkheim ve Mead'in yorumlarına yaslanarak kutsallığın dilsel ifadeye kavuşmasından hareket ediyor, yaşam dünyasının farklılaşmasını ve rasyonelleşmesini (Weber) inceliyor ve bu farklılaşmanın, son tahlilde, "en iyi kanıtın otoritesi"ne dayanan uzlaşma ortamını sağlayacağını ileri sürüyor. Aslında bu zıtlaşan bir gelişmedir ve zıtlaşma dil sayesinde sağlanan karşılıklı anlaşma alanı olan yaşam dünyası ile dil dışı iletişim araçlarına (para ve iktidara) dayanan alt-sistemler arasındaki ayrışmaya dayanıyor. Bir yandan yaşam dünyası rasyonelleşirken, öte yandan da alt-sistemler yaşam dünyasını kendi rasyonalitelerinin kontrolü altına almak için baskı yapıyorlar. Habermas, iletişimsel hareket kuramını, bu

ayrışmayı ve bu ayrışmanın nasıl giderileceğini irdeleyerek geliştiriyor. "Her toplum kuramı için temel sorun", diyor düşünürümüz, "biri sistem öbürü de yaşam dünyasına ait iki kavramsal stratejinin tatmin edici biçimde nasıl birleşebileceklerini bilmektir." (II, s. 167). Başka bir deyişle, 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.

Bunu bilmek için, Habermas, daha ilk eserinde ampirik temelleriyle karşılaştığı iki alanı bu kez teoriler tarihine eğilerek irdeliyor.

İlk Aşama: Yaşam Dünyası ve Sistem Ayrışması...

Toplumlar, tarihî evrimleri içinde, nasıl bir yanda yaşam dünyası öte yanda da para ve iktidar aracılarına ("medyum"larına) göre düzenlenmiş alt-sistemler olmak üzere iki kısma bölündüler? Habermas'ın Marx'ı yeniden yapılandırmak isterken kanıtlamaya çalışmış olduğu bu soru, iletişimsel hareket kuramının adeta temel sorusunu oluşturuyor ve düşünürümüz her aşamada yeni okumalarla yanıtını biraz daha berraklaştırmaya çalışıyor. Açıkça ifade edilmese de burada amaç, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Marx'ın altyapı-üstyapı ayrımına daha nüanslı bir almaşık oluşturmaktır. Bu bağlamda Habermas'ın temel tezini şöyle formüle edebiliriz: Toplumsal formasyonlar her zaman kendilerini yeniden üreten bir altyapıya sahip oldular; fakat bu altyapı sadece kapitalist toplumlarda iktisadi nitelik kazandı. Hatta kapitalist formasyonlarda bile altyapı tamamen iktisadi nitelikte değildi.

Habermas bu varsayımını birçok antropolog ve sosyoloğun çalışmasına dayanarak, ilkel insan sürülerinden, akrabalık ilişkilerinin üretim ilişkileri yerini tuttuğu (M. Godelier) topluluklara ve oradan da devletin doğuşuna uzanan çok geniş bir zaman dilimi çerçevesinde kanıtlamaya çalışmıştı. Aslında tarihî evrim sürecinde toplumları giderek karmaşık hâle getiren ilke (özellikle Durkheim'ın vurguladığı, fakat Marx'ta da mevcut olan) iş bölümü ilkesidir. Ne var ki Habermas, toplumsal evrimi, Marx'ın yaptığı gibi, üretim, değişim, artı-ürünün yaratılması ve pazar ekonomisi perspektifinde değil, "örgütlenme iktidarının (devlet) ve değişim ilişkilerinin (pazar) kurumsallaşması" perspektifinde algılıyor. Yani Marx'taki iktisadi altyapı Habermas'ta yerini devlet ve ekonomi ikilisine (iki "alt-sistem"e) bırakmıştır. Düşünürümüz, "Marksist altyapı-üstyapı kavramlarıyla paralellik kurarak" ve Kautsky'ye gönderme yaparak altyapıyı şöyle betimliyor: "Toplumsal sistemde farklılaşmayı sağlayan dürtüler toplumun kendisini yeniden üretmesinden ('Reproduktion'dan) kaynaklanıyor. Bu yüzden yaşam dünyasına, her aşamada, egemen sistem mekanizmalarını yerleştiren ve böylece bir toplumsal formasyonda karmaşıklığın artabilme marjını betimleyen kurumsal kompleksi altyapı olarak betimleyebiliriz" (II, s. 183). Burada sözü edilen ve Gramsci'nin "tarihî blok" kavramını anımsatan "kurumsal kompleks" kategorisi Marksizmde üstyapı kurumu sayılan devleti de içermektedir. Buna karşılık üstyapı ise, kültür dünyasının üçe bölünmesiyle ortaya çıkan karşılıklı iletişim, etkileşim ve uzlaşma alanlarıdır. İşte Habermas, sayısız antropolog ve sosyoloğa borçlu olduğu bilgi malzemesini hep bu ikileşmeyi kanıtlamak için kullanmıştır. Gerçekten de ilkel gruplaşmada dış evlenme kuralının ve geniş ailenin ortaya çıkışı, prestij kazanan ailelerin "ku-

manda mevkileri" oluşturmaları ve nihayet devletin doğuşu hep bu yaklaşımla ele alınıyor. "Otoritesini hâkim soy gruplarının itibarına dayandırmayan, fakat hukuki yaptırım araçlarına sahip olan bir siyasal güç doğunca", diyor Habermas, "iktidar mekanizması akrabalık yapılarından ayrılır; siyasal iktidar düzeyinde oluşan örgütlenme gücü yeni bir kurum olan 'devlet'in kristalize olduğu çekirdeği oluşturur" (II, s. 181).

Yukarıdaki formülde ifadesini bulan devletin doğuşu kuramını tatmin edici sayabilir miyiz? Burada bir parantez açarak ekleyelim ki Habermas'm bu konuda tamamen görmezden geldiği F. Engels, kendisinden yaklaşık yüz yıl kadar önce, devletin doğuşunu çoğulcu ve daha nüanslı bir çerçevede açıklayan bir kuram geliştirmişti. Gerçekten de *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) başlıklı eserinde, Engels, devletin Eski Yunan'da, Roma'da ve Germen fetihlerinden sonra Avrupa'da olmak üzere üç farklı biçimde doğduğunu savunmuştu. Devlet her üç hâlde de aşiret yapısının en küçük birimini teşkil eden soy örgütlerinin (gentilice) çözülmesi ve nitelik değiştirmesiyle ortaya çıkmıştı.[27] Buna göre devlet, Atina'da, "en saf ve en klasik biçimde" soy örgütü içindeki sınıflaşmadan doğdu. Roma'da ise soy örgütü "kapalı bir aristokrasi" hâline geldi ve sınıflaşma, soy örgütü dışında kalan ve her türlü haklardan yoksun olan "pleb"lere karşı gelişti. Nihayet Germenlerde de "Devlet, doğrudan doğruya geniş yabancı toprakların işgali ile doğdu. Soy örgütü bu topraklara egemen olacak hiçbir araca sahip değildi. Fakat bu fetih, ne fethedilen topraklardaki halklarla ciddi

27 F. Engels; *L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'Etat;* Paris, Editions Sociales, 1975, s. 177-178. Burada "soy örgütü" kavramıyla kan birliğine ve dış evlenmeye dayanan aşiret birimi ("gentilice" örgütü) kastedilmektedir.

bir savaşa, ne de, yenenlerle yenilenler aşağı yukarı aynı düzeyde oldukları için daha ileri bir iş bölümüne dayanmadığı ve bu yüzden toplumun iktisadi altyapısı pek değişmediği için, soy örgütü uzun yıllar değişmiş, toprağa bağlanmış bir biçimde Germen Markı hâlinde yaşadı; hatta belki de biraz zayıflamış bir biçimde yenileşti."[28]

Habermas'a göre "altyapı ile iktisadi yapıyı aynı şey olarak görme hiç kuşkusuz aldatıcıdır; hatta kapitalist toplumlarda bile altyapı alanı tamamen iktisadi sistemle özdeşleşmez" (II, s. 184). Habermas bu görüşü, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, kapitalist formasyonlarda çeşitli üretim biçimlerinin bir arada, yan yana bulunduğunu ileri sürerek savunuyor. "Unutmamalıyız ki" diyor, "her toplumsal formasyon çeşitli üretim biçimlerine (ve üretim biçimleri arasındaki ilişkilere) yer verir" (II, s. 184). Görüldüğü gibi Marx'ın Marksizminden çok, 1960 ve 70'li yıllarda Batı'da yaygın olan yapısalcı Marksizme yakın olan bu "üretim biçimlerinin eklemlenmesi" tezi Habermas'ın kuramına da girmiştir. Fakat Marx'ın görüşü gerçekten de böyle miydi? Habermas'ın kuramını Marx'tan ayıran temel noktalardan biri olan bu tez üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Gerçekten de feodal toplumlar birdenbire katıksız kapitalist toplumlar hâline dönüşmemişler, tarihî evrim içinde farklı üretim biçimlerinin bir arada olduğu geçiş dönemleri yaşanmıştır. Fakat Marx, kapitalist toplumsal formasyon derken, kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu ve for-

28 Aynı eser, s. 178. Burada belirtmeliyim ki, yıllar önce Osmanlı Devleti'nin (ve onun ilk modelini oluşturan Anadolu Selçuklularının) doğuşunu somut tarihî veriler ışığında açıklamaya çalışırken Engels'in Germanik fetihler ve o bağlamda devletin doğuşu ile ilgili çözümlemeleri benim için son derece ufuk açıcı olmuştu. Aynı şeyi Habermas'ın tekilci ve soyut şeması için söylemek bana mümkün görünmüyor. Bkz. T. Timur; *Osmanlı Toplumsal Düzeni;* Ankara, İmge, 2001 (4. baskı), s. 92 ve devamı.

masyona damgasını vurduğu bir toplum modelini vurguluyordu. *Kapital*'de "Ancak emek gücünün emekçi tarafından bir mal olarak özgür biçimde satılması anından itibaren mal üretimi genelleşir ve tipik üretim biçimi hâline gelir", diyor Marx ve şunu ekliyor: "Ücretli emeğin mal üretiminin temelini teşkil ettiği yerde bu üretim biçimi topluma egemen olmakla kalmaz, ilk defa olarak toplumun tüm potansiyel kuvvetlerini harekete geçirir".[29] Bu ifadeden kolayca anlaşılacağı üzere, Marx kapitalist toplumu, bu toplumda kapitalizm öncesi üretim biçimleri yer alsa da, iktisadi altyapının toplumu belirlediği türdeş bir bütünlük içinde ele alıyor ve Marx'a göre "kapitalist üretimin egemen olduğu bir toplumda, kapitalizm dışı üreticilere de kapitalist kavramlar egemen olmaktadır".[30]

Habermas, ana hatlarıyla, Marx'ın üretim ilişkileri olarak betimlediği alanı iletişimsel hareket ve uzlaşma alanı olarak görüyor ve bu alanın geleneksel toplumdan modern topluma geçerken, önce ahlak sonra da hukuk normlarının oluşmasıyla rasyonelleştiğini ve toplumsal entegrasyonun sağlandığı alanı oluşturduğunu ifade ediyor. Fakat yaşam dünyası aynı sürecin ortaya çıkardığı pazar ve devlet alt-sistemlerinin baskısı altında kalıyor ve "kolonize olma" tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. Ne var ki Habermas'ın öncelik verdiği alan budur ve son tahlilde üretim güçlerinin gelişmesini de belirleyecek olan öğeler (yenilikler, ilerletici dürtüler, motivasyonlar) bu alanda oluşuyor.

Habermas, 1970'lerde felsefesindeki dönüşümden sonra iletişim ve anlaşma aracı olarak dili seçmiş ve çözümlemelerini "dil pragmatiği"ne dayandırmıştı. Düşünür bu konuda bazı ciddi itiraz ve eleştirilere de uğramıştır. Yaşam dünyasıy-

29 K. Marx, *Le Capital*, kitap I, Paris, Flammarion, 1969, s. 424.

30 K. Marx, *Le Capital;* Paris, Editions Sociales, kitap III, s. 60.

la ilgili betimlemelerini ele aldığımız bu satırlarda, özellikle P. Bourdieu'den gelen itirazları dikkate alarak Habermas'ın bu tartışmadaki duruşunu açıklamaya çalışacağız.

P. Bourdieu'nün Habermas Eleştirisi

P. Bourdieu, J. Austin'in ve bu konuda ona dayanan Habermas'ın "dil edimleri"ni kullanış şekliyle anlaşma hâlinde değildir. Fransız sosyoloğa göre bu düşünürlerin "temel hatası ... sözün etkinlik gücünü bizzat söylemde, yani sadece sözün –eğer deyim yerindeyse– dilsel tözünde bulduklarını sanmalarıydı"; böylece, "mantık ilkesini ve *kurum dili* etkinliğini dilde arayarak, otoritenin (etkinliğin) dile –Homer'in anlatısında söz alan hatiplere uzatılan (ve onların konuşmasına ağırlık veren) *skeptron* (âsâ) örneğinin gösterdiği gibi– dışardan geldiğini unutmuş oluyorlardı".[31] Kısaca bunlara göre dil dil olarak, bir dış unsura ihtiyaç duymadan etki yapıyordu. Oysa Bourdieu bu kanıda değildir. Ona göre dil edimlerinin otoritesi, konuşanlara dışardan, kurumsal yapılardan gelmekte ve dil de ancak bu otoriteyi "temsil" etmekte, "sembolleştirmekte"dir. Özet olarak, dil aslında bir "kurum dili" olma niteliğiyle etki yapmaktadır.[32] Örneğin bir din adamının dil kullanımı ve

31 Pierre Bourdieu; *Langage et Pouvoir Symbolique;* Paris, Editions Fayard, 2001, s. 161.

32 Kurum dışında, dil, siyasal ve sosyal kavgalarda "konjonktür"den de etkilenmektedir. Burada, J-J. Lecercle'in işaret ettiği gibi, dil felsefesine Lenin'in katkısından söz edilebilir. Lecercle, Lenin'in "Sloganlar hakkında" başlıklı yazısına dayanarak, sosyalist liderin, belirli konjonktürlerin, duruma uygun, sloganlaşmış bazı ifadelere (örneğin, "Tüm iktidar Sovyetlere!") nasıl farklı (dilcilerin "performatif" dediği) bir güç kazandırdığının bilincinde olduğunu ve konjonktür analiziyle böyle sloganlar aradığını ortaya koymuştu. Bkz. Lecercle, age, s. 94-95. (Lenin, *A Propos des Mots d'Ordres, Oeuvres Complètes,* Cilt. 25, Ed. Moscou, 1971, s. 198-206).

üslubu, farklı bir kurumun temsilcisi olan birinin, diyelim bir profesörün dilinden ayrılır.

P. Bourdieu bu eleştirisinde yalnız değildir. Eserinin İngilizce çevirisine bir giriş yazan Cambridge'li Profesör J. B. Thompson da bu eleştirilere katılıyor; dahası, Thompson Bourdieu'yü de eleştiriyor.

J. B. Thompson, Bourdieu'nün itirazından söz etmeden önce Habermas'ın tezini ve Fransız sosyoloğun itirazını şöyle özetliyor: "Habermas'a göre bireyler dil edimlerinin değişimi suretiyle dolaylı olarak doğruluk (truth), dürüstlük (correctness) gibi *geçerlilik ölçütleri* ileri sürüyorlar ve bu geçerlilik iddialarının bazıları ancak *'ideal konuşma durumu*'nda, yani konuşmaya katılanların tartışmalı bir iddiayı, sadece kendi seçtikleri nedenler ve ilkelere dayanarak kabul ya da ret edebilecekleri bir iletişim durumunda ileri sürülebiliyor ve gerçekleşebiliyor".[33] Oysa Bourdieu bu kanıda değildir. Ona göre, "iletişimsel değişimin her türlü sosyal zorlamadan özgür sayıldığı *ideal konuşma durumu* dilin kullanımının sosyal koşullarını dikkate almıyor" ve Fransız sosyolog, iletişim sürecinde mevcut olan gücün -bu gücün doğası ne olursa olsun- dil edimlerinin ifadesinin bağlı olduğu sosyal kurumlar tarafından sağlandığını kanıtlamaya çalışıyor."[34]

Fakat bu kez de, Bourdieu, Cambridge'li profesörün işaret ettiği gibi, dilin kullanımında bazı kurumsal durumlara "gereğinden fazla önem atfederek" ters yönde bir hata işlemiyor mu? Daha çok Bourdieu'yü ilgilendiren bu sorunu biz burada bir tarafa bırakarak Habermas'a dönelim ve iletişim kuramcısında dilin kullanımında gerçekten kurumsal

33 Aynı eser, s. 20. (Giriş'in İngilizce aslı, *Language and Symbolic Power,* Cambridge, Polity Press, 1991).

34 Aynı eser, s. 20.

etkileri ve otorite transferini yok sayan bir yaklaşım olup olmadığını sorgulayalım.

Aslında Habermas iletişimde uzlaşma gücünü sadece dilde bulmuyor; dilin dışında, konuşan kişilerde ya da bizzat iletişim sürecinde mevcut "iki tür dili dışlama mekanizması"ndan da söz ediyor. Bunlar *itibar* ve *etki* mekanizmalarıdır. Bu mekanizmalar, ayrı *"iletişim aracıları (medyumları)* olarak dille gerçekleştirilen iletişimi *yoğunlaştırıyorlar*, ya da onun *yerini alıyorlar*." (II, s. 198, italikler J. H.). Bu iki aracının aslında birbirine bağlı olduğunu kabul etmekle beraber ("itibar etki doğurur, etki itibarı artırır"), Habermas bunları ayrı ayrı analiz ediyor.

Bir insanın itibarı, onun fizik yapısı, cerbezesi, entelektüel ve pratik yetenekleri, sorumluluk üstlenme gücü, maddi varlığı gibi faktörlere bağlıdır. Habermas bunları ampirik, ya da rasyonel dayanaklı olmak üzere iki kategoriye ayırıyor. "Alter (öteki)" diyor, "Ego ile ya ondan gelecek yaptırımları veya ödülleri dikkate alarak anlaşıyor (ampirik motif), ya da Ego'yu yeterli derecede özerk ve kendisinin iletişimde ileri sürdüğü geçerlilik ölçütlerini kavrayacağını garantileyen bilgilerle donanmış olarak gördüğü için (rasyonel motif) anlaşıyor" (II, s. 199). Ayrıca Habermas, iletişimde dil dışı etkileri çözümlerken birey düzeyinde kalmıyor; itibar ve etki faktörlerinin sadece anlaşma veya itaate götüren bir işleve sahip olmadıklarını, "kendileri de genelleşmiş oldukları için bir üst düzeyde *yapı oluşturan* öğeler teşkil ettiğini" ileri sürüyor. Ve örneğin, Habermas'ın "düzenleyici aracılar" (Steuerungsmedien) dediği ve esas olarak *para* ve *iktidar* olarak somutlaşan medyumlar böyle ortaya çıkıyor. Görüldüğü gibi burada da vardığımız nokta, Habermas'ın araçsal akla dayanan altsistemler ile iletişimsel akla dayanan karşılıklı edim ve anlaşma dünyası arasındaki ayrımdan başka bir şey değildir.

Habermas'ın itibar ve etkiden doğan iletişim potansiyeli konusundaki açıklamaları Bourdieu'nün itirazlarını karşılıyor mu? Bu konuda sözünü ettiği "düzenleyici aracılar"ı kurumsal etki kaynakları olarak değerlendirebilir miyiz? Bu konu çok açık görünmemekle birlikte böyle bir bağlantının kurulabileceğini sanıyorum. Birer kurumsal yapı olan para da, iktidar da insanların itibarını ve etkisini artıran faktörler olarak anlaşmaya yönelik edim ve konuşmada rol oynuyorlar.

Habermas'a göre, geleneksel toplumun türdeş yapısı çözülürken, farklı geçerlilik (doğruluk, haklılık, estetik duygular) ölçütlerine dayanan kültür alanları kurumsal yapılar içinde doğuyor ve başlangıçta, sanat ve ahlak alanları kutsallık kökenleriyle bağlarını henüz koparamamış iken, türdeş alandan "tartışma götürmez şekilde" ilk ayrılan alan da bilim alanı oluyor. "Bilme alanında uzmanlaşmış bir etkileme şekli, örneğin bilimsel şöhret", diyor Habermas, "Weber'in görüşü bağlamında, ancak kültürel değer alanlarının ayrışması ve kültür geleneğinin kontrolünün sadece doğruluk kriteri açısından sağlanması ölçüsünde ortaya çıkar" (II, s. 201). Bu ifadelere bakarak Habermas'ta edim ve uzlaşmada tüm etkenliğin dil edimlerine atfedildiğini iddia edebilir miyiz?

Habermas'ta temel paradigma olan sistem (para, iktidar) ve toplumsal entegrasyon (edim-iletişim) dünyalarının ayrışması, kendisini analizinin bu aşamasında tekrar bir "dönemleme" çabasına yöneltiyor ve düşünürümüz "Lukacs'ta nesne biçimi demek olan *bilmenin apriori'si* kavramı yerine *karşılıklı anlaşmanın göresel apriori'si* anlamında *karşılıklı anlaşma formu* kavramını sunmak istiyorum" diyor ve sunuyor. (II, s. 205). Her devire özgül bir *karşılıklı anlaşma formu*'nun egemen olduğunu söyleyen Habermas, burada

da iletişim kuramının (Kant'tan Lukacs'a uzanan) öznel ve aşkın bilinç paradigmasını değiştirdiği tezine dayanarak *özneler arası* bilinci vurguluyor.

Bütün bu açıklamalardan sonra Habermas'ın kuramı şu soruna yanıt arayarak biçimleniyor: Sosyoloji klasiklerinin (Weber, Durkheim, Mead) ortaya koydukları, Habermas'ın da iletişimsel edim ilkesiyle kuramsallaştırdığı *sistem – yaşam dünyası ayrışması,* acaba tekrar birleşebilir, uyumlu bir hâle gelebilir mi? Bu noktada Habermas'ın gözleri 1950'lerde böyle bir denemede bulunmuş bir Amerikalı sosyoloğa, Talcott Parsons'a çevriliyor. Şimdi biz de gözlerimizi onunla beraber Parsons'un edim kuramına çevirebiliriz.

T. Parsons: Edim (ve Uyum) Toplumu

T. Parsons, doktorasını yapmış olduğu Heidelberg Üniversitesi'ndeki tecrübesinden sonra Amerika'ya Weber'i sokmuş ve daha sonra onu da aşan bir genel teori geliştirerek 1950'lerde Amerikan sosyolojisine damgasını vurmuştu. Düşünce yapılarına bakarsak, Parsons'la Habermas arasında iki büyük benzerlik görüyoruz. Bunlardan birincisi her iki düşünürün de sistemlerini "edim (aksiyon) kuramı" olarak geliştirmek istemiş olmaları, ikincisi ise bu çabalarında başlıca dayanak olarak teoriler tarihine yaslanmalarıdır. Kuşkusuz Parsons'un daha çok Weber-Durkheim-Freud dayanaklı sisteminde Marx'ın yeri yoktu; buna karşılık Habermas, 1950'lerin ortalarından itibaren Marx'ın düşüncesini en büyük ilham kaynaklarından biri olarak seçmiştir. Bunun dışında, Habermas, yine Parsons'tan farklı olarak, kuramsal çalışmalarına başlamadan önce ve bunlara da temel teşkil edecek tarzda somut bir toplumsal

tarih çalışması yapmış ve Batı Avrupa'da kamusal alanın doğuşunu incelemişti.

Bu benzerlik ve farklar çerçevesinde Habermas'ın Parsons'la hesaplaşmasının sonucu ne olmuştur?

Bu konuda belki de sonda söylemeniz gereken şeyi başta söyleyerek, Habermas'ın, sistem ve alt-sistemler arasındaki alışverişi ortaya koyan "medyumlar" (para, iktidar) açısından çok yararlandığı Parsons'un sistemini de tatmin edici bulmadığını ifade edebiliriz. Bununla beraber Alman düşünürün Amerikalı meslektaşına, kuramı hakkındaki yüz sayfalık bir analizden sonra yönelttiği eleştiriler, ona büyük övgüler yağdırmasına da engel olmamıştır. Öyle ki, Parsons gibi, "elli yılı aşan bir zaman diliminde, çağdaş düşünürlerden hiçbirinin geliştiremediği derecede kompleks" bir kuram ortaya koyan ve "artık ona gönderme yapmayan hiçbir toplum kuramının –en azından– ciddiye alınamayacağı" bir düşünürün klasikler arasında sayılmaması, Habermas'a göre "bilim tarihinin doğal olarak hızla düzelteceği haksızlıklardan biridir" (II, s. 217). Bu sözlerin üzerinden çeyrek yüzyıl geçmiş olmasına rağmen beklenen "iadeiitibar"ın hala yapılmamış olması düşündürücü sayılabilir. Ayrıca Habermas'ın bu beklentisinde yüklü olan tarih felsefesi, onun tarihselciliğin eleştirisi konusunda sık sık dile getirdiği tezle ne derece uyum hâlindedir? Bunları geçelim ve Habermas'ın Parsons'a yönelttiği temel itirazları anlamaya çalışalım.

Habermas'ın Parsons'u hangi perspektifte yorumlayıp eleştirdiğini ortaya koymak için, önce kendi kuramının iki ana tezini bu vesileyle nasıl formüle ettiğini anımsayalım ve bunun için de kendisini sık sık tekrarlayan, fakat her defasında düşüncesini biraz daha berraklaştırmak çabası içinde olan düşünürümüzün ifadesini olduğu gibi okuya-

lım: "Sistemle yaşam dünyası arasında geniş ölçüde gerçekleşmiş olan ayrışma, Avrupa feodalizminin tabakalaşmış sınıflar toplumlarından ilk modernitenin iktisadi sınıflar toplumlarına geçişte zorunlu bir koşuldur; fakat kapitalist modernleşme modeli şu özelliğe sahiptir: yaşam dünyasının sembolik yapıları para ve iktidar aracılığıyla farklılaşmış ve özerkleşmiş alt-sistemlerin zorunlulukları tarafından bozulmuş, yani şeyleşmiş (réifiés) bulunuyorlar. Eğer bu iki tez doğru ise, sistem ile yaşam dünyası arasındaki ilkesel ayrılığı *yok eden* bir kuramın (Parsons'un kuramının, T. T.) zayıflığı özellikle bu noktada ortaya çıkıyor (II, s. 311).

T. Parsons, hangi teorik kanıtlarla sistem-yaşam dünyası ayrılığını ortadan kaldırmıştı? Bu kesin ayrılığı gideren mekanizmaları aydınlatmak zaten Habermas'ın da hedeflerinden biri değil miydi? Ve düşünürümüzün Parsons'u övme nedenlerini de bu husus oluşturmuyor muydu? Burada Habermas'ın uzun ve yorucu yorum ve eleştirilerini özetlemeye çalışmayacağım; sadece bu itirazların özünü oluşturan ve düşünürün yukarıdaki ifadesinde zaten mevcut olan ana fikri biraz açmak istiyorum.

T. Parsons'un toplum kuramı, bir toplumsal sistemi işlevsel bir uyum içinde konumlanmış dört alt-sistem olarak çözümlemiştir. Sosyoloğun "AGİL şeması" olarak adlandırılan çözümlemesinde bir sistem çevreyle dengesini korumak ve varlığını sürdürmek için, 1) çevreye uymak (Adaptation), 2) amacına ulaşmak (Goal attainment), 3) parçalarını bütünleştirmek (İntegration) ve 4) gizli modellerinin devamını sağlamak (Latency pattern maintenance) zorundaydı. Parsons, Weber gibi toplumun rasyonelleşmesini, ya da Marx gibi kapitalistleşmesini ve bu durumun yarattığı "şeyleşme"yi özgürlüklere bir tehdit olarak algılamıyordu; aksine ona

göre modern toplumlar halk kitlelerinin özgürlüğünü "kıyaslanamayacak ölçüde" artırmışlardı. Ayrıca rasyonelleşme, yine Weber'in tezi hilafına Protestan etiği de ortadan kaldırmıyordu ve bu fikri, Parsons, (N. Bellah'a borçlu olduğu) *sivil Amerikan dini* kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Modernleşme sürecinde dinle değil, resmî Hıristiyanlık söylemiyle bir kopuş olmuştu ve N. Bellah, Allah, Yüce Varlık gibi sözcüklerin, resmî belgelerde İsa sözcüğünün yerini aldığı göstermişti. Aslında Amerikan bağımsızlık savaşı ve Anayasa da bir kopuş sağlamamışlardı. Parsons bu gelişimi iki temel fikirde toplamıştır: "Yeni toplum", demiştir, "dinin özel alana nakledildiği seküler bir toplum oldu. Allah'ın krallığının yeryüzünde kurulması şeklindeki ikinci fikir de daha az önemli değildir." (II, s. 318).

Parsons toplumsal sistemi 1) para, 2) iktidar, 3) etki ve 4) zorunlu değerler olmak üzere dört aracı (medyum) tarafından düzenlenen dört alt-sistem olarak görüyordu. Amerikalı sosyologda genel bir kriz kuramı yoktur. Toplumsal uyumsuzluklar ancak aracılar arasındaki "eşit olmayan gelişmeler"den, aracıların "kötü kullanımı"ndan doğuyordu. Parsons, modernleşme sürecini somut bir tarihî analizle açıklamamış, diyalektik dışı önkabule dayanan bir kuramla meşrulaştırmış ve bunun için de XVIII. yüzyılda gerçekleşmiş olan üç devrime gönderme yapmıştır. "Düşünülen *modern* toplum", diyor Parsons, "XVIII. yüzyılda Avrupa toplumlar sisteminin Kuzey-Batı'sında, İngiltere, Hollanda ve Fransa'da biçimlendi. Daha sonra modern toplumun gelişimi, yapısal değişiminde üç devrim süreci yaşadı: Sanayi devrimi, demokratik devrim ve eğitim devrimi." (II, s. 313-314). Bu süreçte, Parsons, maddi gelişmeye değil, ahlak ve hukukun evrimine öncelik veriyor ve modernleşmenin

Weber ve Marx'ın öngördüğü patolojik gelişmelere değil, uyum ve harmoniye yol açtığını ileri sürüyordu. Ve böylece, Habermas'ın dediği gibi, Parsons'un işlevsel tablosu "modern toplumların betimlemesine giren her şeye bir harmoni görüntüsü sağlıyordu" (II, s. 320). Düşünürümüz Parsons'la ilgili analizini aralarındaki temel ayrılığı ortaya koyarak noktalıyor: "Parsons, yaşam dünyasının rasyonelleşmesi ile edim sisteminin artan karmaşıklığını eşit statüde sayıyor ve bunu da temel kavramlarıyla o şekilde yapıyor ki iletişim sayesinde yapılanmış yaşam alanının işlevsel zorunluluklara yönelttiği direnci göremiyor" (II, s. 329).

Habermas'ın tüm düşünce hayatı, bir açıdan da bir sosyal demokrat olarak bu direnci seferber edecek "protesto" güçlerini bulmaya ve harekete geçirmeye çalışmakla geçmiştir.

İletişimsel Hareket Kuramı: Bilanço ve Perspektif

Habermas, toplum teorileri tarihi alanında yaptığı uzun ve dolambaçlı gezintiyi yine iki gözde düşünürüne, Marx ve Weber'e dönerek ve bunları yapı-kurumcu perspektifte yeniden değerlendirerek tamamlıyor. "Batılı rasyonelleşme, burjuva-kapitalist toplumlar bünyesinde doğdu", diyor düşünürümüz; "bunun için modernleşmenin doğuşunun koşullarını, Marx ve Weber'den yararlanarak, bu toplumlar üzerinde inceledim ve kapitalizmin gelişme hattını izledim" (II, s. 422).[35]

Lukacs'ın ve daha sonra da Frankfurt Okulu düşünürlerinin uzlaştırmaya çalıştıkları bu iki düşünür gerçekten de ortak bir sistem içinde yer alabilirler mi? Başka bir

35 Bütün bu açıklamalardan sonra, sanıyorum ki, A. Giddens ile birlikte "(Habermas'ta) çok fazla Weber, çok az Marx var!" diyebiliriz. Agm, s. 120.

deyişle Marx'ı biraz Weber'leştirmek, ya da Weber'i biraz Marx'laştırmak (Habermas'ın deyimiyle "Weber'i Batılı Marksizmin esprisi içine sokmak") ne ölçüde mümkündür? Neredeyse yüz yıldır Batı düşüncesini meşgul, hatta biraz da taciz eden bu soru Habermas'ın bin sayfalık analizinin de bilanço ve perspektifini oluşturuyor. Şu farkla ki, düşünürümüz uyumu sağlamak için araya bir halka daha eklemiştir: T. Parsons. Ona göre Amerikalı sosyolog da, Weber ve Marx gibi toplumu ikili yapı içinde ele almış, fakat bu yapılara tek bir rasyonaliteyi (araçsal aklı) egemen kılmadan, aradaki bağlantının bazı "medyum"lar aracılığıyla nasıl sağlandığını göstermeye çalışmıştır.

Sorun böylece çözülmüş müdür?

Çözülmemiştir ve Habermas, bütün bu düşünürleri eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra hepsini aşan –ve daha önce ana unsurlarını özetlemeye çalıştığımız– bir kuram geliştiriyor. Bu da yetmiyor, düşünürümüz, sanki tüm yapılan şey bir giriş yazmaktan ibaretmiş gibi, bin sayfalık analizini "eleştirel bir toplum kuramının görevleri" başlığı altında bir çalışma programı ile noktalıyor. Ekleyelim ki, aradan geçen çeyrek yüzyıl içinde Habermas kendi programına uymuş ve ahlak ve hukuk kuramları hakkında hacimli eserler vermiştir. Fakat biz önce düşünürün genel kuramını ve bir çeşit "bitmemiş senfoni"nin final bölümünü görelim.

Habermas'a göre Weber'le Marx arasında hem çelişkili hem de tamamlayıcı öğeler vardı. Önemli olan bunları çözümlemek ve daha üst düzeyde bir senteze varmaktı. Ortaya koyduğu *iletişimsel hareket kuramı* böyle bir sentezi sağlayabilmiş midir?

Weber, Batı modernleşmesini bir yandan pazar ekonomisine (şirketlere), öte yandan da devlete (bürokrasiye) da-

yanan iki kesimli bir rasyonelleşme süreci olarak görüyordu. Bu süreç "büyüleri" bozmuş, kutsal inanç temelli türdeş dünyayı çözmüş ve bilişsel, normatif ve estetik değerlerin oluştuğu üç parçalı bir kültür dünyası yaratmıştı. Aslında Batı'ya özgü rasyonelleşme süreci elbette ki olumlu, "aydınlanmacı" bir gelişmeydi; fakat XX. yüzyılda bu "Aydınlanma iyimserliği"nden geriye fazla bir şey kalmamıştı. Çünkü modern toplumlar giderek "anlamın kaybolduğu", "özgürlüklerin yitirildiği" bir döneme girmişlerdi. Yaşam dünyasını rasyonelleştiren "Protestan etiğin özel hayatlara artık damgasını vuramaz hâle gelmesi" ile, burjuva tabakalarında "ruhsuz profesyonellerin ve kalpsiz eyyamcıların" ön plana çıktığı bir yaşam tarzı ortaya çıkmıştı ve bu yaşam tarzı giderek "kitleler arasında da etkisini göster(mişti)" (II, s. 357). Bu toplumda yaptırımcı "hukuk normları artık hukuk-öncesi etik hayatın (Sittlichkeit) yerini alıyor" ve belirleyici hâle geliyordu. Weber karamsarlığını "geleceğin kölelik evi" adı altında sembolleştirdiği şu ünlü cümlede ifade etmiştir: "Belki de bir gün, belli bir yönetim sayesinde işlerin tamamen teknik açıdan, yetkinlikle üstlenilmesi, yani memurların rasyonel egemenliği, idarede insanların kendilerine kılavuz edinecekleri tek ve nihai değer hâline gelince, bu kölelik evinde insanlar, eski Mısır'daki fellahlar gibi, iktidarsız bir biçimde itaat etmekten başka bir şey yapamayacaklar" (II, s. 332). İşte Alman sosyolog kapitalizmin ve modern toplumun geleceğini böylesine karanlık görüyordu.

Yukarıdaki formül Weber'in kuramının sınırlarını ve zayıf noktasını da ortaya koymaktadır. Gerçekten de Alman sosyoloğun modernleşme süreci konusunda "savunma ile eleştiriyi bir arada sunan" çözümlemesi bir yandan bölün-

müş bir toplumda aklın da bölünmüş olduğunu dolaylı olarak ortaya koyuyor, fakat öte yandan da süreci tamamen araçsal aklın egemen olacağı yönde yorumluyordu. İşte Habermas'ın temel kavramlarından "iletişimsel akıl" kavramı burada devreye girmekte ve birbirinden özerkleşen iki dünyayı barıştırma işlevini yüklenmektedir.

"Weber'in tezleri konusunda önerdiğim değişiklik", diyor Habermas, "bu tezlerdeki eleştirici ve övücü argümanlara ve bunların paradoksal birlikteliğine karşı çıkıyor... Ne (geleneksel) dünya görüşlerinin dünyevileşmesi, ne de toplumun yapısal farklılaşması kendiliğinden, kaçınılmaz bir şekilde ikincil, patolojik sonuçlar doğurdular. Bu sonuçları gündelik iletişimsel hareket ortamları ile uzmanlık kültürleri arasındaki seçkinci ayrışma yarattı" (II, s. 364). Habermas bu toplumsal rahatsızlıklara ya da, Weber'in ifadesiyle, "anlam ve özgürlüğün yitirilmesi"ne direnecek güçler arıyor ve bu amaçla tekrar *yaşam dünyası* (Lebenswelt) kavramına dönüyor.

Habermas'ın kuramında yaşam dünyası bilişsel, normatif ve estetik davranışlarımızın cereyan ettiği kültür alanıdır. Bu yapısıyla yaşam dünyası aynı zamanda özgürlük alanını da oluşturuyor. Araçsal aklın egemen olduğu ekonomi ve devlet alt-sistemlerinin karşısında, bu alan, iletişimsel aklın ağır bastığı ve bireyin insan ve vatandaş olarak iki farklı statüde hareket ettiği alandır. Böylece, Habermas, yaşam dünyasının kurumsal düzenini de *özel alan* ve *kamusal alan* olmak üzere iki bölüm şeklinde düşünüyor. Özel alan, sosyolojik planda çekirdek aileye, komşuluk ilişkilerine ve özgür derneklere (günümüzde STK denilen örgütlere); kamusal alan ise iletişim araçları örgüsüne (medya dünyasına)

ve kamuoyuna dayanıyor.[36] "Özel alanın kurumsal çekirdeğini", diyor Habermas, "üretim işlevinden kopmuş, toplumsallaşma işlevinde uzmanlaşmış çekirdek aile temsil eder"; kamusal alanın çekirdeği ise "kültürel üretimle genişlemiş hâliyle iletişim ağı tarafından oluşturulur" (II, s. 351).[37]

Bu ifadeler bize Habermas'ın Weber'e temel itirazını ortaya koyuyor. Basitleştirerek diyebiliriz ki, "hayır" diyor Habermas Weber'e, "hayır", kapitalistleşme ve modernleşme süreci mutlaka özgürlüklerin kaybına ve "fellahların kölelik evi"ne götürmez; özgürlük kavgası bitmemiştir ve bu kavgayı yürütecek güçler, yaşam dünyasının ampirik tabanını oluşturan güçler arasında aranmalıdır. Önemli olan her somut durumda direnç noktalarını, protesto güçlerini saptamasını bilmek ve bunları harekete geçirmektir.

Habermas'ı bir entelektüel olarak değerlendirirken kendi yaşantısında protesto güçlerini nerede gördüğünü ve hangi direnç noktalarına hücum ettiğini saptamaya çalışa-

36 Görüldüğü gibi Habermas, temel kavramlarından "yaşam dünyası"na, her seferinde bu kavramı yeni bilgiler ışığında daha nüanslı, daha belirgin kılacak şekilde, yeniden dönüyor ve tartışıyor. Bu durum statik tanımlardan hoşlanan yorumcular için kuşkusuz hoşa gidecek bir durum değildir. Burada örnek olarak Y. Cusset'nin, Habermas'daki "yaşam dünyası" kavramı konusunda verdiği şu betimlemeyi verebiliriz: "Yaşam dünyası, basit olarak, tüm sosyal etkinliğin zemini, her türlü (içsel) düşünceden önce paylaştığımız ortak ufuk ve bir grubun içinde akışan ve bu grup için günlük edim ve iletişimin sorun yaratmayan temelini oluşturan sorgulanmamış kanıların bütünüdür". Yves Cusset; *Habermas, L'Espoir de la Discussion;* Paris, Michalon, 2001, s. 50. Bütün sorun, Habermas'ta "yaşam dünyası"nın, "basit olarak" tanımlanacak bir sorun olmamasından kaynaklanıyor.

37 Habermas'ın yaşam dünyasının ampirik temelleri arasında saydığı "komşuluk ilişkileri" kavramı Weber ve F. Tönnies gibi düşünürlerde de mevcuttur. Weber'in "komşuluk cemaati" (Nachbarschaftsgemeinschaft) adını verdiği kavram (Weber; *Economie et Politique;* Paris, Plon, 1967, s. 47) Türkiye'de Ş. Mardin'in "mahalle baskısı" adı altında yaptığı analizi anımsatıyor. Ne var ki Weber'de özgürlük alanı olarak sunulan bu alan Mardin tarafından baskı alanı olarak sunuluyor.

cağız; fakat burada hemen söylemek gerekiyor ki, düşünür, genel kuramında "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"nü incelediği çalışmasından daha iyimser bir tablo sergilese bile, bunu, ilk eserindeki somut analizini derinleştiren bir tarih çalışmasıyla tamamlamamıştır. Habermas, *"sistem"* (araçsal akıl ve davranış) ile *"yaşam dünyası"* (iletişimsel akıl ve kültür) arasındaki gerginliğe ve çatışmaya dayandırdığı toplum kuramını sunarken, toplumsal bütünlük içinde "(para ve iktidar aracılığıyla) *sistemik entegrasyon* ile (iletişim ve uzlaşma aracılığıyla) *sosyal entegrasyonun* göreli ağırlıkları sorunu, çözümü tamamen ampirik olan zor bir sorundur" diyor (II, s. 343). Ne var ki ampirik çalışmalar yapmayan Habermas, bu "zorluğun" üstesinden gelmiş izlenimini vermiyor.

Habermas'ın genel kuramında Marx'a itirazı da Weber'e itirazından pek farklı değildir ve düşünürümüz Marksizmle ilgili daha önceki eleştirilerini burada da genel kuramı çerçevesinde yineliyor.

*
* *

Marx, Weber'in *rasyonelleşme* olarak betimlediği modernleşme sürecini *kapitalistleşme* olarak çözümlüyor ve yine onun gibi bu sürecin toplumu iki katmana (alt ve üstyapılara) ayırdığını ileri sürüyordu. Fakat Habermas, Marx'ın sisteminin "daha sonra geliştirilmiş olan kuramlara göre teorik ve stratejik bir deha pırıltısıyla öne çıktığını" yadsımıyor. Bu üstünlük şuradan doğuyor: Marx, Weber'in aksine, *emek-değer kuramı* ile iki kesime ayrılmış toplumda bütünsel analizi sağlayacak anahtar bir kavram ortaya atmıştır. Gerçekten de "ücretli emek" olgusu, bireysel ve

toplumsal emek olmak üzere ikili yapısıyla kapitalist gelişmenin tümünü açıklayacak niteliktedir. Emekçi, bir yandan çalışan, fiziksel çabasını öznel olarak yaşayan ve yaşamını bu çalışmanın üzerine kurmuş olan bir bireydir; fakat aynı zamanda iş gücünü satmak suretiyle yaptığı çalışma "toplumsal emeğe" katkıda bulunmakta ve bu hâliyle kolektif bir nitelik kazanmaktadır. Kısaca emek kategorisi hem bireysel, hem de toplumsal işleve sahiptir. İşte Marx'ın, toplumsal sermayeye katkıyı kastederek, "reel soyutlama" dediği bu süreç, kapitalist sermaye birikiminin de anahtarıdır. Aynı süreci Habermas'ın terminolojisi ile ifade edersek, "üreticinin emek gücü, sistemin bütünleşmesi gerekleri ile toplumsal bütünleşme gereklerinin birbiriyle bütünleştiği bir kategori oluşturuyor ve edim (eylem) olarak üreticinin yaşam dünyasına, katkı olarak da bütünüyle şirket ve kapitalist sistemin işlevsel ortamına ait oluyor" (II, s. 368).

Weber, modernleşmenin yarattığı toplumsal ayrışmada bilim, teknik ve bunların temelindeki araçsal aklın, sonunda kültür dünyasına egemen olacağı ve özgürlükler aleyhine bir bütünleşme sağlayacağı kanısındaydı. Marx ise, aynı bütünleşmeyi "fetiş" hâline gelmiş mal ilişkilerinin yaratacağı "şeyleşme" (Verdinglichung, réification) ilişkilerinde görüyordu. Habermas, Marx'tan bu noktada ayrılıyor ve Parsons'un izinde farklı ilkelere dayanan iki toplum kesiminin karşılıklı alışveriş içinde bulunduğunu, demokrasinin geleceğinin de bu alanda verilecek kavgada olduğunu ileri sürüyor. Düşünürümüz bu konuda daha önce Marx'a yönelttiği eleştirileri de yeni ve daha nüanslı bir biçimde sunuyor. Ne var ki, son tahlilde, Marx'a karşı yönelttiği eleştiriler de Weber eleştirisinden farklı görünmüyorlar.

Habermas'a göre, Marx, "iletişimsel akıl" kavramına sahip olmadığı için, saptadığı iki toplumsal alanda (özgürlük ve zorunluluk alanlarında) farklı rasyonalitelerin geçerli olduğunu göremedi ve bunları Hegelci, etik bir bütünsellik (Totalität) kavramıyla birleştirdi. Aradaki bağlantı bir "devrim teorisi" ile kurulmuştu. Ancak bir sosyalist devrim "özgürlük krallığını" (üstyapı), "zorunluluk krallığının" (altyapı) diktasından kurtaracak ve gerçek bir demokrasiyi kuracaktı. Habermas, burada, biraz da ironik bir şekilde devrimi kastederek, "öyle görünüyor ki" diyor, "bir öncü grubun ('avant-garde'ın) canlı, *eleştiri ile diriltilmiş emeği,* ölü emeğe karşı harekete geçirebilmesi ve yaşam dünyasının, bu dünyanın dışına atılmış emek gücü sistemi üzerindeki galebesini sağlaması için, büyük sanayide sosyalleşmiş emekçilerin özneler arası varlığını –yani sermayenin özerk hareketiyle felce uğramış varlığı– eleştirel teorinin gevşekliğinden kurtarması yeterli olacak" (italik, J. H; II, s. 374). Bu cümlede Habermas'ın tüm hayatı boyunca devrime karşı savunduğu reformist siyaset felsefesini buluyoruz. Marx'a karşı Weber'i seçen Habermas, Sovyet sisteminin çöküşünü göz önünde bulundurarak, "bu devrimci beklentilerin aksine", diyor, "Max Weber'in, özel kapitalizmin yok edilmesinin hiçbir şekilde modern sanayideki emeğin çelik kafesinden bir kopma anlamına gelmeyeceği hususundaki teşhisi bu konuda son sözü söylüyor" (II, s. 374).

Gerçekten de Weber devrim konusunda son sözü söyledi mi?

Kuşkusuz Hegelci çağrışımlar yapan bu sözler çok tartışma götürür ve tartışılmıştır; fakat Habermas, Marx'a karşı başka argümanlar da geliştiriyor. Bunlardan birini de, Marx'ın, "geleneksel yaşam biçimlerinin yok olması ile gelenek sonrası yaşam dünyalarının 'şeyleşme'sini ayırt ede-

cek kriterlerden yoksun olduğu" gözlemi teşkil ediyor (II, s. 375). Bu eksiklik nedeniyle, daha sonra Lukacs ve Frankfurt Okulu tarafından da benimsenen "şeyleşme" kuramı, bu bütünselleşmeyi ancak felsefi (metafizik) planda gerçekleştirdi. Habermas'a göre, Marx'ta "şeyleşme" fikri ile onun temelindeki "Aristo ile Hegel felsefesi arasında tereddüt eden" yabancılaşma fikri, "insan yaşamını ve yaşama olanaklarını soyut bir biçimde", yani "tarihsel göstergeler dışında" ele alıyordu (II, s. 375-376).

Böyle bir iddia yerinde midir?

İnsanı tarihsel ve üretici bir varlık olarak tanımlayan tarihî maddeciliğin kurucusuna böyle bir itirazda bulunmak gerçekten şaşırtıcı görünüyor. Ne var ki, Habermas, burada Marx'ın proleterleşme sürecini biçimsel olarak betimlediğini ve bu yüzden de geleneksel kültürü parçalayan modernleşmenin yaşam dünyasını farklı rasyonelliklerin egemen olduğu kısımlara ayırdığını göremediğini (yani, bir bakıma, Weber'in ve kendisinin yaptığı analizi neden daha önce Marx'ın yapmadığını?) sorguluyor.

Marx'ın, programında olduğu hâlde, üstyapı kurumlarını ayrıntılı bir biçimde incelemeye fırsat bulamadığı; bu boşluğun daha sonra Marksistler tarafından eklektik biçimlerde doldurulmaya çalışıldığı ve bu konuda zengin ve çoğulcu bir yazının doğduğu bir gerçektir. Bu yazını kısmi, selektif ve polemik bir biçimde değerlendiren Habermas'ın bu eleştirisi elbette çok söz götürür. Fakat bu konudaki son sözlerimizi de genel değerlendirmeye ayıracağımız sayfalara bırakarak, Habermas'ın Marx'a ve onun değer kuramına yönelttiği ve "mutlak belirleyici" olarak nitelediği üçüncü itiraza eğilelim.

Habermas'a göre Marx ve emek teorisi, belirleyici toplumsal ilişkileri altyapı ile üstyapı arasındaki tek bir kanala, "emek ile sermaye arasındaki temel çelişkiye" indirgeyerek özel bir durumu genelleştirmiş ve sistemin karmaşıklığını kavrayamamıştı. Oysa "*para* sayesinde düzenlenen ekonomi, *iktidar* aracılığı sayesinde farklılaşmış idari eylem alanına işlevsel biçimde tamamlayıcı olacak bir bağımlılık içindeydi." (II, s. 376). Yani *ekonomi* ve *devlet*, *yaşam dünyası* karşısında aslında tamamlayıcı iki alt-sistem oluşturuyordu ve bunlar arasındaki ilişkiler, *iki medyum (aracı)* ve *dört kanal* sayesinde gerçekleşiyordu. Habermas tüm sistemini anlatan bir şemada bu alışverişi şöyle sergilemiştir: Toplumsal formasyonlar bir yanda "yaşam dünyası"nın kurumsal öğeleri, diğer yanda da aracılarla düzenlenen "alt-sistemler" olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bu iki kısım da kendi aralarında ikişer bölüme ayrılıyor. Böylece, *yaşam dünyası*, özel ve kamusal alanları; *sistem* de ekonomi ve devlet alt-sistemlerini içerir. Ekonomi, insanın *özel şahıs* olarak rol aldığı özel alanla; devlet ise insanın *vatandaş* sıfatıyla hareket ettiği kamusal alanla karşılıklı alışveriş içindedir. Ekonomi alanında, birey, bu alt-sisteme çalışan olarak iş gücü temin eder, tüketici olarak talep yaratır; buna karşılık ekonomiden ücret, mal ve hizmet sağlar. Yine birey, bu kez vatandaş sıfatıyla devlete itaat eder, vergi verir; buna karşılık da devlet hizmetlerinden yararlanır (II, s. 353).

Habermas bu işlevselci açıklama şemasında esas olarak T. Parsons'dan esinlenmiştir. Düşünürümüzün Amerikalı sosyologdan ayrıldığı nokta, sistemin işleyişini onun gibi tam bir ahenge değil, sistemle yaşam dünyası arasındaki gerginliğe ve çatışmaya dayandırmış olmasıdır. Marx'taki altyapı-üstyapı ayrımının yerini almış olan bu çatışma,

Marx'ın analizinden farklı olarak krize götürecek uzlaşmaz bir çatışma değildir.

Habermas bu konudaki açıklamasında ileri kapitalist ülkelerdeki *devlet müdahaleciliği, sosyal devlet ve refah devleti* uygulamalarına dayanıyor. "Marksist ortodoksi", diyor Habermas, "devlet müdahaleciliği, kitle demokrasisi ve refah devleti konularında geçerli bir açıklama yapmakta zorlanıyor" (II, s. 377). Ne var ki, Marksist iktisadı ancak Sweezy'yi okuduktan sonra ciddiye aldığını söyleyen düşünürün kendisi de Marksist iktisatçıların bu konuda yaptıkları çalışmaları görmezden geliyor.[38] Çünkü Habermas, "Keynesci iktisat politikası aracına dayanan reformizmin", izlediği sosyal politikalar ile sınıf kavgasını ortadan kaldırdığı (veya "gizlediği") ve bu politikanın "1945'den beri kazandığı tartışmasız iktisadi ve sosyal başarılarla" Batılı ülkelerde "ister sağcı, ister sosyal demokrat olsun, hükümetlerin programı hâline

38 Örneğin Habermas'ın en çok gönderme yaptığı iktisatçılardan İngiliz Marksisti Maurice Dobb, 1945'te yayınlanan *Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine Çalışmalar* başlıklı eserinin ikinci baskısına (1962) yazdığı "sonsöz"de "devlet kapitalizmi" olarak nitelediği devlet müdahaleciliği hakkında şunları yazmıştı: "Tekeller çağının niteliği olan iktisadi yoğunlaşmanın derecesi göz önünde bulundurulursa, devlet kapitalizminin eğilimlerinin, kendiliğinden, devletin doğasında ya da (bazılarının sandığı gibi) egemen sosyal ilişkilerde köklü bir değişiklik meydana getireceği düşünülemez. Böyle bir olanaktan söz etmek, ekonomik sistem olarak kapitalizm hakkında tamamen yüzeysel bir görüşü benimsemek ve sistemin bu çalışmanın aydınlatmak istediği, tarihî olarak belirlenmiş temel özelliklerini bilmemek demektir" M. Dobb; *Etudes sur le Développement du Capitalisme;* Paris, François Maspero, 1969, s. 412. Bu sözler adeta Habermas'a da bir yanıt niteliği taşıyor. Ayrıca, Habermas, 1970'lerde "tekelci devlet kapitalizmi" tezini geliştiren Fransız Marksistleriyle de tartışmak ihtiyacı duymamıştır.

geldiği inancındadır (II, s. 383).[39] Kısaca, Habermas'a göre, "sosyal devlet ne kadar yerleşirse, Marksist yabancılaşma da o kadar geri plana çekiliyor" (II, s. 384). Kavga artık sosyal devlet içinde verilecektir; çünkü "başından itibaren devletin sosyal politikası özgürlüğü kısmakla özgürlüğü ortadan kaldırmak arasındaki ikiliğe dayanmaktadır" (II, s. 398). Kapitalizmi bir dünya sistemi olarak değil, Keynes gibi, ulusal çerçevede (özellikle de Alman sosyal demokrasisi bağlamında) düşünen ve "kalkınmakta olan ülkeler"i tamamen dışlayan Habermas, doğal olarak, iletişim kuramında "küreselleşme" analizine olanak sağlayacak hiçbir anahtar kavram da sunmuyor.

Habermas, Marksist "şeyleşme" kuramını tamamen mekanist bir biçimde yorumlayarak bunun "yaşam dünyası"nı yok saydığı veya hiçe indirgediği inancındadır ve bu inanç filozofun düşüncesinde Marksizmi demokratik kuramdan da uzaklaştırıyor. Oysa yine Habermas'ın görmezden geldiği düşünürlerden E. Balibar'ın gösterdiği gibi, Marksizmde kapitalist sömürü ve "şeyleşme" sürecinin de bir sınırı vardı ve bu sınırı yaşamın özüyle ilgili bir "indirgenemez asgari" ("minimum incompressible") duvarı teşkil ediyordu.[40]

---

39 İktisat kuramında ileri kapitalist sistemlerin krizleri önleyecek mekanizmalar geliştirdiğini iddia eden "düzenleme (régulation) okulu", bu noktada Habermas'ın teziyle paralellik arz ediyor. Ne var ki, Marx'ın emek-değer kuramından hareket eden ve ABD örneğinde somut olarak incelediği çağdaş kapitalizmi "tekelci devlet kapitalizmi" olarak çözümleyen Michel Aglietta da Habermas tarafından görmezden gelinen iktisatçılar arasındadır. Bkz. Michel Aglietta; *Régulation et Crises du Capitalisme, l'Expérience des Etats-Unis;* Paris, Calmann-Lévy, 1976. Bu örneği Aglietta'nın tezlerini savunmaktan çok, Habermas'ın Marksist iktisada karşı dışlayıcı tavrına işaret etmek için veriyorum.

40 E. Balibar; *La Philosophie de Marx,* Paris, La Découverte, 1993, s. 98-99.

Emekçi sınıfındaki "sahte bilinci" düzeltecek, ona düzene direnecek bir ışık sağlayacak temel de buydu. Oysa Habermas, somut bir analize dayanmadan sınıf kavgasının bittiğini ilan ettikten sonra, Marksizmle asıl ayrılığının onun *bütünsel bilinç* (şeyleşme) anlayışı yerine *parçalanmış bilinç* (bilişsel, normatif, estetik) anlayışını koymak olduğunu ileri sürüyor. Günümüzde artık tüm özgürlük kavgası da, Habermas'a göre, yaşam dünyasını oluşturan bilinç formlarına alt-sitemlerden gelen baskıya karşı verilecektir. Bu yaklaşımla, düşünürümüz, ekonomi politik çerçevesinde kapitalist realizasyon mekanizmalarını değil, en modern şekliyle yaşam dünyasını baskı altına alan gelişmeleri inceliyor ve *iletişim hareket kuramı* ahlak ve hukuk kuramlarına açılıyor.[41]

*
* *

Habermas, "iletişimsel hareket kuramı"nı sunduktan sonra tekrar Frankfurt Okulu'na dönüyor ve eserini eleştirel kuramın, genel olarak da yakın tarihteki tüm eleştirel toplum kuramlarının hangi yönlerde geliştirilmesi gerektiğini sorgulayarak tamamlıyor. Düşünürün bu konudaki gözlem-

41 Habermas, iletişim kuramını tamamlayıcı hukuk kuramını 1992'de yayınladığı *Faktizität und Geltung* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag) başlıklı eserinde geliştirmiştir. (Fransızca çevirisi, *Droit et Democratie*, Paris, Gallimard, 1997). Habermas, "adalet felsefesi kuramı görüş açısıyla sosyolojik hukuk kuramı görüş açısını yapı-kurumcu bir yaklaşımla birleştirmek" (s. 21) amacı güttüğünü söylediği bu eserinde, iletişim kuramı doğrultusunda, sosyal ve sınıfsal güçlerden soyutlanmış, hiyerarşik olarak ahlaka tabi olmayan, sadece ideal koşullarda "tartışma ilkesi"ne dayanan bir hukuk kuramı geliştiriyor. Düşünürün tezlerinin sunumu ve (Marksist perspektifte) eleştirisi için bkz. Arno Münster, *Habermas et la Démocratie* ve Stefano Petrucciani; *Morale, Droit et Démocratie dans la Théorie Politiqe de Jürgen Habermas. Actuel Marx*, Paris, PUF, 1999, sayı: 25.

lerine yol açan temel soru şudur: "Sosyal bilimlerin bugünkü durumunda, Marksist değer kuramını, en azından bu kuramın *sistem* hakkındaki tezleriyle *yaşam dünyası* hakkındaki tezleri arasında bağlantı kurduğu göz önünde bulundurularak, başka bir kuramla değiştirmek mümkün ve arzu edilir bir şey midir?" (II, s. 410).

Habermas'ın temel eserini Marksist kuramı tartışarak ve onun "değiştirilmesinin mümkün ve arzu edilir bir şey olup olmadığını" sorgulayarak bitirmesi şaşırtıcı değildir; çünkü Marx, düşünürün ifadesiyle, "hem toplum bilimlerine hem de bu bilimlerin ifadeye çalıştıkları toplum realitesine karşı" iki yönlü eleştirel bir kuram yaratmış ve daha sonraki kuramlara da ilham kaynağı olmuştur. Ne var ki, Habermas'a göre, Marx'ın bu başarısı eksik olmuş ve Lukacs kanalıyla Frankfurt Okulu'na dayanak teşkil eden "şeyleşme" kuramı "sistem"in mantığını "yaşam dünyası"na yayarak soyut ve türdeş (Hegelci) bir dünya yaratmıştır. Oysa bugün, değer kuramı, "sadece kapitalist sistemde yeni sınıf ilişkileri doğduğu için değil, ona bağlı olarak hukuk sisteminde ileri derecede farklılaşma olduğu için de" açıklayıcı olamamaktadır ve bu yüzden de böyle bir kurama ihtiyaç kalmamıştır.

Bu gelişme, Habermas'a göre, "semantik sorunu" (yani, "şu veya bu gerçeği bir teorik dilden başka teorik bir dile nasıl aktarırız" sorununu) "ampirik sorun" hâline getirmiş ve edim-iletişim dünyasının (yaşam dünyasının) somut bir biçimde incelenmesi gereğini ortaya koymuştur. Zaten Habermas, daha önce de Federal Almanya örneğinden hareket ederek hukuk sitemindeki *yayılma* (o ana kadar hukuk dışı kalmış alanlara hukukun girişi) ve *yoğunlaşma* (genel hukuk kurallarının, uzmanlar tarafından parçalara ayrıl-

ması) olgularını incelemiş ve bunların nasıl yaşam dünyasını kıskaç altına alarak patolojik gelişmelere yol açtığını vurgulamıştı (II, s. 393).

Habermas, Marksist değer kuramının gündeme getirdiği, fakat çözemediği sorunsaldan hareket ederek çağdaş toplumsal araştırmalarda başlıca üç eğilim görüyor. Rekabet hâlinde olmayan, hatta aralarında hiçbir bağ bile bulunmayan bu üç araştırma alanı, 1) mukayeseli toplumsal tarih araştırmaları; 2) neo-klasik iktisat kuramına ya da işlevsel toplum bilim araştırmalarına dayanan sistem kuramları ve 3) fenomenoloji, hermenötik ve sembolik iletişim sorunsallarından hareket ederek edim kuramı üzerinde yoğunlaşan araştırmalardan oluşuyor. Toplum bilimlerinde "birbirinden tamamen bağımsız olarak gelişen" araştırma alanlarını sunduktan sonra, Habermas, bu genel tablonun ışığında, daha özgül planda da Frankfurt Okulu'nun araştırma konuları hakkında şematik ve eleştirel bir gezinti yapıyor.

Nazi zulmünden kaçarak New York'ta bir araya gelen Frankfurt Okulu kuramcıları, 1940'ların başlarında dağılmışlardı. Bu düşünürlerin savaştan sonraki yayınları ise, arada yaşanan acı tecrübenin de dürtüsüyle, araçsal aklın eleştirisi, mimesis ve kitle kültürü, toplum psikolojisi ve psikanaliz vb. gibi daha çok birbirinden bağımsız ve postmodernizmi çağrıştıran konulara yönelmişti. Habermas, Okul'un ilk dönemini temsil eden ve savaş sonrasında uzun süre unutulan (ve ancak 1979'da yeniden basılan) yayın organı *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde yayımlanan makalelerde işlenen konuları altı başlık altında topluyor. Bu konular Frankfurt Okulu'nun ikinci dönem temsilcisi sayılan Habermas'a kendi kuramını özgül nitelikleriyle sergilemek için vesile teşkil ediyor.

Habermas'ın Frankfurt Okulu'yla ilişkilerinin sorunlu ve çelişkili olduğundan daha önce söz etmiştim. Gerçekten de hareketin ağır toplarından Horkheimer kendisini Enstitü'den uzaklaştırmak istemiş; asistanı olduğu Adorno da, bizzat Habermas'ın ifadesine göre, yazdığı kitaplardan hiçbirini okumamıştı.[42] Ne var ki Habermas, (sonradan yolları ayrılan, "Bonn'daki çıraklık yıllarının ustası ve dostu"[43]) Karl Otto Apel ile geliştirdiği iletişimsel rasyonellik kuramı ile Frankfurt Okulu'na ikinci bir nefes sağlamış, hatta fikir dünyasında Okul'un ikinci döneminin en önemli düşünürü olarak görülmüştür. Bu bakımdan Habermas'ın, temel kuramını ortaya koyduğu eserin son bölümünde, çağdaş toplum bilimleri eleştirisine Frankfurt Okulu tezlerini özetleyerek başlaması ve bunların temeline de Marksist problematiği oturtması tutarlı bir tercihin sonucu sayılabilir.

Habermas'a göre Frankfurt Okulu'nun yayın organı *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nde çıkan incelemeler içerikleri itibariyle şu başlıklar altında toplanabilirdi: 1) Postliberal toplumlarda entegrasyon sorunları; 2) Benliğin gelişimi ve ailenin toplumsallaşması sorunu; 3) Kitle kültürü ve kitle iletişim araçları sorunu; 4) Suskunluğa indirgenmiş protesto hareketinin sosyal psikolojisi; 5) Sanat kuramı ve 6) Bilim ve pozitivizmin eleştirisi (II, s. 416). Görüldüğü gibi çok geniş bir alana yayılmış olan bu konular ancak çok disiplinli bir yaklaşım içinde yapılabilirdi ve Habermas da bu yolu

42 Rolf Wiggershaus'un anlattığına göre, Horkheimer, Habermas'ın 1957'de *Philosophishe Rundshau*'da yayınlanan bir yazısında otoriter bir rejimi savunduğunu ileri sürerek Enstitü'den atılmasını istemişti. Age, s. 539. Habermas, bir söyleşisinde, "dahi" olarak nitelediği Adorno için "tek bir kitabımı okuduğunu bile sanmıyorum" diyor; *Autonomy and Solidarity*, s. 219.

43 Rainer Rochlitz, *Habermas, L'Usage Public..*, s. 14.

izlemiştir.[44] Fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bilim ve felsefe alanındaki gelişmeler, özellikle de Anglosakson dünyasında dil felsefesi yönündeki dönüşüm, düşünürümüzde Frankfurt Okulu'na karşı (kimilerinin tam bir "kopuş" olarak niteledikleri) çok mesafeli bir davranışa yol açmıştır.

Habermas Frankfurt Okulu'nun çoğulcu tematik yapısının temelinde, birleştirici bir unsur olarak Marksizmin erekselci (teleolojik) tarih felsefesinin yattığı kanısındadır. "Marksizmdeki üretim güçleri-üretim ilişkileri diyalektiği hakkındaki önkabuller", diyor Habermas, "tarihin nesnel erekselliği hakkında sözde normatif önerilere dönüşmüşlerdi". Böylece, *Eleştirel Teori* normatif temel olarak sadece bir tarih felsefesiyle yetiniyor ve bu da bir ampirik araştırma alanına sahip olmasını önlüyordu. Oysa iletişim kuramı, "her şeyden önce yapı-kurumcu (reconstructif), yani tarihselci olmayan bir çabayla, derin antropolojik yapıların aklî içeriklerini ortaya koyabilirdi". Ancak bu yaklaşım sayesinde edim ve karşılıklı anlaşma yapılarını betimlemek mümkün oluyordu (II, s. 420-421).

Habermas'ın kuramını Eleştirel Kuram'dan ayıran temel farkı açıklayan bu ağır ve (sık sık olduğu gibi) gizemli cümlelerin anlamı şudur: Marksizm ve onun tarih felsefesini benimseyen Frankfurt Okulu, araçsal akıl ve ereksel tarih felsefesi dayanakları yüzünden sistem ve yaşam dünyası arasındaki kopuşu iyi değerlendirememiş ve son tahlilde "şeyleşme" kuramı ile genel ve türdeş bir yapı ortaya koymuştur. Örneğin devlet kapitalizmi ile Sovyet sosyalizmini çoğu kez

44 Habermas, bu altı temayı birleştiren temel bir problematik olduğunu ve bunun da rasyonelleşmeyi "şeyleşme" olarak ele alma teması olduğunu ileri sürüyor ve şunu ekliyor: "Araçsal aklın eleştirisi *şeyleşme* sürecini bir tarih felsefesi temasına indirgeyene kadar, Hokheimer ve çevresi 'reel soyutlamalar'ı ampirik araştırmalar konusu yapmışlardı. Bu teorik açıdan sayılan çeşitli temalar arasında bir bütünlük olduğunu keşfetmek zor değildir". Age, cilt. II, s. 416.

paralellik içinde yorumlayan sistemik analizler bunun örneğidir. Oysa yaşam dünyasını ayrı olarak ele alan iletişim kuramı bu alanda ampirik çalışmalara olanak sağlamaktadır. Habermas buna, Frankfurt Okulu'nun temalarından hareketle, somut örnekler veriyor. "İşlevsel Marksizm"in psikanalizi toplumsallaştırma biçimi düşünürümüzün ele aldığı bir örnektir. Bu gibi çalışmalarda Oedipus kompleksi toplumsal bir şekilde yorumlanarak, sistemik zorunlulukların aile kanalıyla nasıl bireylerin üst-benliğini biçimlendirdiği ortaya konuluyor. Örneğin, (Habermas'a göre R. Löwenthal'in XIX. yüzyıl dramatik yazını ile ilgili çalışmasının kanıtladığı gibi) "statü farkları, profesyonel roller, cinsel stereotipler gibi şekillerde yoğunlaşan ekonomik sistem baskıları, aile içi bağımlılıklar ve toplumsallaşma modelleri kanalıyla yaşam dünyasının içtenliğine nüfuz ediyor" ve böylece "kuvvetle kişiselleştirilen içtenlik ilişkileri, özel alandan bağımsızlaşan ekonomik bağlamların kör şiddetini, sanki bunlar bir kadermiş gibi, gizlemekten başka bir şey yapmıyor" (II, s. 426). Bu gibi çalışmaların eksikliği, "iç iletişim yapıları"nın dikkate alınmamasıdır. Habermas'ın daha ilk eserinde (*Kamusal Alan*) altını çizdiği, burjuva toplumunun aile yapısında meydana gelen değişiklik, görüldüğü gibi, burada da psikanaliz-iletişim kuramı ilişkileri bağlamında tekrar karşımıza çıkıyor. İletişim kuramında, yaşam dünyasının toplumsal dayanaklarından biri olan çekirdek aile özerk olarak ele alınıyor ve ekonomik sistem baskısı, ampirik verilerin de gösterdiği gibi, dışsal bir etki olarak değerlendiriliyor. Habermas'ın ifadesiyle, "dışardan, iktisadi ve idari sistemlerden gelen zorlamalarla ailenin yaşam dünyaları doğrudan doğruya karşılaşıyor; yoksa bu baskılarla farkına varılmadan, dolaylı biçimlerde karşılaşılmıyor" (II, s. 426). Çağdaş psikanaliz araştırmalarını bu perspektifte göz-

den geçiren düşünür, (klasik histerilerin neredeyse ortadan kalkması, saplantı nevrozlarının azalması, bunlara karşılık narsisizm durumlarının artması gibi) çağımıza özgü semptom değişimlerinin, günümüzde Oedip temelli sosyal psikoloji açıklamalarının artık yetersiz kaldığını gösterdiğini ileri sürüyor. Habermas'a göre bu alanda Oedipus kompleksinin anlamı azalırken, ergenlik krizinin önemi artıyor. İletişim kuramı açısından bu değişim ancak Freud'u Mead'e (özneler arası kuramına) bağlayacak girişimle sağlanabilecek ve Freud'un kişilik kuramı (Es, İch, Über-İch) da bu perspektifte yeniden yapılandırılacaktır (II, s. 428).

Habermas, Eleştirel Teori'nin kitle kültürü ve kitle iletişim araçları hakkındaki yorumlarını da tek yönlü ve yetersiz buluyor ve bunların "işlevsel Marksizmin hatasını tekrarlamaktan başka bir şey yapmadıklarını" ileri sürüyor. Horkheimer ve Adorno, "kitle iletişim araçları ile düzenlenen iletişim dalgasının, bir zamanlar insanlar arasındaki açık tartışma ve karşılıklı anlaşmayı mümkün kılan iletişim yapılarının yerini aldığını" düşünüyorlardı. Oysa Habermas, kendi iletişim kuramının kitle iletişim araçlarındaki "otorite potansiyeli"ne karşı "özgürleştirme potansiyeli"ni de ortaya koyduğunu ileri sürüyor. Bu düşünce filozofumuzu daha temel bir soruna, çağdaş dünyada protesto güçlerinin hangileri olduğunu sorgulamaya yöneltiyor.

İleri kapitalist toplumlarda sınıf kavgasının kurumsallaşarak "söndüğünü" her fırsatta tekrarlayan Habermas, bunun toplumsal eşitsizlikleri ve haksızlıkları ortadan kaldırmadığını da ekliyor. Bu bağlamda, düşünürümüz, Batılı toplumlarda ortaya çıkan "yeni çatışma" biçimlerini tiplemeye ve bu çatışmaları temsil eden "protesto grupları"nı çözümlemeye çalışıyor. Habermas, sosyal devlet uygulamalarının yarattığı yeni kutuplaşmayı bizlere nasıl bir çerçevede sunuyor?

Habermas, ileri kapitalist toplumlardaki yeni kutuplaşmayı *merkez* ve *periferi* sembolizmi ile ifade ediyor. Merkez, sosyal devlette uzlaşmayı sağlayan iktisadi büyüme sorunu ile doğrudan ilgili güçlerden oluşuyor. Bunlar işverenler, işçiler, orta sınıf tüccar ve esnaf takımı vb. gibi güçlerin koalisyonu hâlinde "*üretici etkinlik çekirdeği*"ni teşkil ediyor ve Habermas'ın "eski tip" dediği çatışma biçimlerine yol açıyorlar. Periferiyi ise, rasyonelleşmiş yaşam dünyasının ruhunu kaybetmemek için verdiği kültür savaşı oluşturuyor. "Yeni orta sınıflar, genç nesiller, nitelikli eğitimden geçmiş kimseler" gibi karma gruplardan meydana gelen *periferi*, iktisadi büyümeyi başlıca eleştiri konusu olarak kabul ediyor (II, s. 432). Periferik güçlerin temsil ettiği "yeni politika"nın gündeminde ise "yaşam kalitesi, hukuki eşitlik, kişilik oluşumu, katılım, insan hakları" gibi maddeler bulunuyor. İşte, Habermas'ın, teoriler arasında bin sayfalık bir gezinti yaptıktan sonra bizlere sunduğu somut toplumsal tabakalaşma tablosu budur. Çağdaş protesto potansiyellerinin ülkelere göre değişeceğini söyleyen düşünür, Federal Almanya'da "yeni politika"nın programını "nükleer silahsızlanma ve barış hareketi, ekoloji, alternatif hareket, sivil vatandaşlık girişimi, azınlıklar sorunu, dini entegrizm, kadın hareketi, yardımlaşma sorunları, okul eleştirisi vb." gibi maddelerin işgal ettiğini ifade ediyor.

Habermas'ın iletişim kuramında ileri kapitalist toplumlarda "yeni çatışma"lar "sistemle yaşam dünyasının birleşme noktalarında" ortaya çıkıyor. "Sistem"i oluşturan ekonomi ve devlet alt-sistemleri insanların ücretli çalışanlar ve tüketiciler rolünü oynadıkları kurumsal yapılar; yaşam dünyasını oluşturan özel ve kamusal alanlar da müşteri ve vatandaş rolünü oynadıkları kurumsal yapılar içinde somutlaşıyor ve bunlar arasındaki değişimler de bu rolleri hedef olarak seçi-

yor. Habermas buna "alternatif hareket"i örnek olarak veriyor: Bu hareket "kâra bağımlı profesyonel çalışmaya, pazara bağımlı emek gücünün seferberliğine, etkilerini ilkokullara kadar yayan rekabet ve üretkenlik baskısına" karşı çıkmıyor mu? (II, s. 435). Yaşam dünyası, rasyonelleşme sürecinin kolonizasyon baskıları altında, cinsiyet, deri rengi, yaş grubu, komşuluk ilişkileri vb. gibi kriterler çerçevesinde "karşı-kurum" işlevi gören ve toplum bilim araştırmalarına konu olan cemaat yapıları oluşturuyor.

*
* *

Habermas, *İletişimsel Edim Kuramı* başlıklı eserini, kuramının felsefe-bilim ilişkileri içinde işgal ettiği stratejik yeri ve en yakından bağlı olduğu düşünce akımlarına (Frankfurt Okulu ve Marksizme) karşı duruşunu netleştiren gözlemlerle noktalıyor. Kuşkusuz, filozofumuzun düşünce hayatı bu eserle noktalanmıyor. Fakat biz, Habermas'ın iletişim kuramıyla ilgili bu genel "iletişim" denememizi daha fazla uzatmamak için, bölümü, düşünürün temel eseri sayılan *İletişimsel Hareket Kuramı*'nın nihai gözlemleriyle bitiriyoruz.

"Bu çalışmamla", diyor Habermas, "eleştirel bir toplum kuramının normatif temellerini açığa çıkaran bir iletişimsel hareket kuramı sunmak istiyorum" (II, s. 437). Bu kuram Frankfurt Okulu'nun 1940 başlarına kadar süren ilk döneminin mirasçısıdır ve onun kanalıyla da Marx'ın "reel soyutlamalar" adını verdiği emeğin dönüşümü kuramına bağlıdır. Ne var ki, bu bağlantı o kadar genel ve soyut planda ki, Habermas, emek-değer kuramını, sınıf kavgasını, emperyalizm kuramını vb yadsıdıktan sonra, çağımıza özgü protesto

güçlerini ararken emekçilerle işverenleri de "üretici etkinlik çekirdeği" adı altında aynı cepheye yerleştirmekte hiçbir sakınca görmüyor.

*
* *

Horkheimer, 1937'de yayınlanan "*Geleneksel kuram - Eleştirel kuram*" başlıklı ünlü makalesinde, geleneksel kuramda bilim adamının bilimsel etkinliğinin diğer sosyal etkinlikler yanında, özerk bir yer işgal ettiğini ve bu yüzden de "bu yaklaşımın bilimin toplumdaki gerçek işlevini, insanların yaşamında ne anlama geldiğini göstermediğini; sadece onun kendine ayrılmış özel alanda, tarihî olarak belirlenmiş koşullarda ifade ettiği anlamı ortaya koyduğunu" söylemişti.[45] Oysa Eleştirel Teori, refleksif düşünce geleneği izinde, kuramsal etkinliğin kendisinin de açıklamaya çalıştığı yaşam dünyasının bir parçası olduğunu gözden uzak tutmuyor ve dışsal eleştiriyi içsel eleştiri ile birleştiriyordu. Bunu sağlayan da Marx'ın tarihî maddeci yöntemi ve emek kuramı olmuştu.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş* teşkil eden ünlü *1857 El-Yazmaları*'nda, Adam Smith'in, daha önceki iktisatçıların yaptığı gibi emeğin somut biçimlerinden değil, soyut ve genel ifadesiyle "emek"ten söz etmesinin bu ilimde "muazzam bir ilerleme"ye neden olduğunu söyler (II, s. 443).[46] Aslında emek kategorisi insanlar için başlangıçtan itibaren mevcut olan bir kategoriydi. Fakat insanlar emekten söz ederken hep belirli, somut (tarım, ticaret, zanaat emeği vb)

45 M Horkheimer; *Théorie traditionnelle et Théorie critique,* Paris, Gallimard, 1974, s. 25.

46 Marx'ın metni için bkz. *Textes sur la Méthode de la Science Economique;* Paris, Editions Sociales; Paris, 1974, s. 167-171.

emek biçimlerinden söz ediyorlardı. Bu yüzden soyut emek fikrine geçiş de zor olmuştu ve Adam Smith'in kendisi bile, zaman zaman fizyokratların hatasına düşerek, bu kategoriyi somut üretim etkinliği olarak kullanmıştı. Soyut emek fikri, ancak, aynı şekilde genel ve soyut bir zenginlik kavramının ortaya çıkması ile yani emeğin zenginlik yaratan bir etkinlik olarak algılanması ile mümkün olmuş, bu da insanların kolaylıkla çalışma (emek) biçimlerini değiştirebildikleri ve somut emek biçiminin artık önemini kaybettiği toplumsal yapılarda (kapitalist üretim biçiminde) ortaya çıkmıştı. Bu durumda emek "bireyin özgül gelişimiyle aynı şey olmaktan çıkıyor ve gerçekte, bizzat, genel olarak zenginlik yaratma aracı hâline geliyordu". Bu gelişme, Marx'ın analizini yaptığı tarihte ve onun gözlemiyle, "en yetkin örneğini Birleşik Amerika'da" bulmuştu ve böylece bu ülkede "modern ekonominin hareket noktası olan soyut ve genel emek pratik gerçeklik hâline dönüşmüştü". Değişim değerleri sayesinde düzenlenen iktisadi sistem, Marx'ın "reel soyutlamalar" dediği süreç içinde, "somut emek şekillerini soyut ödemeler şekline dönüştürüyor"du. Marx, "bizzat en soyut kategoriler", diyor aynı metinde, "soyutlukları dolayısıyla tüm devirler için geçerli olmalarına rağmen, yine de bu belirlenmelerinde tarihî koşulların ürünüdürler ve tüm geçerlilikleri de bu dönemler için, bu dönemlerle sınırlıdır" (II, s. 344). İşte Habermas, tam da burada devreye giriyor ve "bunun neden böyle olduğunu iletişim kuramı açıklayabilir" diyor.

Bunun neden böyle olduğunu, iletişim kuramı nasıl açıklıyor? Habermas'ın tüm kitabı zaten bu soruya verilen yanıt olarak kaleme alınmıştır. Şimdi, biz de bu çalışmaya son verirken, düşünürün kuramını bütünlüğü içinde değerlendirme çabasına girişebiliriz.

Genel Değerlendirme

HABERMAS: FİLOZOF, SOSYOLOG, ENTELEKTÜEL...

Habermas, yaşam öyküsünün ve çocukluk yıllarında yaşadığı "Hitlerizm" travmasının düşünce sistemine etkisiyle ilgili bir soruya, "her biyografik olgu kişisel bir öğe içerir; belki de, genel olarak, Nazilerin bizleri gömdüğü entelektüel ve kültürel taşralılıktan bir hamlede değil, ağır ağır kurtulduğumuzu söyleyebilirim" diye yanıt vermişti.[1] Diyebiliriz ki, düşünürümüz, bir entelektüel olarak çok genç yaşlardan itibaren kamusal alana yaptığı müdahalelerle -başlangıçta kendisinin de kurbanı olduğu- bu "taşralılık"tan kurtuluşta önemli bir rol oynamıştır.

Habermas'ın düşünür kimliği filozof, toplum bilimci ve entelektüel olmak üzere üç cepheli bir kimlikti. 1949-54 yılları arasında Göttingen ve Bonn'da, çoğu Nazi rejimiyle işbirliği yapmış profesörlerin oluşturduğu kurumlarda felsefe öğrenimi gördükten sonra Frankfurt'a gelmiş ve Adorno'nun, (kendi deyimiyle) "ilk kişisel asistanı" olmuş-

1 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 46. (16 Aralık 1977'de yapılan ve ilk kez İbranice *Machschavet* dergisinde (1979, sayı: 48) yayınlanan söyleşiden).

tu. Habermas'ın Frankfurt Okulu'yla paradoksal ilişkilerine burada tekrar dönmeyeceğim. Fakat diyebiliriz ki, düşünürümüz Eleştirel Teori'den başlıca iki noktada etkilendi ve bu etkileri tüm düşünce hayatı boyunca tutarlı bir biçimde çalışmalarına yansıttı. Bunlardan birincisi felsefenin toplum bilimleriyle işbirliği zorunluluğu, ikincisi ise –Aydınlanma geleneğini yadsımadan– araçsal aklın eleştirisi idi.

Habermas, felsefi planda, başlangıçta Heidegger'in ve onu izleyen Gadamer'in etkisinde kalmıştı. Gadamer'in hermenötik yöntemi, esinlenmiş olduğu Heidegger'in izinde, felsefeye özerk, toplum bilimlerini kollayıcı bir yer tanıyor ve Habermas'ın "felsefi sorunları sosyoloğun dolambaçlı bakışına tabi kılan" yaklaşımını küçümsüyordu.[2] Aslında Habermas, hermenötik yöntemden hiç kopmamış, sadece Gadamer'in evrensel anlam arayışını yadsıyan, "gelenek" temelli önkabullere dayanan, "her sözcüğün kendi bünyesinde tarihin işlediği bir şeyleri sakladığı"[3], yorum anlayışına itiraz etmişti. Çünkü böyle bir hermenötik, "nesnelciliğe dayanmayan tüm yaklaşımların dar anlamda bilim sayılamayacağı" anlamına geliyordu. Ve de Rorty'nin ileri sürdüğü gibi, aynı yaklaşım, "sadece toplum ve insan bilimlerini değil, edebiyat eleştirisini, dini, şiiri, hatta kültürel konuşmaları aynı statüye yerleştirmek" ve toplum bilimlerinin yerlerini sonunda "nöro-fizyoloji ve biyokimya gibi daha ciddi şeylere bırakmasını beklemek" olacaktı.[4] Oysa Habermas böyle düşünmüyordu. Ona göre hermenötik yönteme dayanan bilimlerle diğer bilimleri ayırmak doğruydu; fakat bu, "neo-

2 J. Habermas, *Herméneutique en Perspective*, s. 76.

3 H-G. Gadamer; *Esquisses Herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, s. 67.

4 J. Habermas, *Morale et Communication*, s. 49. Habermas, Rorty'yi eleştirisinde, "hermenötik, konvansiyonel olmayan, asil şeylere özgü değildir ve Rorty'nin önerdiği aristokratik hermenötik için en azından söylenecek şudur ki bu toplum bilimlerini hiç ilgilendirmiyor" demektedir. (11 no'lu dipnotu.)

Kantçılarm, Wildelband'ın, Rickert'in ve Cassirer'in yaptıkları gibi, gerçeğin iki alanını (örneğin kültür-doğa; değer-olgu gibi karşıtlıklarla) birbirinin karşısına dikme şeklinde bir ontolojik ikilemin avukatlığını yapmak" olmamalıydı.[5] Bu açıklama bize Habermas'ın sadece bilimlerle ilgili olarak değil, bilgi ve varlık kuramları konusundaki –ve zaman içinde evrim geçiren- tezlerinin ipucunu da veriyor. Ancak burada bir parantez açarak, Habermas'ın düşüncesini bütünlüğü içinde kavramaya çalıştığımız bu satırlarda, düşünürde hermenötik felsefe ve toplum bilimleri işbirliğinin başlangıcına dönelim. Çünkü Habermas'ın genel kuramı, her düşünürde olduğu gibi, zamanla belli bir evrime uğramışsa da, az düşünürde rastlanacak ölçüde bir devamlılık da sergilemiştir.

1960 yılında Adorno ile Popper, Tübingen'de, kişisel tezlerini açıklayan ve karşılaştıran bir tartışma yapmışlardı. Bu sırada bir toplumsal tarih niteliğindeki "Kamusal Alan" başlıklı kitabını yazmakta olan Habermas da, sonradan, (Popper'ci bir düşünürle birlikte) tartışmaya katıldı ve daha sonra toplantı tutanakları yayınlandı. Bu tartışmada K. Popper pozitivizmle eleştirilmiş ve toplantı da düşünce tarihine "pozitivizm kavgası" (Positivismusstreit) olarak geçmiştir.[6]

İlginçtir ki bu tartışmada Popper'i ilk kez pozitivizmle suçlayan düşünür, Adorno'dan da önce, Habermas olmuştu. Kuşkusuz Popper bu eleştiriyi kabul etmiyordu ve yanıtında kendisinin "siyasal statükoyu savunmakla" suçlanarak pozitivist olarak nitelendiğini, oysa aynı eleştiriyi *Açık Toplum* adlı kitabında kendisinin de Hegel'e karşı yönelttiğini ileri

5 Aynı kaynak, s. 49. 11 no'lu dipnotu.

6 *De Vienne à Francfort: Querelle Allemande des Sciences Sociales*, kolektif eser, Paris, Editions Complexe, 1979. Eser ilk kez Almanya'da *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie* (Darmstad, Verlag, 1969) başlığı altında yayınlandı.

sürmüştür.[7] Bu olgu, siyasal motiflerin felsefi tartışmalarda bile nasıl yönlendirici olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Fakat Tübingen tartışmasının Habermas'ın hermenötikle ilgisi açısından başka bir anlamı daha vardı ve bu da düşünürün pozitivizmle özleştirdiği "araçsal akıl"ı eleştirirken hermenötiği "önemli bir müttefik" olarak görmesinden kaynaklanıyordu. Hermenötik, Oraa'nın işaret ettiği gibi, "bilimsel bilginin *mutlak* ve *bütünleştirici* mantığına karşı çıkmak" demekti.[8] Habermas, Frankfurt Okulu izinde, "pozitivistlerin analitik ve ampirik bilgide ileri sürdükleri dar kriterlere" ve bunların dışına çıkamamalarına karşıydı.[9] Habermas'ın Gadamer'ci hermenötikten ayrıldığı nokta, esas olarak, iki düşünürü bilimlerin tasnifi konusunda da farklı tezlere yöneltiyordu.

Habermas 1968 yılında yayınladığı *Bilgi ve Çıkar* başlıklı eserinde bilgilerimizin 1) (ampirik-analitik bilimlere bağlı) *teknik çıkar*, 2) (hermenötik bilimlere bağlı) *pratik çıkar* ve 3) (eleştirel bilimlere bağlı) *özgürleştirici çıkar* olmak üzere üç çeşit çıkara dayanabileceğini ileri sürmüştü. Bunlardan düşünürün özellikle altını çizdiği, "özgürleştirici çıkar" idi. Esas

7 Aynı eser, s. 244.

8 José Maria Aguirre Oraa; *Raison Critique ou Raison Herméneutique;* Paris, Editions du Cerf, 1998, s. 141. J. M. A. Oraa, analizinde, Habermas'ın "insan bilincinin, her zaman *tarihsel-edimsel* bir bilinç olduğu konusunda hermenötikle aynı fikirde olduğunu"; fakat Gadamer'in "geleneğin ağırlığını mutlaklaştırdığını" ve bunun da "geleneklerin (ön-yargıların), bilincin tarihsel-edimsel edimlerine rağmen güçlerini kaybetmedikleri gibi naif kanıyı" sürdürmesine engel olmadığını belirtiyor ve düşünürü eleştiriyor. Aynı eser, s. 332-338.

9 Richard J. Bernstein, *The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction* (*The Cambridge Companion to Gadamer* içinde; Cambridge University Press, 2002), s. 268. Habermas, sözü geçen tartışmadan otuz yıl kadar sonra yayınladığı bir eserde savaş sonu felsefi gelişmeleri anlatırken, kendi müdahalesine değinmeden, Adorno-Popper polemiğini "eleştirel teori ile eleştirel rasyonalizmin polemiği" olarak anıyor ve bu tartışmanın "nesnel ve siyasal" ek anlamlar da taşıdığını belirtiyor. *Vérité et Justification*, s. 11.

olarak içsel düşünceye (self-reflection'a) bağlı olarak ortaya çıkan ve R. J. Bernstein'ın işaret ettiği gibi, "teknik ve pratik çıkarlarda da dolaylı bir biçimde mevcut olan" *özgürleştirici çıkar*, hermenötiğin ötesinde yeni bir bilgi alanı yaratıyor ve böylece Habermas'la Gadamer arasındaki "en sivri, en çok sonuç yaratıcı" farkı da ortaya koyuyordu.[10] Habermas'a göre "içsel düşüncede bilgi, hasbi bilgi olarak özerk ve sorumlu biçimde çıkarla uyum sağlıyordu; özgürleştirici bilişsel çıkar, düşüncenin düşünce olarak devamını hedefliyordu".[11]

Görüldüğü gibi, Habermas, bir noktaya kadar Gadamer'le birlikte yürümüş, Gadamer'in "ufukların birleşmesi" ilkesine dayanan ve "dil dönüşümü"nün ("linguistic turn") bir dalını oluşturan hermenötiğinden etkilenmiş, fakat aynı düşünürün "kendi dil ufkumuzdan (ve geleneğimizden) asla sıyrılamayız" şeklindeki kısıtlayıcı görüşünü yadsıyarak yollarını ayırmıştır. Bu görüş, Gadamer'in "dilin rolünü ve gücünü mutlaklaştırmasına" yol açıyor, sonuç olarak da düşünürü bir "dil idealizmi"ne sürüklüyordu.[12] Gadamer'de dille toplumsal süreç arasındaki diyalektik bağ dikkate alınmamış ve sadece dil, sabit bir şekilde, "geleneğin ve yaşam tarzının öznesi" olarak kabul edilmişti. Oysa Habermas'ta toplumsal edimler çoğulcu bir yapı içinde, dil, emek ve iktidarın ortak hareketi bağlamında tasavvur ediliyordu.[13]

Habermas'ı, hermenötiğin yanı sıra, dil pragmatiğine götüren ikinci felsefe akımı, özellikle Charles S. Peirce kanalıyla diyalog kurduğu Amerikan pragmatizmi olmuştur.

---

10 Richard J. Bernstein; *Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction* (*The Camridge Companion to Gadamer* içinde; Cambridge University Press, 2002), s. 267-282.

11 Bernstein alıntılıyor. Aynı makale, s. 270. Bernstein, Gadamer'in bu düşünceyi "Aydmlanma'nın en kötü ütopyası" olarak değerlendirdiğini de ekliyor.

12 J. M. A. Oraa, age, s. 333.

13 Aynı eser, s. 333-334.

Habermas, Kant'ın aşkın bilinç önkabulüyle temellendirdiği bilgi kuramına almaşık ararken sorgulamasına Kant'ın genç Hegel, Hegel'in de genç Marx tarafından eleştirisini inceleyerek başlamıştı. Aynı sorgulamanın bir dalını da pragmatik felsefenin kurucusu Charles S. Peirce oluşturdu.

Charles S. Peirce, bilişsel bilgileri ve "doğru"yu bir "araştırıcılar topluluğunun üzerinde anlaştığı" düşünce olarak anlıyordu. Bu topluluk ("community of investigators"), "aklın 'yüksek mahkemesi'nin etkinlikte olduğu bir forum teşkil ediyordu".[14] "Doğru (verity), derken", Peirce, "araştırıcıların her birinin onayını hedefleyen düşünceyi" kastediyordu.[15] Bununla beraber düşünür "gerçek-(reality)"yi de yadsımıyor, fakat "aşkın bir kavram" olarak niteleyip "analiz edilemez, açıklanamaz, hayata eşlik eden kesintisiz bir dalga" diye betimlediği nesnel dünyayı "araştırma dünyasına özgü gerçek kavramı"ndan ayırıyordu.[16] Ancak Habermas'ın Peirce'de onayladığı tez, düşünürün, aynı Gadamer'in hermenötik felsefesinde olduğu gibi, Kantçı öznel ve aşkın bilinç anlayışını aşan, bilginin kolektif (intersubjectif) karakterine gönderme yapması idi. Habermas'ın dostu ve (yolları ayrılana kadar) fikir arkadaşı Karl Otto Apel ile birlikte geliştirdikleri "iletişimsel akıl" temasından beslenen bu çalışmalar düşünürün dil pragmatiğine geçmesini de kolaylaştırmıştı.

Habermas, daha sonraları dil felsefesinin kökenlerini incelerken Plotin'e kadar uzanmış ve bu filozofta "ruhun dil aracılığıyla kendi bilincine vardığını ve Tek'in düşünsel ve

14 J. Habermas, *Idéalisations et Communication*, Paris, Fayard, 2006, s. 30. (Almanca ilk baskı: *Kommunikatives Handeln und Detranzsendentalisiert Vernunft*; Stuttgard, Philip Reclam jun. 2001.)

15 J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, s. 128. (7 no'lu dipnotu).

16 Aynı eser, s. 132.

anımsayıcı sezgisi içinde kendi olarak biçimlendiğini" yazmıştı. Buradan dil dönüşümüne geçiş uzun ve çapraşık bir yol izlemişti. Habermas bu dönüşümü hazırlayan birçok neden olduğuna işaret ettikten sonra "bunlardan sadece birini hatırlatacağım", demiş ve şunları eklemiştir: "dilin, tarihî ve kültürel olarak insan zihninin kendisinde cisimleştiği araç (medyum) olduğu kanısının oluşması ve öte yandan da, yine aynı kanıya göre, düşünce etkinliğinin metodolojik olarak güvenilir bir analizinin, konu (nesne) olarak dolaysız bilinç hâllerini değil, zihnin dilsel ifadelerini alması gereği" olmuştu. Böylece, "nesnel zihin alanının iki açıdan, bir yandan dil, (genel olarak da) tarih ve kültür açılarından, fakat öte yandan da farklı ulusal dil, kültür ve tarihler açısından ele alınmış olması bir rastlantı değildi. Bu bakış açıları arasında nasıl bir ilişki olduğunu saptamak gerekince eski tekilcilik ve çoğulculuk temaları yeniden ortaya çıkıyordu."[17] Habermas'ı çok meşgul eden mutlak doğrularla göreli doğrular, rasyonalizm ile rölativizm tartışması da bu ikilemden kaynaklanıyordu.

R. J. Bernstein, "J. Habermas, Peirce, Mead ve Dewey'in temalarından yaratıcı bir sentez üretti" diye yazar.[18] Gerçekten de Habermas'ın hermenötik felsefeyle olduğu gibi pragmatizmle de diyaloğunun uzun bir tarihi vardır ve konuların uzmanları tarafından ayrıntılı incelemelere ve tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmaları burada özetlemeye kalkmak uzun, yorucu ve sonunda da –kişisel kanıma göre– çok da aydınlatıcı olmayan nüanslar arasında kaybolmaya yol açabilir. Bunun yerine "filozof Habermas"a ayırdığım bu satırlarda, daha ölçülü bir biçimde, düşünürün bil-

17 J. Habermas, *La Pensée Postmétaphysique;* Paris, Armand Colin, 1993, 173-174.

18 R. J. Bernstein; *The Pragmatic Century, Conversation with R. J. Bernstein;* New York State University Press, 2006, s. 12.

gi kuramı ve özne-nesne ilişkileri hakkındaki görüşlerini özetlemeye çalışacağım.

*
* *

Habermas felsefe dünyasına Kant'ın aşkın özne temelli bilgi kuramının eleştirisiyle girmişti. Düşünce yaşamının son aşamasında ise bizlere, "yapı-kurum"cu bir filozof olarak, "yeniden yapılandırılmış" bir Kant sunduğunu ve "iletişim kuramını"nın mimarisini buna dayandırdığını görüyoruz. Düşünürdeki bu gelişime işaret eden R. J. Bernstein, "son zamanlarda Habermas'ın büyük felsefe kahramanı Kant'tır", diyordu, "hatta onun bir *'iletişimsel Kantçı'* olduğunu söyleyebiliriz."[19] Gerçekten de Habermas, "zamana ve kendi felsefesine uyumlu bir şekilde Kant'ı pragmatizmin diline çevirdiği" son felsefi eserinde bu evrimin tüm unsurlarını ortaya koymuştur.[20] Bu bakımdan Habermas'ın, bu eserinde Kant'la ilişkilerini anlatan açıklamalarını özetlemek, sadece onun düşüncesinin son durumunu anlamak bakımından değil, felsefi sistemini sentetik bir biçimde kavramak açısından da yararlı olacaktır.

Habermas "*İletişimsel edim ve aşkın olamayan statüye indirgenmiş akıl*" başlıklı kitabında kendi felsefesini Kant'ın felsefesi ile karşılaştırır ve arada dört benzer temanın bulunduğunu saptar. Şimdi kısaca bu benzerlikleri açıklamaya çalışalım.

---

19 *La Modernité en Question,* 1993'te Cerisy *kolokyumuna* sunulan tebliğlerden oluşan kolektif esere Bernstein'ın yazdığı giriş yazısı. Paris, Les Editions du Cerf, 1998, s. 22. İzleyen sayfalarda bu esere yapılan göndermeler sayfa içinde verilecektir.

20 J. Habermas, *Idéalisations et Communication,* Christian Bouchindhomme'un sunuş yazısından, s. 10. İzleyen sayfalarda bu esere yapılan göndermeler sayfa içinde verilecektir.

1) Habermas, Kant'ın tezleriyle "benzerlik içinde ayrışma" diyebileceğimiz dört noktanın ilkini, Kant'ın, "evrenin birliği hakkındaki *kozmolojik kavram* (ya da duygularla algılanan dünyadaki koşulların bütünlüğü) önkabulü" ile kendi tezi olan "nesnel ve ortak bir dünyanın pragmatik varsayımı" arasındaki benzerlik olarak formüle ediyor (s. 21).

Habermas, Kant'ın, *zaman* ve *mekân* şeklindeki duyarlılık (Sinnlichkeit, sensibilité) formlarının dayanağı olan "aşkın özne" önkabulünü yadsımış ve bunun yerine "konuşma ve hareket etme yeteneğine sahip özneler çokluğu" önkabulünü koymuştur. Metafizik nitelikteki "aşkın özne" varsayımının böylece dışlanması sayesinde, bir yandan "toplumsallaşmış özneler kendi yaşam ortamlarına yerleştirilmiş oluyor, öte yandan da bilme yeteneğimiz, dil ve edim (Aktion) olgularına bağlanıyordu." (s. 24). Bu şekilde evrenin algılanması değişmiş ve Kant'taki "fenomen-numen" ayrımı anlamını kaybederek, evren, insanlardan bağımsız, fakat insanların pragmatik müdahalelerinin alanı olan *tüm nesnelerin toplamı* olarak algılanmaya başlamıştır. Ne var ki Kant'ın ikilemi ortadan kaldırılmamış, sadece nitelik değiştirmiştir ve bu evren de iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan, Habermas'ın "gerçek" (Realität veya Wirklichkeit) dediği birinci kısım, insanın maddi dünyaya müdahaleleri ile ortaya çıkan önerilere konu olurken, bunların dışındaki ve Habermas'ın "inatçı nesnelerin elle tutulur varlığı" olarak nitelediği ikinci kısım (Kant'ın "numen" dünyası) da "dolaylı bir biçimde" hesaba katılmış olmaktadır (s. 29). Habermas, Kant'ın idealizmi ile birlikte, geleneksel şekliyle materyalist felsefeyi de dışlayacak biçimde, "tüm nesneler için geçerli, *apriori* bir madde anlamı kurgulamak için yapılan tüm çabalar boşa çıkmıştır" diyor (s. 26).

Bizleri, dışımızda, nesnel ve ortak bir dünyanın var olduğu yönündeki biçimsel önkabule götüren şey nedir? Habermas buna "dil pratiği, özellikle de tekil terimlerin kullanılmasıdır" diye yanıt veriyor. Ve "bu önkabul sayesinde", diye ekliyor, "dünyada bir şey hakkında konuşmak (iletişim) ile dünyaya müdahale etmek (edim) bütünleşmekte, yani gerek konuşmacılar gerekse eylemciler bakımından *müdahale ettikleri* dünya ile *üzerinde anlaştıkları* dünya aynı dünya hâline gelmektedir" (s. 25). Gerçek (Wirklichkeit) denilen olgu da, belleme süreci ile ulaştığımız olgular (Tatsachen) hakkındaki önerilerin tümüne verdiğimiz isimdir: "Dünya bizlere *kendi* dilini empoze etmiyor; dünya konuşmuyor; eğer sorularımıza yanıt veriyorsa, bu bizim ona atfettiğimiz yanıtların yinelenmesi anlamındadır" (s. 27). Bu yanıtları oluşturan öneriler elbette nesnel dünyadan kopuk değildir; fakat bunlar "gerçeğin, elle tutulur varlığa uydurulmuş imgeleri de sayılamazlar".[21]

Bu açıklamalar Habermas'ın, Kant'a paralel, fakat aşkın olmayan bir biçimde "doğru" (hakikat, Wahrheit, vérité) sorununa da nasıl yaklaştığını gösteriyor.[22]

Kant'ta "doğru"lar, akla (Verstand, entendement) bağlı aşkın, *apriori* bir statüde değillerdi ve Kant, metafiziğe bu noktada özgün bir eleştiri yönelttiği kanısındaydı. Alman idealizminin kurucusuna göre, ancak "tecrübenin nesnelliğinin

21 Öyle görünüyor ki Habermas, bu ifadesiyle, dolaylı bir biçimde, 1950 ve 60'lı yıllarda komünist partileri tarafından savunulan ve büyük tartışmaları yol açan bilgi kuramına gönderme yapıyor. Bu konudaki tartışmalarda "yansıma kuramı" olarak geçen materyalist açıklamaya göre bilgilerimiz dış dünya olgularının beynimize yansıması ile kazanılıyordu.

22 Türkçe'mizdeki "doğru" ve "gerçek" sözcükleri çoğu kez eşanlamlı olarak kullanılmakta ve felsefe dilindeki *vérité (Wahrheit)* - *réalité* (Osmanlıcada *hakikat* – *şe'niyyet*) ayrımını tam olarak yansıtmamaktadır. Burada bu ayrımı "doğru" ve "gerçek" sözcükleriyle ifade ederken, sık sık yapılan bu karışıklığa da işaret etmek istiyoruz.

aşkın koşulları" hükümlerimizin doğruluğunu sağlıyordu ve aşkın olan bu koşullardı. Oysa Habermas, burada da, "tecrübenin aşkın koşulları" şeklindeki metafizik önkabulü yadsıyor ve onun yerine tüm felsefesinin temel taşı olan "tartışma ile doğrulamak" önerisini getiriyor. Bu kuram aklın "bütünleştirici" değil, "düzenleyici" rolünü vurguluyor ve "doğru"yu ortaya koymaktan çok, "doğruya yönelme"yi ilke ediniyor.

Habermas, "doğru ile rasyonel olarak kabul edilebilirlik" arasında yaptığı bu ayrımın "bir şekilde, Kant'taki fenomen-numen ayrımının yerini tuttuğunu ileri sürüyor (s. 31). Ne var ki, öznel bilincin aşkın statüsüne son verilmiş olsa bile, yine de aşkın "doğru öneri" ile "akıl yoluyla kabul edilebilir öneri" arasında bir mesafe kalıyor. Habermas'a göre bu mesafe, kesinlikle, tartışma alanında kalınarak giderilemez". İşte burada pragmatik felsefe devreye girmekte ve mesafe ancak "tartışmadan edime (eyleme) geçişi mümkün kılacak rasyonel motivasyonla" sağlanmaktadır. Çünkü tartışmalar yaşam dünyasında salt akla dayalı olarak cereyan etseler ya da böyle görünseler bile bu doğrulama arayışına bir de "amaç" yükleniyor. Böylece Kant'a göre numen dünyasında aşkın ve donmuş bir biçimde hüküm süren "ideal"ler, iletişimsel edim kuramında yaşam dünyasındaki pragmatik hareketliliğe bağlanarak canlanıyor ve "mutlak aşkmlık"tan kurtularak, Habermas'ın "içerden aşkınlık" (Transzendenz von innen) dediği statüye dönüşüyor. Çünkü çok farklı yaşam dünyalarından gelenler (birbirlerini anlamaları olanaksız görünenler) arasındaki diyalog ve tartışmalarda bile, mutlaka arka planda, mesafeli bir "rasyonellik" önkabulü yer alıyor. "İçerden aşkınlık" nitelemesi de işte bu "mesafe"den kaynaklanıyor.

Bu son açıklamalar bizleri özgürlük, sorumluluk, ahlak sorunlarına ve Habermas'ın bu konuda Kant'ı "yeniden yapılandıran" düşüncelerine götürüyor.

2) Habermas, Kant'la olan ikinci paralelliği, idealist filozofa göre "pratik aklın postülasını teşkil eden *özgürlük fikri* ile kendi tezi olan 'tamamen sorumlu varsayılmış bireylerin (toplumsal aktörlerin) pragmatik rasyonelliği" arasında kuruyor (s. 21).

Habermas, daha önceki açıklamalarda aklı, Kant'ın terminolojisiyle, *apriori* kategorilere göre hüküm vermek şeklindeki "teorik" kullanımı ("saf akıl") açısından tartışmıştı. Oysa aklın bir de "pratik" kullanımı bulunuyor ve pratik akıl, teorik akıldan farklı olarak istenç ve edimimizi belirleyici bir rol oynuyor.[23] Burada, Habermas'ın, "pratik aklın yadsınamaz zorunluluğu" olarak nitelediği *özgürlük* ve buna bağlı olarak da *ahlak* sorunuyla karşılaşıyoruz.

Kant, Habermas'ın ifadesiyle özgürlüğü, "genel olarak, bireyin iradesini ahlaki ilkelere bağlama kapasitesi, yani hareketini, kavramına sahip olduğu kurallara uygun olarak yönlendirme yeteneği" olarak tanımlamıştı (s. 36). Bu kurallar bir "amaçlar saltanatı" oluşturuyordu ve temel ilke de bu dünyada insanların birbirlerini hiçbir zaman "basit bir araç" olarak değil, aksine, daima "amaç" olarak kabul etmeleri ilkesi idi. Kant'ın optiğinde bu amaçlar dünyasında her vatandaş, koyduğu yasalara kendisi de uyan evrensel bir yasa koyucu durumundadır.

Kant insanların, akla sahip varlıklar olarak, kendilerini haklı nedenlerle, yani akla dayanarak savunabilecekleri nedenlerle hareket eden edimciler olarak algıladıkları düşüncesindeydi ve bu nedenleri "teknik-pratik ve pratik-moral ne-

23 Bu pratik akıl, Weber'in "ereksel rasyonellik" (Zweckrationalität) dediği, norm ve kural koymakla ilgili akıldır. Habermas'm araçsal akıl çerçevesinde değerlendirdiği bu akıl biçimini, R. Bernstein, "bu rasyonellik formu iktisadi yapıları, hukuku, bürokratik idareyi, hatta sanat dallarını içeren tüm sosyal ve kültürel yaşam düzenine bulaşıyor ve onları etkiliyor" diye tanımlıyor. Bernstein'ın *Habermas and Modernity* (The MIT Press, 1985) başlıklı esere giriş yazısından; s. 5.

denler" olarak görüyordu (s. 38). Görüldüğü gibi, Kant, insan ilişkilerini özneler arası (intersubjectif) ve iletişimsel bağlamda düşünmüyordu ve Habermas'ın temel itirazı da burada ortaya çıkıyordu. Kant, idealist düşünce sisteminin ve *apriori* kavram ve kategorilerinin sonucu olarak insanla insanın ilişkisini birinci şahısla üçüncü şahsın, yani bir "gözlemci"nin gözlükleriyle değerlendiriyor ve insanı, pasif bir biçimde, *apriori, soyut ve evrensel* "amaçlar saltanatı" ile baş başa bırakıyordu. Bu ise insanların iletişimsel ve performatif davranış içinde birbirlerini etkileme ve düzeltme olanağını ortadan kaldırıyordu. Görülüyor ki, burada, Habermas *araçsal akıl* sözcüğünü kullanmamış olsa da, *Eleştirel Teori* geleneğinde geniş anlamlı bir "pozitivizm" eleştirisinin Kant'a da uygulanışına tanık oluyoruz. İşte, idealizmin aşkın kategorilerini bir tarafa bırakan Habermas'ın, Kant'ı yeniden yapılandırma çabası da buradan kaynaklanmaktadır.

Habermas'ın kuramını Kant'tın "pratik akıl" anlayışından ayıran temel çözümlemeyi şu satırlarda okuyoruz: "İnsanlar birbirleriyle işbirliğine girince, aksi sabit oluncaya kadar, karşılıklı olarak rasyonel davrandıklarını varsayarlar. Bazı durumlarda bu varsayımın yersiz olduğu sonucu ortaya çıkar. Tüm beklentilere ters olarak, muhatabımızın ("öteki"nin), edim ve önerilerinin hiç de farkında olmadığı, hatta davranışını nasıl meşru gösterebileceğinin anlaşılmadığı bir durum belirir. Fakat anlaşmaya yönelik bir edim bağlamında böyle bir düş kırıklığı, yine de, iletişimsel bir etkinliğe girişirken zorunlu olarak arka planda bir rasyonellik varsaymış olmamızdan doğmuştur" (s. 34). Görüldüğü gibi, bu satırlarda, *apriori* olmayan, hatta fiilen bazı durumlarda, ("sosyoloji öğrenimine yeni başlamış bir öğrencinin de görebileceği gibi") gerçeklere de ters düşebilen, fakat yine de evrensellik iddiası taşıyan bir rasyonellik varsayımıyla karşı karşıyayız.

Habermas bu rasyonellik varsayımını "zayıf aşkınlık" ya da "içten aşkınlık" dediği statü içinde görmektedir.

Habermas, pragmatik rasyonalite varsayımın sonucu olarak iletişim ve işbirliği edimlerini Kant gibi birinci ve üçüncü şahıslar arasına değil, birinci ve ikinci şahıslar diyaloğuna oturttuğu için, eyleme dönük, insan ilişkilerini değiştirici ve iyileştirici bir "edim kuramı" inşa etmiştir. İnsanlar nesnel dünyayı (ontolojik anlamda) değiştiremezler, çünkü bunun aracı olabilecek tecrübe zaten nesnel dünya sayesinde gerçekleşmektedir ve bu anlamda nesnel dünya "aşkın" dır. Buna karşılık bireyler aralarında kurdukları iletişim ve işbirliği sayesinde bu ilişkileri değiştirebilir ve düzeltebilirler; zaten tarih boyunca da değiştirmiş, düzeltmişlerdir. Bu ilişkilerde Kant'ın teknik-pratik ve pratik-moral nedenlere indirgediği hareket motifleri, Habermas'ta daha zengin bir çerçeveye oturmuştur. Bunlar, daha önce anlattığımız gibi, düşünürün Weber'e (ve onun "üç dünya" kuramına) dayandırdığı sosyolojik analizleriyle de temellenen ve aklın üç farklı biçimde (epistemik, etik ve estetik motiflerle) işleyişini ortaya koyan göstergeleridir. Habermas, iletişimsel hareket kuramıyla, aklın, araçsal (epistemik) işlevi dışındaki normatif işleviyle yükümlü alanı da bu şekilde yeniden yapılandırmaktadır.

3) Kant gerek teorik gerekse pratik aklın "doğru"yu "idealleştirme"ler (Idealisierung) suretiyle aradığını ileri sürmüştü. Akıl, nesnel dünyada (kosmos'da) "düzenleyici", sosyal ve moral dünyada ise "kurucu" bir işlevle yüklüydü ve bu iki dünya arasında kopukluk vardı. Habermas da bu iki dünyayı birbirinden ayırmakla beraber, aralarındaki aşkınlığı yadsımış ve her iki dünyayı da içeren bir "idealleştirme" türünün altını çizmiştir. "Konuşurken ve hareket ederken varsaydığımız nesnel dünya", diyor Habermas, "dünyada olup bitenler üzerinde anlaşmamızı mümkün kı-

lan ortak öznellik (intersubjektivite) ile o kadar iç içedir ki, bizim için bu bağı çözmek veya dil aracılığıyla bize açılan ve ortak öznelliklerle paylaştığımız yaşam dünyamızdan bizi koparmak artık tamamen olanaksız hâle gelmiştir" (s. 44). Burada öncelik özel yaşam dünyalarına verilmiş gibi görünse de, Habermas, yaşam dünyalarındaki hermenötik durumların sınırlarını aşan, Gadamer'in deyimini genişleterek "ufukları (evrensel planda) birleştiren" perspektifi de gözden kaçırmıyor.[24]

Bu iki dünya nasıl birleştirilecektir? Daha önce de farklı açıdan yanıtladığı bu soruya Habermas, bu kez, kendi tezini de düzelterek yanıt arıyor.

Sorun şurada ortaya çıkıyor. Nesnel dünyada öneriler doğrudan nesnellikle test edilerek doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir iken, iletişim dünyasında böyle bir olanak yoktur. Bu dünyada "hiçbir kendiliğinden inanılırlık dayanağı, hiçbir basit ve çıplak doğruluk temeli" bulunmamaktadır (s. 45). İletişim, yani ortak öznellik dünyasında öneriler ancak başka önerilerle karşılaştırılarak doğrulanmakta (veya yanlışlanmakta) ve geçerlilik iddialarını ölçmek için "tartışma"dan başka bir yol bulunmamaktadır.

Kuramcılar arasında daha önce de bu çıkmazdan kurtulma çabaları olmuştu. Örneğin Peirce'in tartışmayı ikili alandan çoklu, yani sosyal alana aktararak tasavvur ettiği "araştırmacılar topluluğu" çerçevesinde ulaşılan uzlaşmalar, nesnel dünyadakine benzer şekilde "koşullanmamış" (aşkın) bir temele dayanmaktadır. Kant felsefesinde aklın nesnel dünyayı düzenleyen biçim ve kavramlarının yerini, burada, "idealleştirilmiş" (toplumsal mekân ve tarihsel za-

24 Habermas, Gadamer'e yaptığı onaylayıcı göndermeye rağmen, düşünürle ayrıldığı noktayı da unutmuyor ve Gadamer'in "klasik eserlerin özümlenmesiyle ilgili bakışının doğruluk sorunsalının estetikleştirilmesine doğru saptığını" da sözlerine ekliyor. Age, s. 44. 1 no'lu dipnotu.

man içine bir "ideal" olarak yerleştirilmiş), son sözü ("final opinion") söyleyen bir "araştırmacılar topluluğu" almaktadır. Ne var ki, Habermas'a göre, bu açıklama da aldatıcıdır ve iki dünya arasındaki kopukluğu gidememekte, bizleri iki bakımdan yanlışa sürüklemektedir. Çünkü bir yandan "doğru"yu ideal koşullarda ulaşılan "nihai bir uzlaşma"ya bağlayarak idealizme düşmekte ve öte yandan da dikkatleri "öneriler"in her türlü itirazla hesaplaşmak zorunda olduğu "kanıtlama süreci"nden uzaklaştırmaktadır. Habermas, aklın ve "doğru"nun sığınacağı "nihai temel"leri ve Kant'ın sözünü ettiği "son mahkeme" varsayımını "fondamantalizm" olarak niteliyor. Peirce'in temelleri epistemik olarak belirlenmiş "araştırıcılar topluluğu" da bizleri bir yere götürmüyor; çünkü bizler, "sınırları belli zihinler olarak ne önceden epistemik koşulların nasıl bir evrim geçireceğini bilebiliriz ve ne de, sonuç olarak, bir önerinin (bu öneri ideal planda ne kadar kanıtlanmış olursa olsun) bir gün yanlış çıkabileceğinden emin olabiliriz" (s. 46).[25]

O hâlde çıkış yolu nedir? Habermas'a göre "doğru"ya değilse bile "rasyonel olarak kabul edilebilir" önerilere ulaşabilmek için çıkış yolu "geleceğe açık ve rasyonel tartışmalar"dan başka bir şey değildir.

Habermas, doğruları ideal bir "araştırıcılar topluluğu"nun uzlaştığı önerilerde arayan Pierce'in dışında, K. O. Apel'in

25 Bu fikirler kuşkusuz K. Popper'in "doğru" olarak ileri sürülen önerileri "henüz yanlışlanmamış öneriler" olarak kabul eden yöntemiyle kuşkusuz benzerlik içindedir. Fakat Popper de "iletişimsel akıl" diye bir kavram olmadığı için iki düşünür arasında herhangi bir yakınlıktan söz edilemez. Zaten, daha önce işaret ettiğimiz gibi, 1960 Tübingen tartışmalarında Habermas, Popper'i "pozitivizm"le suçlamıştı. Düşünürün, daha sonraları Popper'e yönelttiği eleştiriler için bkz. *L'Ethique de la Discussion et la Question de la Vérité*, s. 28-29. Bu eleştirilerinde, Habermas, Popper'e yöneltilen temel itiraz olan fideizm (inanca, akla nispetle öncelik tanımak) itirazını paylaştığını söyler.

önerdiği "ideal olarak genişletilmiş iletişim topluluğu", H. Putnam'ın savunduğu "ideal bilme koşulları" ve bizzat kendi tezi olan "konuşmanın ideal durumu" gibi temaları da eleştiriyor ve hiçbir aşkın öğeye, hiçbir "nihai temellendirme"ye (Letzbegründung, final opinion) dayanmayan, başı sonu açık, hermenötik-eleştirel bir tartışma ve kanıtlama sürecine gönderme yapıyor.[26] Düşünürün optiğinde en geniş içerikle "doğru"yu kovalayan tartışma süreci sınır tanımaz; toplumsal mekânın, tarihsel devirlerin ve her alanı kapsayan uzmanlıkların sınırlarını aşar (s. 47). İşte Habermas'a göre "bütünleşme", bu şekilde, Kant'ın tasarladığı "*nesnel* dünya"nın yerini "*sosyal* dünya"ya terk etmesiyle gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi, bu bütünleşmede, Kant'ta da mevcut olan ikilem tamamen ortadan kalkmış

26 Adı yukarıda geçen filozoflardan Karl-Otto Apel, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Habermas'ın iletişim kuramını birlikte geliştirdiği, fakat sonradan yolları ayrılan bir düşünürdür. Habermas, altmışıncı yıl dönümü dolayısıyla Apel'e ithaf ettiği bir eserinde Apel'den "yaşayan filozoflardan hiçbiri düşüncemin yönünü Karl-Otto Apel kadar uzun süreli belirlemedi" diye söz etmektedir. *Morale et Communication* s. 23. Habermas, Apel'in "nihai temellendirme" tezi ile "aşkın nitelikte, oto-referansiyel bir meta-söylem" geliştirdiğini ve bunun da "felsefeye diğer disiplinlere nispetle ayrıcalıklı bir statü yarattığını" ileri sürmektedir. *L'Ethique de la Discussion*, s. 33. Apel ise Habermas'a itirazını *"Habermas'la beraber, Habermas'a karşı"* başlıklı kitapçığında sergilemiştir. Burada düşünür Habermas'a temel eleştirisini şöyle ifade ediyor: "Habermas, bir yandan insan söylemine içkin *geçerlik iddialarının evrenselliğini* (anlam, doğru, doğruluk, normatiflik) korumaya çalışıyor. Ve bu optikte *'neredeyse aşkın'* yapıları ve aşkın-pragmatik yaklaşımın *zayıf versiyonunu* benimsiyor; fakat öte yandan da tartışmanın zorunlu önkabullerine ait evrensel-pragmatik önerilerin geçerliliği hususunda *apriori* geçerli olan bir 'nihai temel'i daima imkânsız ve yararsız bularak yadsıyor." Bkz. *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, L'Eclat, 1990, s. 10-11. Habermas'ın aşkınlık ile "hemen hemen aşkınlık" (quasi-transzendentale) arasında yaptığı ayrım bize de çok inandırıcı görünmüyor. Bu ikilemden ancak tutarlı ve diyalektik bir materyalist felsefeyle çıkılabileceği kanısındayım. Habermas-Apel tartışmasının seyrini ve bu tartışmanın Habermas'm bir vesileyle söylediği gibi "bir aile kavgası" olmadığını, çok daha derin bir ayrılığın ifadesi olduğunu anlatan bir yorum için bkz. Ch. Bouchindhomme; *Au Sources de la Controverse entre Apel et Habermas*, (*Habermas, L'Usage Public de la Raison*, içinde, s. 31-65).

değildir. Müdahale edebildiğimiz nesnel dünya ile sadece önerilerimizin birbiriyle çatıştığı sosyal dünya elbette birbirinden farklıdır. Fakat aklın düzenleyici işlevi açısından, arada bir bütünleşme vardır. Çünkü "doğru"yu bulma ve kanıtlama sürecine giren tartışmacılar bunu yaparken aynı zamanda "mutlak değerde bir doğru kavramı"nı da ortaya çıkarmak istemektedirler. Aslında mutlak doğrular yoktur; var olan, sadece, performatif biçimde yürütülen "kanıtlama ve idealleştirme süreçleri" ve bunlarda kristalize olan mutlak "doğruluk" ve "haklılık" arayışlarıdır.[27] Görüldüğü gibi, Habermas'ın sunduğu bütünleşmede rasyonel "doğruluk" ile ahlaki "doğruluk" (veya "haklılık") birlikte yer alıyorlar. Her ikisi de idealleştirilmiş bir tartışma sürecinin ürünüdürler. Tamamen yapay nitelikteki normatif değerler de aynı süreç içinde yaratılmaktadır.

4) Habermas, şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız görüşlerinde bireyleri nesnel ve sosyal dünya ile ilişkileri bağlamında ele almıştı. Bu dünyalarda insanlar, sırasıyla, birinci şahısla üçüncü şahıs (gözlemci) ve de birinci şahısla ikinci şahıs (iletişimci) ilişkileri içinde bulunuyorlardı. Birinci dünyada fizik nesneler ve (Kant'ın apriori saydığı) "zihin hâlleri", ikinci dünya da yine nesnel sayılabilecek "normatif fenomenler" (beklentiler, adetler, kurumlar, her türlü yasaklar vb) yer alıyordu. Oysa insanların kendilerine özgü, "nesnel ve sosyal dünyalarla hiçbir benzer-

27 Habermas, 2001 yılı başlarında Fransız filozoflarıyla yaptığı görüşmede bir özeleştiri yapmış ve şunları söylemiştir: "Yakın zamanlara kadar "doğru'yu ideal kanıtlama terimleriyle açıklamaya çalışıyordum. Sonra böyle bir özdeşleştirmenin doğru olmadığını anladım. Böylece aslında yanlış değil, eksik olan doğrunun söylemsel kavramını terk etmek zorunda kaldım. Doğru (hakikat) yönünde söylemsel bir iddia doğruya değil, 'rasyonel kabul edilebilirlik'e götürür". Aynı fikri düşünür, daha açık olarak şöyle ifade ediyor: "Burada, şimdi, kendi bağlamımız ve dilimizde doğru kabul ettiğimiz öneri her türlü doğrulama bağlamını aşar". *L'Ethique de la Discussion*, s. 71-72.

liği olmayan" bir öznellik dünyaları daha bulunuyordu (s. 51). Habermas, herkesin sadece kendisinin bilebileceği bu iç dünyanın ancak negatif bir biçimde tanımlanabileceğini söylüyor ve bu konuda şu tanımı veriyor: "(Öznel dünya) nesnel dünyada meydana gelmeyen, sosyal dünyada da geçerliliğe ve özneler-arası kabule ihtiyaç duymayan tecrübelerin toplamıdır" (s. 51). Habermas, iç dünya ile ilgili açıklamalarını nesnel ve sosyal dünyalar üzerine oturtuyor.

Aslında sosyal dünya da nesnel dünya gibi, perspektiflerin "merkezden koparak" genişlediği (Piaget) ve "ufukların buluştuğu" (Gadamer), evrensel boyutlu bir rasyonel tartışma ve kanıtlama sürecine dayanıyordu. Habermas, "hiçbir edim, kanıtlama sürecinde bazı pragmatik önkabullere dayanmadıkça ciddiye alınamaz" diyor ve ideal bir tartışma süreci için dört tane pragmatik önkabul sayıyor. Bir bakıma, Habermas'ın tüm felsefe tarihini kapsayan arayışlarının nihai temellerini ve sonucunu temsil eden bu "pragmatik önkabuller" sırasıyla şöyledir:

a) Tartışmada açıklık ve "geçerlilik iddiasıyla tartışmaya anlamlı bir katkıda bulunabilecek hiç kimsenin tartışmadan dışlanmaması";
b) tartışmaya katılan herkesin tamamen eşit konumda olmaları;
c) tartışmada en iyi kanıtın ortaya çıkmasını önleyebilecek ve sonucu belirleyebilecek hiçbir baskının uygulanmaması;
d) tartışmacıların içtenliği; tartışmanın her türlü aldatmaca, hayalcilik ve mistifikasyondan uzak olması (s. 56).

Görüldüğü gibi, bu önkabullerde ilk üç madde sadece nesnel ve sosyal dünyaları, dördüncü madde de içtenlik dünyasını ilgilendirmektedir. Fakat aslında bir kurgu ürünü olan bu pragmatik varsayımlar, bu yapay nitelikleri dolayısıyla kuşku yaratarak bizzat tartışmacılar arasında inan-

dırıcılıklarını sarsmıyorlar mı? "İdeal arayışı" bir statüde varsayılan tartışma koşullarının yapaylığı, aslında realitede tesadüfi ve eşit olmayan koşullarda bir araya gelen tartışmacıların en azından sezdikleri bir durum değil midir? Bu sakıncaları formüle eden Habermas, bunların yapay olsalar bile, "sırf kurgu ürünü sayılamayacaklarını ve tartışmaya katılanların davranışlarında operasyonel bir etkinliğe sahip olduklarını" ileri sürüyor ve "tartışmaya biraz ciddiyetle katılan herkes fiilen bu önkabullerden hareket eder" diyor (s. 58). Ayrıca inandırıcı sayılmayan bir tartışma süreci kendini düzeltme mekanizmalarını da yaratıyor: Sivri önerilerin ılımlılaşması, gündemin hafifletilmesi, tartışma grubunun genişlemesi, tartışılan konuyla ilgili bilgilerin artırılması vb gibi. Habermas'ın tablosunda, "son tahlilde belirleyici" kanıtlar da, "ispatlayıcı" deliller de mevcut değildir. Tartışmacılar "mutlak doğru"ları değil, ancak "doğruluk önerilerini" ileri sürebiliyorlar. Bu da devamlı eleştirel titizlik içinde ve iki boyutlu bir süreç içinde gerçekleşiyor. Nesnel ve sosyal dünyalarda "doğru"ları çoğulcu, iletişimci ve rasyonel bir ortamda ararken, aynı süreci iç dünyamızda özeleştiri ile kendimizle hesaplaşarak yaşıyoruz.

Habermas'ın, iletişim felsefesinin son versiyonunu geliştirirken Anglosakson analitik felsefesinin bazı önemli temsilcileriyle (D. Davidson, H. Putnam, M. Dummet, R. B. Brandom vb) yaptığı tartışmaları burada özetlemeye çalışmayacağım. Aslında, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, son derece açık ve basit önerilerle noktalanmış olsalar bile, hermetik ve zorlayıcı nitelikteki bu tartışmalara ilgi duyanlar bizzat Habermas'ın yazdıklarına ya da bu konuda

özel olarak uzmanlaşmış felsefecilere başvurabilirler.[28] Ben ise, Habermas'la ilgili sunmaya çalıştığım genel tabloyu, düşünürün entelektüel kimliğini sorgulayarak ve "filozof Habermas" ile "entelektüel Habermas" arasındaki bağın nasıl kurulduğunu anlamaya çalışarak son vermek istiyorum.

J. Habermas: Entelektüellik Kavgası ve Bir Entelektüelin Kavgaları

J. Habermas, Alman geleneği izinde, felsefe ve bilimi siyasetten ayıran düşünürlerden değildi. Yaşantısından da kaynaklanan nedenlerle teori ile pratiği birleştirmek, kamusal alana müdahale etmek daima düşünürün başlıca kaygıları arasında oldu. Böylece, farklı kimliklerini uyumlu kılan, tüm eylemlerine bütünlük kazandıran sıfatı da "entelektüel" sıfatı oldu. Bu nedenle, bu çalışmaya son verirken, Habermas'ın "entelektüel" kavramını nasıl değerlendirdiğini ve bu niteliğin olumlu bir sıfat olarak Alman geleneğine nasıl girdiğini tartışmamız adeta kaçınılmaz oluyor.

"Entelektüel" kavramı siyasal literatüre, XIX. yüzyılın sonlarında, Fransa'da, Emil Zola'nın Dreyfus olayı dolayısıyla *L'Aurore* gazetesinde yazdığı "*İtham Ediyorum!*" başlıklı makale vesilesiyle girdi. Ünlü yazar Fransız subayı A. Dreyfus'un, masum olduğu hâlde, Yahudi kökeni dolayısıyla casuslukla suçlanıp mahkûm edilmesine isyan etmişti. Zola'nın protestosunu izleyen günlerde, yüzden fazla yazar ve bilim adamı da antisemitizm kurbanı Dreyfus'u destekleyen bir bildiri imzalamışlardı. Ne var ki bu bildiri sağcı

28 Bu konuda öğretici bazı yayınlar için bkz. Jean-Pierre Cometti; *Jürgen Habermas et le Pragmatisme*, (*Habermas, L'Usage Public de la Raison* içinde), s. 67-94. Cristina Lafont; *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy, Camridge-Massachusets*, MIT Press, 1999; Meave Cook; *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Massachusets, MIT Press, 1994.

basın ve düşünürler tarafından "entelektüeller bildirisi" adı altında eleştirildi ve alay konusu oldu.[29] Ancak aynı kavram daha sonraki tartışmalar içinde semantik bir metamorfoza uğradı ve giderek olumlu bir anlama büründü.

Kavram ve statü olarak "entelektüellik" olgusunun Almanya'da Fransa'dan hayli farklı bir gelişimi olmuştur. Bu konuda dikkate değer bir tarihî değerlendirme yapan Habermas, "entelektüel" kavramının, Almanya'da, Nazizmin çöküşünü izleyen yıllara kadar olumlu bir değer olarak benimsenmediğini söylüyor. Ülkede bu konuda temel değişiklik, düşünürümüze göre, ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve savaşın yarattığı moral çöküntü içinde bazı yazar ve düşünürlerin kavgasıyla mümkün olmuştu. Habermas'ın kendisi de bu kavgaya katılmış ve romantik Alman milliyetçiliğiyle kesin kopuşu savunan kamusal müdahaleleriyle "entelektüel"liğin farklı ve olumlu bir statüye kavuşturulmasına katkıda bulunmuştur.

Alman geleneğinde "entelektüel" sıfatı "Geist" (espri) kökenli terimlerle ifade ediliyor ve bu gibi sıfatlar apolitik, daha çok olumlu, fakat gizliden gizliye "seçkinlerin egemenlik arzusunu" içeren elitist bir anlamda kullanılıyordu.[30]

---

29 Leon Blum, bildiriyi imzalaması önerisiyle sağcı düşünür M. Barrès'e gidince onun alaycı ve aşağılayıcı tepkisiyle karşılaşmıştı. Gelişmeleri yakından izleyen ve bir Fransız Yahudisi olarak derinden yaralanan Julien Benda'nın 1927 tarihinde yayımlanan *La Trahison des Clercs* başlıklı eseri "entelektüel" sözcüğünün saygınlık kazanmasında önemli bir aşama oldu.

30 Habermas bu konuda Grim kardeşlerin sözlüğüne dayanarak *Geistmenschen, geistige Schaffende, Geistesadel* ya da sadece *Geistige* gibi terimler sayıyor. Yakınlarını "aydınların ezilmesine karşı savaşa davet eden" Adorno'nun bile, entelektüel değil, "*geistiger Mensch*" sözcüğünü kullandığını belirtiyor. "*Ecrits Politiques*, Paris, Flammarion, 1990, s. 40. Burada ekleyelim ki Marx da, 18 Brümer'de, "entelektüel" sözcüğü karşılığı olarak "*die geistigen Kapazitäten*" (ruhani yetenekler) sözcüğünü kullanmıştır. (Eserin Fransızca çevirisine bu kavram "entelektüel" olarak çevrilmiştir. Bkz. Ed. Sociales, 1963, s. 20). Marx ve Engels'in kendileri için tercih ettikleri sıfat daha çok "devrimci" sıfatı idi.

Modernleşmeyi bir rasyonelleşme süreci olarak gören Weber bile, profesyonel politikacıların objektifliğine ve rasyonelliğine karşı "entelektüellerin kısır tahriklerini" eleştirmekten kendisini alamamıştı (s. 34). Tüm Weimar Cumhuriyeti boyunca "entelektüel" sıfatı "öteki" sayılan ve kuşkuyla karşılanan yazarlara atfedilen bir nitelik olarak kaldı.

Habermas, Alman tarihinde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönüşümün kökenlerini arayan makalesinde ünlü şair Heinrich Heine üzerinde durmuş ve onu çağdaş Alman entelektüelinin öncüsü ve modeli olarak görmüştür. İlginçtir ki Habermas bu teşhisinde yalnız değildi ve Heine'nin özgün konumunu çok daha önce teşhis edenler de vardı. Habermas bunlar arasında eski Almanya Cumhurbaşkanı (ve Liberal Parti'nin kurucusu) Theodor Heuss'un da bulunduğunu söylüyor. Ne var ki, Heine'nin özgün konumunu teşhis etmek, mutlaka onu olumlamak anlamına gelmiyordu. Nitekim daha 1916'da "bir takım ilerici taleplerin sözcülüğünü yapan on sekiz entelektüel"in yayınladıkları bir bildiriyi kıyasıya eleştirmiş olan Theodor Heuss'a göre, Heine, makbul bir model sayılamazdı: Almanya'dan kaçarak Fransa'ya sığınmış olan şair, onun gözünde, 1848 Devrimi öncesinde "entelektüellerinin sefaleti"ni temsil eden bir "sahte model"den başka bir şey değildi. Ve bu tezi, Weimar Almanyası koşullarında kolayca genelleştirmek mümkündü. İşte Habermas'ın "entelektüel" kuramı tam da bu teze bir tepki olarak biçimleniyordu. "Benim tezim", diyor düşünür, "tamamen aksine, -Weimar Cumhuriyeti'nde maalesef hiç başarıya ulaşmamış olan- entelektüel işlevinin kurumsallaşması için Heine'nin model alınması"dır" (s. 44).

Aslında, Heinrich Heine, kuşkusuz Dreyfus olayının ortaya çıkardığı "entelektüel" tipine pek de uygun düşmüyor-

du ve daha ilk bakışta ondan bazı noktalarda ayrılıyordu. Bir kere, Heine, Paris'e sığınmış bir göçmen olarak kendi ülkesinden uzaktaydı. Bu yüzden (ve de sansür dolayısıyla) uzaktan da olsa "kamusal alan"a müdahale edemiyor, yurttaşlarına sesini duyuramıyordu. Fakat bunlar Heine'nin entelektüel kimliğini problematik yapan asıl nedenler değildi. Bunların ötesinde, Heine'nin, kendi ülkesinde 1848'den 1945'e kadar marjinal kalmasının çok önemli iki nedeni daha vardı. Habermas, bunları Alman Aydınlanması'nı, Fransız Aydınlanması'ndan ayıran bazı özellikleri vurgulayarak açıklıyor.

H. Heine, Aydınlanma düşüncesinin radikal kanadını ve devrimi temsil eden akım içindeydi. Almanya'da düşünce planındaki devrimi siyasal devrimle de tamamlamak isteyen bu akım, Protestan ve Yahudi mistiğine uzanan kaynaklardan besleniyor ve 1840'larda da daha çok genç-Hegelcilerin din ve "Allah"la ilgili sorgulamalarını gündeme taşıyordu. Aslında bu akım başlıca üç aşamadan geçerek bu noktaya ulaşmıştı. Başlangıçta Luther vardı: "Dini kavgalar içinde aklı üstün bir hakem olarak ilan eden ve böylece düşünce özgürlüğüne zemin hazırlayan" Luther! Ve de "gelecek devrimde en fakirlerin ihtiyaçlarına İncil tarzında edebî bir ifade verecek bir dil yaratan" Luther!

Sonra Lessing geldi. O da, Luther'in devamcısı oldu ve "daha önce geleneğin baskısından kurtarılmış olan Hıristiyanlığı bu kez de yazının zarfından kurtardı; başka bir deyişle, *yazılı sözcüklere saygı demek olan katı köleliğe son verdi*" (s. 47).

Lessing'i de Kant tamamladı. Kant, "aklın egemenliği"ne engel olan her şey için amansız bir yıkıcıydı; bir "küçük burjuva teröristi"nden başka bir şey olmayan Robespierre'den

çok daha güçlü bir yıkıcı! Ve Kant "Allah'ın varlığını kanıtlayan tüm delilleri" birer birer yok etti. Artık, onun için Allah, pratik akla sığınmış, düzeni ve güvenliği sağlamak işlevinden başka bir yararı olmayan bir postüladan ibaretti (s. 47).

Gelişme bitmemişti. Fichte, Schelling, Hegel... Ve derken Heine, kendisini artık "Allah'ı kurtarmak" isteyen sol-Hegelciler arasında buldu. Aslında daha öğrencilik yıllarında bu fikirlerle tanışmış ve Hegel'i "ihtiyatlı bir ateist, gizli bir devrimci" olarak anlamaya çalışmıştı. Şimdi daha da radikal düşünüyor, "yeryüzünde, insanda yerleşik Allah'ı içinde bulunduğu küçültücü durumdan kurtarmaktan", "Allah'ın kurtarıcıları olmaktan" söz ediyordu.[31] Fakat devrim geçirmemiş, Alman Jakobenlerinin romantik milliyetçiliğini aşamamış bir ülkede siyasal devrimden, Fransa'yı siyaset alanında da geçmekten ve Alsace-Lorraine'ni yeniden Almanya'ya katmaktan söz etmeyi de ihmal etmiyordu.

Aslında bir bakıma Heine de Alman romantizminin sınırlarını tamamen aşamamıştı. Fakat bir yandan kutsal değerlerle alay eden din tartışmaları, öte yandan da eski Alman türkülerinin feodal ve popülist hamasetini eleştiren yazıları çok geçmeden onu hedef tahtasına oturttu. Heine romantizmden kopmamıştı; fakat romantizmi halkçı, radikal kaynaklarına bağlayarak belki daha da kötü bir şey yapmıştı. Bu yüzden de artık romantik şair gitmiş ve yerine, "yabancı düşmanlığını yurtseverlik sanan milliyetçilerin lanetlediği" kozmopolit bir Yahudi entelektüel gelmişti. Fransız Aydınlanmasını Alman romantizminden ayıran fark da burada ortaya çıkıyordu. Fransız Aydınlanması öz-

31 Habermas alıntılıyor. Aynı eser, s. 45. (H. Heine; *Sämtliche Schriften, cilt: IV,* Munich, Hanser, 1968, s. 574).

gürlükçüydü; "insanlık, evrensellik ve çocukların aklı" gibi ilkelere dayanıyordu; buna karşılık, "cahil kitleleri seferber etmeyi başaran" Alman romantizmi tutucuydu ve onun ilkeleri de "vatan, Almanya ve babaların inancı" idi (s. 48). Heine, kimliğini "entelektüellik" üzerine kurmadı; kendisi için "entelektüel" sıfatını kullanmadı; fakat söz ve davranışlarıyla Fransız geleneğinin evrenselleştirdiği ve yakın tarihteki yetkin örneklerinden birini de Jean-Paul Sartre'da bulan "angaje entelektüel" tipinin Almanya'daki ilk örneği oldu.

Kamusal Alan ve Alman Entelektüelinin Doğuşu

Habermas'ın Heine'yi Almanya'da çağdaş entelektüel modelinin öncüsü olarak sunan yorumu, düşünürün Alman kimliği tartışmaları içinde yaptığı sınırlı bir analizin ürünü değildir. Gerçekten de, Habermas, Heine ile ilgili teşhisini daha ilk eserinde geliştirdiği toplumsal analizlere dayandırmıştır. Habermas, bir çeşit Aydınlanma'nın sosyal tarihi olarak kaleme aldığı ilk eserinin temel kavramı olan "kamusal alan" (Öffentlichkeit) kavramını, kültür ve edebiyat alanının *özerkleşmesi*, 'mesen'lerin tekelinden pazarın çoğulcu yapısına geçişi ve bu arada da *siyasallaşması* süreci içinde doğan bir alan olarak tanımlamıştı. Bu niteliğiyle "kamusal alan" Batı Avrupa'da Aydınlanma geleneğinin toplumsal temelini ve garantisini oluşturuyordu. İşte Heine'nin kişiliğinde sembolleşen ikili yapı de Almanya'da yaşanan sürecin ideal-tipik bir örneğiydi. Şair Heine, şairliğini unutmadan ve bu niteliğine ek olarak siyasetçi ve devrimci bir kişiliğe bürünmüştü. Alman romantiklerinin hazmedemedikleri

şey de buydu. Onlar için "angaje yazar, hem sanat ve bilimin özerkliğini hem de siyasete özgü rasyonelliği tehdit eden bir tehlike" idi (s. 54).

Aslında Heine de siyasetin sanatı kontrol altına aldığı, tekelci bir etkinlik biçiminden yana değildi. Onun gözünde siyaset, sanatçılar için ancak geçici ve sadece önemli bazı kamusal davalar vesilesiyle gündeme gelen müdahaleler anlamını taşıyordu. Oysa Alman romantizmi, mağrur bir elitizm ve uzmanlık tutkusu içinde, siyasallaşmış bir sanatın gerçek sanatı öldüreceğini düşünüyor, fakat aslında dar görüşlü, tutucu politikaları destekleyen bir ideoloji oluşturuyordu. Bu görüş Weimar döneminde de devam etti. "Weimar Cumhuriyeti'nin ustalarının ve mandarinlerinin gözünde", diyor Habermas, "kültür, sadece seçkinlerin girebileceği, kendi kendine yeten ve toplum ve siyasetle hiçbir sağlam ilişkisi olmayan ayrı bir kıta idi" (s. 54).

H. Heine'nin Almanya'da model olarak kabul edilebilmesi için Nazizmin çökmesi ve "kültürlü burjuvaziye özgü zihin yapılarıyla Weimar döneminde hala egemen olan düşünce tarzlarının çürümüşlüğünü herkesin görmüş olması" gerekecekti (s. 60). Dönüşüm yine de kolay olmadı ve yaşanan trajediye rağmen "entelektüel"lere saldırılar, yer yer geçmişi anımsatan hırçın söylemleriyle gündemi işgal etmeye devam ettiler. Habermas bu konuda, 1970'lerde, "ulusal devrimin düş kırıklığına uğramış bir taraftarı" olan A Gehlen'in çalışmalarından beslenen kampanyayı örnek gös-

teriyor.[32] Bereket versin ki, bu, geç kalmış bir kampanyaydı; çünkü 1962'de cereyan eden "Spiegel olayı" entelektüellerin zaferiyle sonuçlanmış ve nasıl Fransa'da entelektüel kavramı "Dreyfus olayı" ile kurumsallaşmışsa, Almanya'da da "Spiegel olayı" ile kurumsallaşmış ve olumlu bir şekilde siyaset geleneğine girmişti.[33] Heine de bu ortamda "entelektüel" kimliğiyle kendisini herkese kabul ettiren bir simge hâline geldi. Bir Alman yazarı 1972'de yazdığı bir yazıda "Heine kime aittir?" diye soruyor ve yanıtını da kendisi veriyordu: "Hiç kimseye! Daha doğrusu kendisini seven herkese!"[34] Artık Heine'yi herkes seviyordu.[35]

---

32 Habermas, A. Gehlen'in, "entelektüel"liği C. Schimitt'in 1920'lerde geliştirmiş olduğu "iç düşman" kavramını "üniversite çıkışlı sol entelektüellere karşı" kullandığını belirtiyor. Gehlen'in öğrencileri arasında da özellikle (Habermas'ın sık sık oklarına hedef olan) H. Schelsky ve K. Sontheimer aktif idiler. Aynı eser, s. 65. Habermas, Gehlen'in şu eserine gönderme yapıyor: *Das Engagement des Intellektuellen gegen den Staat,* (Einblicke içinde), Frankfurt, 1978.

33 1962 yılında Alman Savunma Bakanı F. J. Strausz, silah alımlarına karışan usulsüzlüklerle ilgili açıklamaları yüzünden *Der Spiegel* dergisini kapattırmak istemişti. "Entelektüel"lerin seferber olması sonucu bu girişim başarısızlığa uğradı. Aynı eser, s. 61.

34 J. Habermas, *Neue Rundshcau* dergisinden (1972, no 83) alıntılıyor. (Yazar, Thomas Mann'm oğlu Golo Mann idi).

35 Bizim tarihimizde de Heine'ye, artık herkesin üzerinde birleşmiş olduğu ve herkesin övdüğü Nâzım Hikmet'in tekabül ettiğini düşünebiliriz. Ne var ki gerçek bir burjuva kamusal alanı oluşturamamış bir ülke için bu tam doğru değildir. Üzerinde birleşilen Nâzım Hikmet radikal fikirleri olan, kamusal alana siyasal müdahalelerde bulunan bir şair-entelektüel değil, Türkçe'yi çok iyi kullanan bir büyük şair-sanatçıdır. Türkiye'de devletle özdeşleşmeyen, çıkarlar ve sınıflar üstü metafizik-kutsal bir devlet anlayışına ters düşen aydınlar, son örneğini Nobel ödülü kazanmış olan Orhan Pamuk'ta gördüğümüz gibi, bu ülkede kolayca barınamıyorlar. Kültür geleneğimizde koyu bir milliyetçiliğin öncüsü olan vatan şairi Namık Kemal, kamuoyunda, hala, kamusal davalarda sık sık bildiri yayınlayarak siyasal alanda etkili olmaya çalışan entelektüellerimizden çok daha güçlüdür.

Habermas'ın Heine üzerinde bu kadar durması ve şairin entelektüelliğin bir toplumsal kategori olarak doğuşundaki simgesel rolünü bu şekilde vurgulaması sebepsiz değildir. Çünkü kendisi de savaş sonunda, moral çöküntü içindeki bir Almanya'da aynı rolü oynamış, "entelektüel"in toplumsal işlevinin kabulünde önemli bir katkıda bulunmuştur. Üstelik bu rolü şair olarak değil, filozof olarak oynamıştı. Bu da Habermas için önemli bir noktaydı.

Habermas, felsefeye, Kant'tan beri Alman geleneğinde olduğu tüm disiplinlerin üstünde, onları kontrol eden, ayrıcalıklı bir statü tanımıyordu. Bununla beraber, kamusal alana müdahalede, "filozofların yazar, sanatçı, uzman, bilim adamı gibi entelektüel kategorilerinden daha donanımlı olduğunu" düşünüyordu.[36] Bu niteliğiyle de felsefe demokrasi ile "sadece aynı kökeni paylaşmıyor, aynı zamanda bunlar birbirlerine bağımlı bulunuyorlardı".

Habermas, Alman kamu alanına müdahalelerinde daima kuramsal çalışmalarıyla tutarlı, ödünsüz ve "radikal demokrasi" yanlısı olmuş ve bu yüzden de zaman zaman "çağdaş Almanya'nın vicdanı" olarak nitelenmiştir.[37] Bu ifade bizim de Habermas'ın "Alman kimliği" üzerinde kısaca düşünmemizi gerekli kılıyor.

Kuşkusuz her filozof bilinç, varlık ve ahlak sorunları üzerinde yerel ve ulusal sınırları aşan, evrensel boyutlarda düşünen bir kimsedir. Ne var ki, Habermas gibi artık "ulus-devlet"lerin çağını tamamlamış olduğunu düşünsek bile, ya-

36 J. Habermas, *Ethique de la Discussion*, s. 81.

37 Arno Münster, "Habermas, bugün Alınanya'da ve Batı Almanya'da", diyor, "sadece gerekli durumlarda hükümet danışmanlarını titreten çok önemli bir entelektüel ve eleştirel müdahale kutbu oluşturmakla kalmıyor, yeni bir siyasal Avrupa fikrinin de yüksek bir sözcüsü oluyor". Age, s. 22.

şadığımız dünyada her türlü düşünce kategorisinin belirlenmesinde ulusal bağlamların da belli bir payı olduğunu yadsıyamayız. Üstelik filozofların da sistemlerini ancak kendi ulusal alanlarında biçimlenmiş felsefi sorunsallar temelinde geliştirmeleri konusunda verilebilecek en iyi örneklerden biri de bizzat Habermas'ın kendisidir. Felsefi formasyonunu Frankfurt Okulu çevresinde tamamlayan Habermas, sonradan Anglosakson dil felsefesinden çok şeyler almış olsa da hep bir "Alman düşünürü ve entelektüeli" olarak öne çıkmış ve kolektif kimlik, demokrasi, silahlanma, çevre sorunları vb gibi değişik konularda kamusal müdahalelerini hep Alman entelektüeli olarak yapmıştır.[38] Burada herhalde sözü Habermas'a bırakmak ve düşünürün Alman kimliği konusunda bizzat kendisinin söylediklerini alıntılamak daha yerinde olacaktır:

"Yaşam biçimimiz babalarımızın ve büyük babalarımızın yaşam biçimine yerel, ailevi, siyasal, entelektüel geleneklerin oluşturduğu adeta birbirinden ayrılmaz bağlarla, yani bizim bugün ne olduğumuzu ve kim olduğumuzu sağlayan tarihî ortamın tüm bağlarıyla bağlı bulunuyor. Aramızda hiç kimse bu ortamdan kopamaz; çünkü birey ve Alman olarak kimliğimiz, jestlerimiz ve yüz ifadelerimizden dilimize ve 'entelektüel habitüs'ümüzün en ince kanallarına kadar bunlara sıkı sıkıya bağlıyız. Örneğin, ben bir yabancı üniversitede ders verirken hiçbir zaman zihnimin Kant'tan

38 İlginçtir ki, Christian Bouchindhomme, Habermas'a özgü kavramları incelediği kitabında, aslında bir bilimsel ya da felsefî kavram olmayan "Almanya" sözcüğüne de yer vermiştir. Yazar, "Almanya sözcüğü bir kavram olarak kabul edilemezse de, güncel konular, siyaset, Almanya'nın geleceği, Alman tarihi gibi her konuda Habermas'ın düşüncesinde ve sözlüğünde merkezi bir yer işgal ediyor" diyor. *Vocabulaire de Habermas*, s. 15.

Marx'a, oradan da Weber'e uzanan Alman düşüncesinin derin izlerini taşıdığını yadsıyamam".[39]

Habermas, kolektif kimliğini sadece Almanlık bağlamında değil, daha geniş bir çerçevede, Musevi-Hıristiyan gelenek bağlamında da sorguluyordu. Söyleşilerinde Frankfurt Okulu filozofları arasında bir tek kendisinin Yahudi kökenli olmadığını söylerken, Habermas kuşkusuz bu düşünürlerin Yahudi olarak çektikleri ıstırabı paylaştığını da ifade etmek istiyordu.

Habermas, Aydınlanma'nın laik esprisinin tutarlı bir devamcısı olmasına rağmen, yeri gelince, formasyonunu oluşturan fikir ortamında dinî geleneğin de bulunduğunu vurgulamaktan kaçınmamıştır. Düşünürümüze göre Batı kültürünün temelleri Atina, Roma ve Kudüs'te atılmıştı. İsrail'de yaptığı bir söyleşide diyalektik düşüncenin Atina'dan çok Kudüs'e dönük olduğunu söylüyor ve Marx, Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürlere gönderme yaparak, "o zamana kadar teoloji ve ruhani kurtuluş tarihi içinde ele alınan sorunları (daha sonra) bu düşünürlerin üstlendiklerini" iddia ediyordu.[40] İslam uygarlık tarihine ve Ortaçağda bu uygarlığın Batı uygarlığına katkılarına fazla bir ilgi ve sempati duymadığı anlaşılan Habermas, bu konuda, tek cümleyle, "Hıristiyanlığın helenize olmasında İslam'dan (Toledo'dan) gelen bazı dürtülerin de rol oynadığına" işaret etmekle yetinmiştir.[41] Kısaca Habermas'ı bir entelektüel olarak sık sık kamusal müdahaleye sevk eden dürtülerden biri de manevi mirasının Musevi-Hıristiyan

39 J. Habermas; *Ecrits Politiques*, s. 252. (7 Kasım 1986 tarihli *Die Zeit* gazetesinde çıkan yazıdan).

40 J. Habermas, *Une Epoque de Transition, Ecrits Politiques, 1998-2003;* Paris, Fayard, 2004, s. 329.

41 Aynı eser, s. 318.

gelenekten beslenen kaynaklarıdır. "Eğer birisi", diyor Habermas, "bana, dil anlayışımın ve uzlaşmaya yönelik iletişimsel hareket felsefemin Hıristiyan mirastan beslendiğini söyleseydi bunda hiç de kırıcı bir taraf bulmazdım"[42].

Alman Kimliği, Tarih ve Tarihçiler Kavgası

Yukarıdaki satırlarda Habermas'ın tasarladığı kolektif kimliği oluşturan damarları kısaca açıklamaya çalıştım. Bunlar düşünürün filozof-entelektüel sıfatıyla kamusal alana müdahalelerinin kaynaklarını da ortaya koyuyorlar. Habermas açısından bu müdahaleler özellikle Nazizm felaketinin sarstığı Alman kimliğiyle hesaplaşma ve Almanya'nın çağdaş dünyadaki yeri konularındaki tarih tartışmalarına katılma şeklinde ortaya çıktı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Almanya ve İtalya gibi ülkelerde, "faşizmin milliyetçi ideolojideki son masumiyet izlerini de gaspetmesiyle", kimlik sorunu olarak yaşanan yeni bir durum ortaya çıkmıştı.[43] Bu durumu yorumlarken, "bugün, Almanlar olarak", diyor Habermas, "görkemli bir

42 Aynı eser, s. 339. Batı'da İslam'a karşı kuşku ve antipatinin yükseliş hâlinde olduğu günümüzde İslam düşüncesinin Yunan felsefesini Batı'ya aktarmaktaki rolü de yeniden tartışma konusu olmaya ve küçümsenmeye başlamıştır. Sylvain Gouguenheim'ın bu rolü adeta hiçe indiren kitabı (*Aristote au Mont Saint-Michel, les Racines Grecques de L'Europe Chrétienne;* Paris, Seuil, 2008) büyük yankılar uyandırmış, tartışmalara yol açmıştır. Önde gelen Ortaçağ düşüncesi uzmanlarından olan Kurt Flash ise, bu vesileyle *Le Monde* gazetesiyle (4 Temmuz 2008) yaptığı söyleşide, Batı'da XIII. yüzyılda, Toscana'dan Ren vadisine ve Paris'e kadar uzanan bölgede gelişen şehirlerin ve "yeni burjuvazi"nin Arap bilimlerine büyük bir ilgi duyduğunu ve "bu bilgi atılımın öncülerinden Albert le Grand'ın bütün bu alanlarda Latinlerin cehaletini lanetleyerek Müslüman düşünür İbn Rüşt'ün (Averroes) Batılıların tahayyül bile edemedikleri sorunlar ortaya atmış olmasına övgüler yağdırdığını" söylemiştir.

43 J. Habermas; *Autonomy and Solidarity* (*The Role of Student Movement in Germany* başlıklı Ocak 1988 tarihli söyleşiden), s. 233.

tarihin mirasçıları olmadığımızın özel olarak bilincindeyiz; bu pozitif bir milliyetçilik savunanların sandığı gibi negatif bir milliyetçilik değildir"[44]. Ne var ki geçmişin "pozitif milliyetçiliğini" özleyenler bu kanıda değildiler ve 1980'lerin sonlarına doğru "tarihçiler kavgası" (Historikerstreit) adıyla anılan kavgayı başlatanlar da onlar oldu. Habermas'ın tüm kalbi ve enerjisiyle angaje olduğu bu kavga, filozofumuzun tarih-yazıcılığı konusundaki kuramsal görüşlerinin pratikteki ifadesi açısından da aydınlatıcıdır.

"Tarihçiler kavgası"nda Habermas'ın "yeni-muhafazakârlar" olarak nitelediği "yeni-tarihçilik" akımı Almanya'ya Nazi cürümleri dolayısıyla yapılan suçlamaları abartılı buluyor ve bunları "göreselleştirmeye" çalışıyordu.[45] Akımın sözcüleri arasında Yahudi soykırımı ile Dresden bombardımanını[46] aynı kefeye koyanlar da vardı. Bunlar kuşkusuz Nazi cürümlerini yadsımıyorlardı, fakat "göreselleştirmeye" ve sonuç olarak da sıradanlaştırmaya çalıştıkları bu cürümler yüzünden Alman tarihiyle kopmaktan ve yeni bir kimlik arayışına girmekten de yana değillerdi.

Tarihçiler kavgası, daha derinlerde, bir tarih metodolojisi, bir epistemoloji kavgasıydı. XIX. yüzyıl Almanyası'nın manevi bilimler (Geisteswissenschaften) anlayışı yeniden canlanmış, hatta *Frankfurter Allgemeine Zeitung* gazetesi tartışmaları halkın diline çevirmek için bu başlık altında bir sütun açmıştı. Tartışma bir anlamda da çağdaş tarih anlayışının sorgulanması şeklinde cereyan ediyordu. Asıl amaç, "insan bilimlerinde, toplum bilimlerinin kullandığı analiz

44 Aynı eser, s. 234.

45 Bu konuda açıklamalarımızda Habermas'm 1989 yılında J. M. Ferry ile yaptığı söyleşiye dayanıyoruz. *The Limits of Neo-Historicism* (*Autonomy and Solidarity* içinde, s. 237-243).

46 Müttefiklerin 1945'de, savaşın kaderi belli olduktan sonra, Dresden'e yaptıkları hava bombardımanında 135 000 kişi ölmüştü.

yöntemlerinin giderek artan biçimde kullanılmasına" tepki göstermekti. Bu yüzden de, XIX. yüzyıl tarih anlayışına bir özlemi ifade eder şekilde, "teorik açıklama iddialarına karşı çıkmak için öyküsel (narratif) tarih anlayışını yeniden yüceltmek" parola hâline gelmişti.[47]

Habermas'ın ifadesiyle "Yeni-tarihçiler, çağdaş edim (Aktion) felsefesinde bazı yeni-Aristocuların savunduğu varsayımı kabul ediyorlardı. (Buna göre) bir edim ancak içinde yer aldığı geleneklerin ve yaşam kontekstinin bakış açısından anlaşılabilir ve değerlendirilebilirdi". Oysa bu durum, ancak geleneklerin sarsılmadığı ve sorunsuz bir biçimde nesilden nesile aktarıldığı "normal" durumlar için geçerliydi. "Genellikle, atalarımızla yüz yüze geldiğimiz takdirde", diyor düşünür, "onların bizi düş kırıklığına uğratmayacağını, bir *deus malignus* rolü oynamayacaklarını hayal ederiz: Gaz odalarıyla birlikte tam da bu temelin yok edildiğini düşünüyorum" (s. 238).

Habermas'a göre "dil, kültür ve tarih birliğinden oluşan Alman kimliği hiçbir zaman örgütlü bir devlet yapısıyla birlikte yaşanmamıştı". Avusturya (1938'e kadar) ve İsviçre Almanları ile başka devletlerde azınlık olarak yaşayan Almanlar da bu kimliği biçimlendiren unsurlardı. Bin yıllık Alman tarihi içinde "yetmiş yıllık Bismark Reich'ı" ancak küçük bir parça teşkil ediyordu. "Bu yüzden", diyor Habermas,

47 Habermas, Alman ve Amerikan yeni-muhafazakârlarını yorumladığı başka bir makalesinde bu akımın tarih-yazıcığı hakkındaki görüşünü şöyle betimlemişti: "Pratik davranışları yönlendirme yetkisini, sadece, anlatılarla gelenekleri güncelleştiren ve devamlılığı garantileyen tarih bilimlerine atfediyorlar. Bu da anlatısal (narratif) insan bilimlerinin değerini artırırken toplumsal bilim olarak tarih hakkındaki güvensizliği artırıyor; sosyolojinin ve genel olarak da çağı teşhis edebilecek toplum bilimlerinin değer kaybetmesine yol açıyor." *Néo-Conserateurs, Critiques de la Culture*, (*Ecrits Politiques*, 1990 içinde), s. 104.

"bizler için *anayasal yurtseverlik* (Verfassungspatriotismus) mümkün olan tek yurtseverlik şeklidir" (s. 239).

Habermas'ın savunduğu yeni Alman kimliği hangi öğeler üzerine inşa edilecekti?

Günümüzde çeşitli nedenlerle ulus-devlet biçiminin çağını tamamladığı kanısında olan düşünürümüz, bu konuda, yeni (üst)kimlik temeli olarak, evrensel değerlere dayalı bir Avrupa Birliği'ni işaret ediyor. Habermas'ın Avrupa ve dünya düzeniyle ilgili düşüncelerini biraz sonra ele alacağız. Fakat önce, Habermas'ın yeni muhafazakârlarla Alman tarihini ve hermenötik felsefeyi tartıştığı bağlamda, evrensellik sorununu nasıl formüle ettiğini özetlemeye çalışalım.

Habermas "evrensellik nedir?" diye sorduğu soruya yine kendisi yanıt veriyor ve "ahlaki evrensellik bütün bunların hepsidir" diyerek kavramın içeriğini oluşturan şu öğeleri sayıyor: a) yaşam tarzımızı başka yaşam tarzlarının meşru taleplerini dikkate alarak göreselleştirmek; b) başkalarına ve "öteki"lere, onların kendilerine özgü taraflarını ve anlaşılmazlıklarını yadsımadan, kendi haklarımızı aynen tanımak; c) kimsenin kendi kimliğini evrenselleştirme ve ondan sapanı dışlama gibi bir iddiada bulunmaması ve hoşgörü alanlarının bugünkünden sonsuz derecede daha geniş tutulması (s. 240). Görüldüğü gibi böyle geniş kapsamlı bir betimleme, düşünürün "radikal demokrasi" anlayışını ortaya koyuyor ve kültürel özgüllükleri (çok kültürlülüğü) içeriyor.

Habermas evrensel temelli bir kimlik anlayışına tutucu tarihçilerin geleneğe belirleyici bir işlev atfeden yaklaşımlarını yadsıyarak ulaşmıştır. Düşünürün bu konuda "çok muhafazakâr" olarak nitelediği Gadamer'in hermenötiğinden esinlenen tutucu ("yeni-Aristocu") tarih anlayışı her geleneksel konumu kendi bağlamında "normal" olarak gördüğü için Nazi felaketinin yarattığı "anormal" durumu

da kavrayamıyor ve sonuç olarak da göreselleştiriyordu. Oysa Habermas Nazi rejimiyle daha çocukluk yıllarında karşılaşmıştı. Çok sonraları o günleri andığı (daha önce de gönderme yaptığımız) bir söyleşisinde, "elbette ki bir çocuk ve genç insan için normal şeylerle, normal olmayan şeylerin ölçütlerini onun dar yaşantı dünyası -aile, komşuluk, okul- belirliyor" diyordu, "bu gibi ilk gerçeklere insan ancak delikanlılık çağına girdikten sonra belirli bir mesafe alıyor". Öyle görünüyor ki anormalliği veya en azından anormalliğin dehşet verici boyutlarını anlamak için sadece çocukluktan çıkmak değil, gelenekçi felsefeden de sıyrılmak gerekiyordu. "Eğer insan", diyor Habermas, "bir dönemde yapılan şeyleri ve bunları yapanları onların kendi çevrelerinin terimleriyle anlamak için kendisini bu edimlere katılanların yerine koyarsa, *bir dönemin bütün olarak* felaketli kontekstini gözden kaçırma riskiyle karşılaşır; *görünürdeki* normalliğin radikal belirsizliğini teşhis etmeyi sağlayabilecek tek perspektif önemsiz, renkli ya da gri normallikler kaleydoskopunda kaybolma eğilimi gösterir" (s. 237-238). Demek ki, kolektif kimlik, *yaşanan dönem ancak bütünüyle değerlendirilerek* evrensel bir boyut kazanabilecekti. Burada filozof-entelektüel Habermas'tan yaşadığımız dönemi değerlendiren sosyolog-entelektüel Habermas'a geçiyoruz. Bu son bölümde de Habermas'ın, çağdaş dünya düzenini nasıl değerlendirdiğini tartışalım.

J. Habermas: Sosyolog-entelektüel ve Dünya Düzeni

Habermas'ın fikrî gelişmesini anlatan C. Bouchindhomme, "Habermas'ın eseri önceden görülebilir bir formata uygun olarak ilerlemiyor", diyor, "onu problematik durumlar yön-

lendiriyor ve çoğu kez meşrulaştırma ve teorik üretim, tüm sorunun yeniden ele alınmasını gerektirecek şekilde, daha sonra geliyor."[48] Denilebilir ki, bu "problematik durumlar" da, başlangıçta, Habermas'ın savaş sonu Almanya'sında karşılaştığı somut durumlardan kaynaklanıyordu.

Habermas'ın da yer yer işaret ettiği gibi, savaştan sonra Nazizmin ağır mirası ile hesaplaşmak, bir bakıma bir nesil çatışması şekline dönüşmüştü. Bu nesil çatışması ise, doğal olarak, en şiddetli savaş alanı olarak üniversiteleri, en aktif savaşçılar olarak da öğrencileri seçmişti, İlginçtir ki, Habermas, Frankfurt'a gelip Adorno'nun asistanı olduktan sonraki çalışmalarına üniversite öğrencileri konusunda ortak yürütülen bir anketle başlamıştır. 1958'de tamamlanan bu çalışma, (Horkheimer'in yazara itirazları yüzünden) ancak 1961'de, Habermas'ın Adorno ile birlikte yazdıkları bir önsözle yayımlanabilmiştir. Düşünürün Marx'a da eleştirel bir not ayırdığı bu çalışma, Bouchindhomme'un ifadesiyle, siyasal bilinç ve demokrasi ilişkileri bağlamında, "Habermas'ın en son çalışmaları ile şaşırtıcı bir uyum içinde olan bir toplum kuramı"nın temellerini atıyordu.[49] Bu uyum, Habermas'ı şöhrete ulaştıran "Kamusal alanın yapısal dönüşümü" başlıklı eserde çok daha belirgin olarak ortaya çıkacaktır.

Habermas, 1968 gençlik hareketlerine devrimci olmayan bir kuramla yaklaşmış ve bu yüzden de devrimci öğrencilerle ilişkilerinde gerginlikler yaşamıştı. Gerçekten de düşünürümüz, "kendilerini Che Guevera'nın Batılı metropollerdeki kolları" olarak gören öğrenci liderlerine pek sı-

48 R. Rochlitz, *Habermas, L'Usage Public..*, s. 46.

49 Aynı eser, s. 49. (Adı geçen eser: *Student und Politik, Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter studenten*, kol. eser, Luchterhand, 1961).

cak bakmıyor, onlara hayli mesafeli davranıyordu. Bir ara sol radikalizmi totaliter rejimlere benzetmekten ve devrimci hareketler konusunda "sol faşizm"den söz etmekten dahi kendisini alamamıştı.[50] Ne var ki, daha sonra bu ağır eleştiriyi Habermas'ın kendisi de aşırı bulmuş, yeni açıklamalara ya da "düzeltmelere" gerek duymuştur. Yirmi yıl sonra, "hiç kimsenin önceden göremediği" dediği öğrenci hareketleriyle ilgili bir anısını anlatırken, Habermas, Inge Marcuse'ün 1969 yılında, kendisine bir vesileyle "öğrenci ayaklanmasının Nazizmle, ilk kez, ödünsüz bir hesaplaşma" olduğunu söylediği zaman "bunu bir hakaret olarak algıladığını ve kırıldığını" söyler.[51] Habermas bunu anlatırken, kendisinin de dâhil olduğu bir akımın bu hesaplaşmayı daha önce yaptığını ve o sırada Federal Almanya'nın Avrupa'daki en demokratik ülkelerden biri olduğunu düşünmektedir. Fakat 1988'den yirmi yıl geriye bakarken Inge Marcuse'ün kısmen haklı olduğunu da inkâr edemez. Düşünürümüze göre öğrenci hareketleri, fikir ve siyaset çatışmalarının dışında, babalarla oğulları da yüz yüze getiren bir boyut taşımaktaydı. Bu vesileyle Habermas, kendisinin de 1953 yılında Heidegger'i eleştirirken, Nazi rejiminin "sadece pasif bir sempatizanı" olduğunu söylediği babasıyla hiç çatışmadığını biraz da burukluk içinde anımsar.[52] Belki bu duyguyu daha önce de his-

50 R. Wiggershaus'un anlatısına göre, 1966'da Habermas, öğrenci hareketlerini şiddete başvurmamaları koşuluyla destekliyor ve onları itidale davet ediyordu. Düşünüre göre, bu hareketler demokratik kontrol mekanizmalarının yetersiz olduğu bir ortamda, bu eksiği doldurmaya yardımcı olacaktı. Öğrenci liderlerinden R. Dutschke'nin buna şiddetle karşı çıkması üzerine, Habermas, sağcı politikacıların terimi olan "sol faşizm" sözcüğünü kullandı ve öğrenciler arasında izole oldu. Age, s. 600-602.

51 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity (The Role of Student Movement in Germany)*, s. 231. (Inge Marcuse, ünlü filozof Herbert Marcuse'ün eşiydi).

52 Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 231.

settiği için 1977 yılında öğrenci olaylarını yeniden yorumlamış ve 1968'te "hipotetik" olarak ileri sürdüğü "sol faşizm" iddiasının aşırı bir beyan olduğunu kabul etmiştir.[53]

Habermas'ı öğrenci hareketlerine karşı mesafeli kılan bir husus da, aslında, 1950'lerin sonlarında "kamusal alan" konusunda geliştirdiği tezlerdi. Daha önce özetlediğimiz bu tezlere göre kapitalizm, XIX. yüzyılın sonlarından itibaren krizleri kontrol altına alacak (ve Axel Honneth'in ifadesiyle, sadece protesto hareketlerinde somutlaşan "sosyo-psikolojik krizlere" dönüştürecek)[54] mekanizmaları yaratmış ve böylece "sosyal devlet"in temellerini atmıştı. Zaten kendisi de yıllar sonra bu eserinden söz ederken, "*Kamusal alanın yapısal değişimi*"ndeki analizi, bir cümlede, "Anayasanın refah devleti yorumu" şeklinde özetlemişti.[55] Düşünürün Doğu Almanya'dan kaçarak sosyal demokrasiye sığınmış Marksist düşünür W. Abendroth'un nezaretinde hazırladığı bu teze göre artık devrimler çağı kapanmıştı.

Elbette ki kapitalizmin yarattığı sömürü ilişkileri, eşitsizlikler ve baskılar son bulmamıştı. Fakat sınıf kavgasının artık geride kaldığı bir dünyada, bu sorunları reformist programlar çerçevesinde çözmek mümkündü. Habermas, başlangıçta, özgürlüğün toplumsal temeli ve garantisi olarak düşündüğü "kamu alanı"nın, bir ideolojiye dönüşmüş olan bilim ve tekniğin baskısı altına gireceği (ya da Weber'in kötümser yorumuyla "kolonize olacağı") şeklinde bir tablo çizmişti. Fakat daha sonra toplumsal evrimin barındırdığı

53 Habermas, *Der Spiegel* dergisinde çıkan bu yorumdan sonra, karşılaştığı öğrenci liderlerinden "Rudi Dutschke'nin kendisine teşekkür ettiğini" de sözlerine eklemiştir. Aynı eser, s. 233.

54 Axel Honneth, *La Société du Mépris,* Paris, La Découverte, 2006, s. 205.

55 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity, (The role of Student Movement),* s. 232.

"yeni protesto güçleri"ni çözümleyerek ve hukuk kavgasını bir hak ve özgürlük kavgası şeklinde sunan bir hukuk kuramı geliştirerek özgün bir sosyal demokrasi kavgasına ışık tutmaya çalışmıştır. Fakat bütün bunlar, bizlere sunduğu ve gerçekleşmesi için kavga ettiği "dünya görüşü"nü inanılır kılmış mıdır? Diyebiliriz ki, Habermas'ın, (kendisi bu isimlendirmeyi reddetmiş olsa da) "genel teori"sinin en kırılgan, okları en çok üzerine çeken noktası burasıdır.

Habermas, felsefeyi ve bilimleri özerk düşünce alanları olarak görüyor ve bunların arasındaki ilişkileri "diyalog ilişkileri" olarak tasarlıyordu. Bu bağlamda, toplum bilimleri, felsefi "idealleştirme"lerin doğrulanma ya da yanlışlanmasında araç olma gibi bir işleve de sahiptiler. Bir "entelektüel" de, mutlak olmayan, sadece belli bir zaman ve zemin bağlamında ulaşılan, fakat evrensellik iddiası da taşıyan bir uzlaşmanın ürünü olan "doğru"ların kavgasını vermek misyonuyla yüklüydü. Bu bakımdan Habermas'ın kamusal alana müdahalelerini, yani entelektüel kavgasını eleştirel bir biçimde incelemek, bizlere düşünürün felsefi ve sosyal görüşlerini de toplu bir biçimde değerlendirmek olanağı verecektir.

Habermas, çağdaş düşüncede "modernleşme" olarak isimlendirilen süreci her yönüyle incelemiş olan özgün düşünürlerden biridir. Postmodern akımları eleştirici, aydınlanmacı tutumu ve son derece zengin referans çerçevesiyle çok geniş bir çevrede etkili olmuştur. Ne var ki, ilgi alanının çarpıcı genişliğine rağmen, Habermas'ta "kalkınmakta olan ülkeler" ya da "Üçüncü Dünya" denilen ülkelere ait hiçbir analizle karşılaşmıyoruz. Kendisine Perry Anderson tarafından yöneltilen "ileri kapitalizmle ilgili analizinden Üçüncü Dünya için çıkarılacak dersler var mıdır?" şeklin-

deki soruya, tek kelimeyle "hayır", diye yanıt vermiş ve biraz da rahatsız bir tonda, çözümlemelerinin "daha çok Avrupa merkezci" olduğunu söylemek ihtiyacını hissetmiştir.[56] Bu son derece önemli ve düşünürün tüm dünya çözümlemesini biçimlendiren eksiklik nasıl yorumlanabilir?

Kapitalizmin XIX. yüzyılın sonlarından itibaren kendi dışındaki dünya ile kurduğu ilişkiler ekonomi politikte "emperyalizm" kuramlarına yol açtı. Aynı ilişkileri kültür ve uygarlık terimleriyle ele alan yaklaşımlar ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu bağları "modernleşme" kavramı ile ifade ettiler. Emperyalizm kuramları, aralarındaki bazı farklılıklara rağmen, bu ilişkilerin iktisadi sömürüye dayandığı ve kapitalist kampta yarattığı rekabetçi gerginlikler dolayısıyla da militarist girişimlere yol açabileceği noktasında birleşiyordu. Buna karşılık, modernleşme kuramları, Weber'in hayli kötümser yorumuna rağmen, Batı uygarlığını model alıyor ve son tahlilde, "Batı'nın uygarlaştırıcı misyonu"nu tek çıkar yol olarak gösteriyordu. Bu yorum ağır eleştirilere uğramıştır. Örneğin P. Bourdieu'nün ifadesiyle, bu yorum, uzun süre, çeşitli gelişme aşamalarındaki toplumları iktisaden en ileri topluma, yani "insanlık tarihinin amacı ve son aşaması" statüsüne yüceltilmiş Amerikan toplumuna göre değerlendirme amacıyla kullanılmıştı. Oysa bu yaklaşım, aslında, naif bir etnosantrizmin sözde bilimsel adından başka bir şey değildi.[57] Günümüzde ise, postmodern düşüncenin de etkili olduğu bir ortamda, "modernleşme" kavramı sosyal sınıf gerçeğini ve çıkar çelişkilerini yadsır ya da giz-

56 Aynı eser, *(A Philosophico-political Profile)*, s. 183.

57 P. Bourdieu, *Propos sur le Champ Politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000, s. 97. Bourdieu'nün çağdaş dünya düzeni ve küreselleşme konusundaki analizini özetleyen incelememe için bkz. T. Timur, *Marksizm, İnsan ve Toplum;* İstanbul, Yordam Yayınları, 2007, s. 235-253.

ler biçimde, uluslar arasındaki ilişkileri bir "küresel köy"ün kader birliği yönünde değerlendirmeye başlamış ve yerini de daha çok "küreselleşme" kavramına bırakmıştır.[58]

Bu ikilem içerisinde Habermas'ın yeri nedir?

Bu olumluluk ve olumsuzluk ikilemi içerisinde Habermas paradoksal bir yer işgal ediyor. Çünkü "modernleşme" ya da "küreselleşme" denilen süreçleri her şeye rağmen olumlu bir yaklaşımla ele alan Habermas, her vesileyle, en çok etkilendiği düşünürlerden birinin Marx olduğunu söylemiş, hatta temel eserlerini yazdıktan sonra yaptığı bir söyleşide dahi "kendisini daha çok *son Marksist* (vurgu bizim, T. T.) olarak hissettiğini" ileri sürmüştür.[59] Habermas'ın Marx ve Marksizmle ilişkilerini daha önce, bazı eleştirel notlarla birlikte sunmaya çalışmıştım. Ancak, düşünürün çağdaş dünya ile ilgili yorumlarını ve bir entelektüel olarak kamusal alana müdahalelerini sorguladığım bu satırlarda, Marx'la ilişkilerini bu açısından yeniden ele almamız ve eleştirel bir biçimde değerlendirmemiz gerekiyor.

Habermas'ın tüm eseri bir bütünlük içinde incelenirse, bu eserde, başka düşünürlerde pek rastlanmayan bir özelliğin mevcut olduğu görülür. Habermas, (resmî) akademik hayatına Aydınlanmanın toplumsal tarihini irdeleyen bir araştırmayla başlamış, fakat daha sonra hiçbir tarih araştırması yapmamış ve ilk eserini izleyen tüm kuramsal çalışmalarını

58 James L. Marsh, Habermas'ın Üçüncü Dünya'yı analize katmayan yorumunun "Üçüncü Dünya'nın Batı ilkel sermaye birikimine katkısını görmezden gelerek fiilen Avrupa merkezci, muzaffer bir modernite mitine teslim olduğunu" ifade etmişti. Bkz. J.L. Marsh; *What is Critical about Critical Theory* (*Perspectives on Habermas*, içinde), s. 564. Marsh, sözünü ettiği katkı (ham maddeler, kıymetli madenler, esir ticareti vb) konusunda Enrique Dussel'in çalışmalarına gönderme yapıyor. Latin Amerikalı filozof E. Dussel için bkz. *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity;* New York, Continuum, 1995.

59 *Habermas and the Public Sphere* (der. Craig Calhoun), s. 469.

da, esas olarak, "*Kamusal alanın yapısal dönüşümü*"ndeki tezlere (ve de başka tarihçi, antropolog ve sosyologlardan aldığı bilgi ve yorumlara) dayandırmıştır. Frankfurt Okulu çevresinden aldığı "felsefe ile toplum bilimlerinin işbirliği" ilkesine dayanan (ve bu niteliğiyle de kimi tarihçileri kıskandıran) eseriyle Habermas bu işbirliğinin en iyi örneklerinden birini vermiştir. Ne var ki, düşünürümüz orada kalmış ve bu eksikliği zaman zaman esefle karşılamış olsa bile,[60] bir daha çok disiplinli, somut tarih araştırmalarına zaman ayırmamıştır. Habermas'ın daha sonraki kuramsal çalışmalarında bu eserin belirleyici yerini göz önünde bulundurursak bu eksikliği biz de esefle karşılayabiliriz. Fakat düşünürün kendisinin de altını çizdiği bu eksiklik, izleyen satırlarda göstermeye çalışacağım gibi, kuramlarının, özellikle de çağdaş dünya ile ilgili analizlerinin inandırıcılığına gölge düşürüyor.

Düşünürümüz kamusal alanla ilgili eserini, yaklaşık otuz yıl sonra yaptığı bir söyleşide şöyle değerlendiriyordu: "Kamusal alanın yapısal dönüşümü, en azından Frankfurt çevresinde anlaşıldığı şekilde, tamamen klasik Marksist ide-

60 J. Habermas, 1984'te yaptığı bir söyleşide şunları söylemişti: "Teorinin kılavuzluk ettiği tarihî araştırmaların zorunluluğuna hiçbir şekilde karşı değilim. Teoriler, özellikle de Marksizmden esinlenmiş teoriler değerlerini, nihayet, somut tarihî süreçlerin açıklanmasına katkı yaparak ortaya koyarlar. Bazı kısa siyasal yazılarım bir yana konulursa, son onlu yıllarda ne yazık ki ilgim tamamen genel anlamda teori inşası sorunları olarak adlandırılacak sorunlara yöneldi". *Autonomy and Solidarity (A Philosophico-political profile)*, s. 164. Habermas daha sonraki çalışmalarında da tarihî araştırmalara girişmemiştir. Düşünürün açıklamaları bazı Marksist (mekanist) analizler için geçerli olabilir; fakat Marx'ın, bir yandan İngiltere'de kapitalizmin tarihini somut bir şekilde ortaya koyarken, öte yandan da bugün de güncelliğini ve epistemolojik değerini kaybetmemiş olan kavramlar ürettiği *Kapital* başlıklı eserini açıklamıyor. Bize göre, Marx'ta kavram üretme etkinliği, somut tarihî sürecin açıklanmasından bağımsız olarak gerçekleştirilen bir entelektüel etkinlik değildir.

oloji eleştirisi alanında yer alıyordu".[61] Gerçekten de kendisini böyle anlayan (ve tarihî maddeciliği hiçbir zaman ciddi bir şekilde incelemedikleri hâlde, anti-Marksizmi bilimsel olmanın ilk şartı sayarak) eleştiren tarihçiler olmuştur. Fakat bu konu biraz daha nüanslı bir biçimde sunulma ihtiyacını duyuyor.

Marx, kapitalizmin rekabetçi dönemini burjuvazinin devrimci bir işleve sahip olduğu dönem olarak nitelemiş ve övmüştü.[62] Bu konuda, Habermas, Marx'ın ayrıntısına girmediği bir süreci ele almış ve "kamusal alan" adı altında burjuva sivil toplumunun oluşumunu incelemiştir. Ancak, XIX. yüzyıl sonlarında Marksist kuramcıların "emperyalizm" olarak çözümlediği dönemi, Habermas, bir yandan devlet müdahaleciliği ile ekonominin ve krizlerin kontrol altına alındığı, fakat öte yandan da bilim ve tekniğin "ideoloji" hâline gelerek bir özgür tartışma alanı (Öffentlichkeit) olan kamusal alanı daralttığı bir aşama olarak yorumlamıştır. Habermas bu evrimi betimlerken sadece emperyalizmi değil, sınıf kavgası, artı-değer, altyapıların belirleyici rolü gibi Marksizmin temel kavramlarını da yadsımıştır. Bütün bunlara –ve çoğu gözlemcinin bu evrimi "Marksizmden uzaklaşma" olarak nitelemesine– rağmen, Habermas'ın hala kendisini Marksist sayabilmesi ayrı bir konudur ve sorunun yanıtı, düşünürümüzün başlangıçtan itibaren Marx'ı nasıl okuduğu sorununda düğümlenmektedir.

61 *Habermas and the Public Sphere*, s. 463.

62 Marx ve Engels, Manifesto'da kapitalizmin rekabetçi dönemini şu satırlarla övmüşlerdi: "Ulusların ve bölgelerin birbirlerinden kopukları olgusu kalkıyor ve bunun yerine evrensel ilişkiler ve toplumların karşılıklı bağımlılıkları geliyor. Maddi üretimde olan şey aynen kültürel üretimde de gerçekleşiyor. Bir ulusun tüm entelektüel ürünü tüm ulusların ortak mülkiyeti oluyor. Ulusal dar görüşlülükler ve dışlamalar gitgide olanaksız hâle geliyor. Ulusal ve yerel edebiyatların çeşitliliğinden evrensel bir edebiyat doğuyor". Marx-Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Editions Sociales, 1954, s. 32.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, Habermas, Marx'ı bir iktisat kuramcısı olarak değil, bir filozof olarak okumuş ve *Kapital*'in yazarından çok *1844 El Yazmaları*'nın yazarına ilgi duymuştur. Habermas, Marksist iktisadı P. Sweezy'yi okuduktan sonra ciddiye almaya başladığını söylese de, çözümlemelerinde iktisat kuramlarına hemen hiç yer vermemiştir. Sosyal devlet anlayışı ve sosyal demokrasi reformizmi kuşkusuz Keynesçi kuramla temellenmektedir, fakat düşünür bu konuda ayrıntıya girmemiş, referansları konusunda pek de açık olmamıştır. Bu konuya küreselleşme konusundaki analizleri bağlamında birazdan işaret edeceğiz; fakat önce Habermas'ın temel tezlerini geliştirdiği 1960'larda Marksizmin nasıl okunduğuna dair bazı hususları anımsamamız gerekiyor.

Habermas, 1960'larda, genç Marx okumalarından hareketle Marksizmi "yeniden yapılandırmaya" çalışırken, Fransa'da da Althusser ve çevresi Marksizmin bilimsel ifadesini "*Kapital*"de buluyor ve genç Marx'la *Kapital* yazarı arasında *epistemolojik bir kesinti* olduğunu ileri sürüyordu. Habermas, araçsal akıl tekelciliği ve bilim dogmatizmi (scientism) ile suçladığı Althussercilerle tartışmaya girmemiş, onları yok saymıştır. Ne var ki bu durum, "üretim paradigmasından iletişim paradigmasına geçiş"[63] şeklinde özetlediği kendi yaklaşımının sınırlarını da ortaya koyuyor. Gerçekten de değer ve artı-değer kuramlarını yadsıyan Habermas'ın, kültüre, toplumsal ilişkilere ve iletişime öncelik veren bir kuram açısından okunan bir Marx'ın bir hayli kısıtlı bir Marx olacağı açık değil midir?

Agnes Heller, Habermas'ın Marksizmini sorguladığı makalesinde, "Habermas, Marx'a hâkîmane bir tavır-

63 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity, (A Philosophico-political prophile)* s. 173.

la yaklaşıyor", diyor, "ne Marx'ın eseri denilen dokunun kılcal damarlarını teşrih ediyor ve ne de Karl Marx adındaki 'cogito'yu anlamaya çalışıyor; Habermas'ın Marx'ı, Marksizm ya da tarihî maddecilik adı altında kurumsallaşmış bir Marksizmdir".[64] Düşünürümüzün optiğinde, böylece, sorunu komünist partilerinin resmî doktrinine, Marx'ı da "Marksizm-Leninizm"e indirgeyince bunları eleştirmek de kolaylaşıyor. Oysa Heller'in iddiasının da ötesinde, Habermas komünist partileri içinde dahi selektif davranmış ve Marksizm tartışmalarında A. Gramsci, L. Althusser, E. Balibar, L. Sève gibi düşünürleri görmezden gelmiştir.

Habermas, Marksist materyalizmi "üstyapının altyapıya, yaşam dünyasının birikim sürecinin gereklerine bağımlı olduğu bir ontolojik ilke kabul eden teorik bir yaklaşım" şeklinde anlamadığını, bu bağımlılığı "tarihî planda geçici, özel bir toplumsal formasyonun (yani kapitalizmin T. T.) gizli bir işlevi olarak anladığını ve bu işlevi de açıkça yerdiğini" söylemiştir.[65] Düşünürümüzün bu işlevi yermesi, araştırmalarında uzlaşmaya yönelik "iletişimsel edim"e verdiği öncelik şeklinde ortaya çıkıyor. Oysa bu yaklaşım, Marx'la Habermas arasında, en azından kapitalizm analizi bağlamında kesin (epistemolojik) bir ayrılığı ifade ediyor. Marx, *artı-ürün* ve *artı-değer* kavramlarıyla sınıflı toplumlarda üreticiyle üretimin "fazla"sına (ya da bunun pazarda gerçekleşen parasal değerine) el koyan sömürücüyü karşı karşıya getiren antagonist ilişkileri ortaya koymuştu. Bu "efendi-köle" ilişkileri şiddetle bastırılmış, ideolojik planda meşru kılınmış ve kölelerce de benimsenmiş olsalar bile Marx'ın "indirgene-

64 Agnes Heller, *Habermas and Marxism*, (*Habermas: Critical Debates* içinde, yayına hazırlayanlar J. B. Thompson, David Held, Massachusets, MIT Press, 1982, s.25).

65 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 173.

mez asgari" (minimum incompressible) dediği dayanılmaz bir noktadan sonra kavgaya dönüşme potansiyeli taşıyordu. Sınıf kavgası yerine sosyal devlet bağlamında sınıflar uzlaşmasını, toplumsal entegrasyon aracı olarak da görüşme ve tartışmaya dayanan hukuk sistemini koyan Habermas'ın Marx'la temel ayrılık noktası burada görünüyor.

Habermas, toplumsal tarih araştırmasında "kamusal alan" fikriyle zaten mevcut olan "iletişim ve uzlaşma" fikrini, felsefi planda da dil pragmatiği ile temellendirmiştir. Bu bakımdan, düşüncesini yakından *izlemiş* olan yazarların da işaret ettikleri gibi, "dil dönüşümü", aslında, Habermas'ın düşüncesinde radikal bir değişikliği temsil etmiyordu. Fakat burada da "iletişimsel edim" felsefesini Marx'ın kuramıyla kıyaslarsak ilginç bir durumla karşılaşıyoruz. Habermas, Marx'ın analizlerinde tamamen "araçsal akıl"a dayandığını,"iletişimsel akıl"ı göremediğini ileri sürmüştür. Böyle bir iddiayı tartışmak kuşkusuz Marx'ın felsefi yazılarını bu açıdan, yeniden okumayı gerektirir. Bu okumayı yapan bazı eleştirmenler, Habermas'ın bu konuda yanıldığını ve Marx'ın 1844 Elyazmalarında anladığı şekilde "çalışma"nın aynı zamanda "iletişimsel bir kısım" içerdiğini yazmışlardır.[66] J-M. Vincent'ın dediği gibi, "dil ilişkileri, ancak dünya ilişkileri aracılığı ile kurulabilir; yani somut dünyada bir edim gerçekleştirilmeksizin dille iletişim de olamaz ve insanlar ancak kendilerini kuşatan şeylerle ilişki kurarak birbirleri arasında da iletişim kurabilirler."[67] Oysa Habermas'ın optiğinde "üretim", kuşkusuz zorunlu, fakat

66 William L. McBride, *Habermas and Marxian Tradition* başlıklı makalesinde (*Perspectives on Habermas*, içinde) bu konuda John Patrick Murray ve A. Heller'e gönderme yapıyor. (J. P. Murray, *Enlightenment Roots of Hegel's Critique of Marx, Modern Schoolman 57*, Kasım, 1979, s. 7.)

67 Jean-Marie Vincent; *Poïesis, Praxis et Communication, sur la Théorie Sociale d'Habermas; Multitude Web*, Mart, 1992.

temel edim olan "iletişim"e tabi, ikincil bir edimdir. Somut dünyada sıkça karşılaşıldığı gibi, bu önceliğin bozulduğu hâllerde, ortaya, "derin bir patolojik durum" çıkar.[68] Buna karşılık, J-M. Vincent, tarihî maddeciliğin praxis anlayışına daha uygun bir biçimde, dil aracılığıyla iletişimi de bir yaratıcılık (poïesis) ve üreticilik şekli olarak görüyor.[69] Ne var ki Habermas, J-J. Lecercle'in deyimiyle, dil ilişkilerine az çok aşkınlık ("quasi tranzsendenz") tanıyarak ve "konuşmanın ideal durumu"nu tartışma etiğinin hedefi yaparak bir çeşit "dil komünizmi" yaratmak istemiştir.[70] Marx'ın komünizm tarifini taklit ederek, Lecercle, "dil komünizmi"ni, "herkesten, söylem planında geçerlilik iddiaları şeklinde ifade ettikleri nedenlerine göre; herkese, başkasını dinleme ve onunla anlaşma eğilimini temsil eden rasyonel söylem tepkilerine göre" diye tanımlıyor. Ve yine aynı filozofun ifadesiyle böyle bir "dil komünizmi" de, Habermas'ın iddiasının aksine, "Marksizmin yeniden-yapılanmış bir versiyonuna değil, liberalizmin bir versiyonuna" götürüyor.[71] Açıktır ki, herkesin eşit statüde katıldığı bir "dil komünizmi" Batılı sosyal devlet ortamında bile olanaklı görünmüyor. Evrensel plandaki iletişim ilişkilerinde ise kopukluğun ne kadar mutlak olabileceğini, dramatik bir olay karşısında bizzat Habermas'ın kendisi söylemek durumunda kaldı. Gerçekten de, New

68 Aynı kaynak, s. 3.

69 "Teorik planda" diyor J-M. Vincent, "iletişimi bir üretim, yaratıcı (poïetique) sembolik etkinliklerden anlam çeşitliliği üretimi, iletişim ilişkilerinde devamlı yenilenen yaratıcı öğelerden öznellik ve ara-öznellikler üretimi olarak kabul etmek zorunludur." Aynı kaynak, s. 3.

70 Jean-Jacques Lecercle; *Une Philosophie Marxiste du Langage,* Paris, Actuel Marx-PUF, 2004, s. 58. Nancy S. Love ise, Habermas'taki "ideal konuşma konumu" ile Marksist "proletarya diktatörlüğü" ve "dil" ile Marksist "emek" kavramları arasındaki paralelliklere dikkati çekiyor. Nancy S. Love; *What's Left of Marx?* (*The Cambridge Companion to Habermas* içinde), s. 60-61.

71 Aynı eser, s. 17.

York'ta ikiz kuleler El Kaide terörüyle yıkıldıktan sonra yaptığı bir söyleşide, "11 Eylül'den sonra, karşılaşılan olayların şiddeti karşısında" diyordu Habermas, "*İletişimsel Hareket Kuramı*'ndan itibaren geliştirdiğim uzlaşmaya yönelik etkinlik anlayışımın tümünün gülünç duruma düşüp düşmediğini durmadan kendi kendime soruyorum".[72] Düşünürün engin birikiminin ve "radikal demokrasi" tutkusunun ürünü olan bu anlayışı herhalde "gülünç" olmuyordu; fakat refah devletinin değil, finansal kapitalizmin egemen olduğu bir uluslararası ortamda, bu anlayışın sınırları da ortaya çıkıyordu.

İletişim Kuramı, Küreselleşme ve Ütopya

Habermas temel eserlerini Batı'da "refah devleti" politikalarının uygulanmakta olduğu yıllarda kaleme almıştı. "İletişimsel edim kuramı"nı tamamladığı sırada –daha belirgin şekilde de 1989'dan sonra sermaye akımlarının serbestleşmesiyle birlikte– yeni bir dönem başlamış, "küreselleşme" süreci Keynesçi iktisat siyasetlerini gündemden çıkarmıştı. Habermas'ın iletişim kuramı ve kavramsal çerçevesi bu yeni dönemi tutarlı bir biçimde çözümlemenin anahtarlarını içeriyor muydu? Düşünür bu soruyu Reagan ve Thatcher'li yıllarda kaleme aldığı makalede tartışmıştır.

Habermas'ın toplumsal kuramında eleştiriye açık ve çok da eleştirilen husus, düşünürün *sistem* (ekonomi + devlet) ile *yaşam dünyası* (ahlak + hukuk alanı) şeklinde iki kısım olarak tasavvur ettiği toplumsal formasyonda bu iki kısmın

72 J. Habermas, *Une Epoque de Transition, Ecrits Politiques, 1998-2003*, Paris, fayard, 2004, s. 374. (Habermas, bu sözleri Aralık 2001'de G. Borradori ile yaptığı söyleşide söylemişti. Daha sonra Derrida ile de görüşen Borradori, söyleşileri, birlikte, *Philosophy in a Time of Terror* (Chicago, University of Chicago Press, 2003) başlığı altında yayınladı.

birbirinden bağımsız olması ve değişim potansiyelinin de "yaşam dünyası"nda bulunmasıydı. Bir bakıma Marx'taki üretim güçleri-üretim ilişkileri ayrımına tekabül eden bu ayrımda, "yaşam dünyası" alt sistemleri oluşturan ekonomi (para) ve devletin (iktidar) baskısı ("kolonize etme" tehdidi) altında bulunuyor ve teorik açıklaması olmayan bu "kolonizasyon"un derecesi de ancak "ampirik araştırmalarla" ortaya konulabiliyordu.[73]

Böyle teorik bir çerçeveyle ulusal ve uluslararası kapitalist gelişmelerin somut bir analizi yapılabilir mi? 1984 yılında kaleme aldığı *Refah Devletinin Krizi* başlıklı makalede, Habermas, bu zor görevin üstesinden gelmeye çalışmıştır.[74] Bu yüzden düşünürün bu makalesindeki fikirleri özetlemek, onun "küreselleşme" analizini de ana hatlarıyla anlamamıza yardımcı olabilir. Habermas, sosyal devletin krizini, ya da "küreselleşme"ye yol açan gelişmeleri Aydınlanmanın köklerine giden geniş bir tarihî arka plan içinde tablolaştırıyor.

Habermas'a göre XVIII. yüzyıl sonlarında, Fransız Devrimi'yle beraber Batı'da zaman bilinci değişmiş ve Hıristiyan dünyada ancak kıyamet ve ilahi yargıyla başlayacak "yeni zamanlar" anlayışının yerini akıp giden, devamlı yenilikler, yeni sorunlar yaratan bir zaman bilinci almıştı.[75] Moderniteyi temsil eden bu yeni zaman bilinci, insanların bir yandan ileriye bakarken öte yandan da geçmişten gelen sorunları çözmeleri için bir kaynak oluşturuyordu. Yine bu

73 W. L. McBride da, Habermas'ın Marx'a yaklaşımını eleştiren makalesinde, birbirinden "radikal bir biçimde farklı" olan iki varlığın nasıl birbirini etkileyebileceğini sorguluyor. Bkz. William McBride, *Habermas and the Marxian Tradition* (*Perspectives on Habermas* içinde), s. 435.

74 J. Habermas, *Ecrits Politiques, Crise de L'Etat Providence,* s. 139-167. Bu makaleye yapılan göndermeler izleyen satırlarda sayfa içinde verilecektir.

75 J. Habermas, burada R. Koselleck'in "mükemmel" olarak nitelediği *Vergangene Zukunft* (Geçmişteki gelecek) (Frankfurt, Suhrkamp, 1979) başlıklı eserini izlediğini söylüyor.

modern anlayış "tarihî düşünceyle ütopyacı düşüncenin birleştiği", dahası "ütopyacı enerjinin tarihî düşünceyi beslediği" bir ufuk açmıştı. (s. 140).

Ütopya kavramı XIX. yüzyıl başlarında herkes tarafından benimsenmiş ve tüm siyasal kavgaların parçası hâline gelmiş bir kavramdı. Ne var ki herkes ütopyacı olunca, ütopyacılık da olumlu bir değer olmaktan çıktı; artık kimse bu sıfatı benimsemiyor, bir etiket olarak taşımak istemiyordu. Marx ve Engels'in "ütopyacı" saydığı sosyalistler kendilerini hiç de ütopyacı olarak görmüyorlar, bu sıfatı şiddetle yadsıyorlardı. Ne var ki, XX. yüzyıl başlarında Ernst Bloch ve Karl Mannheim gibi düşünürler sayesinde "ütopya" kavramı tekrar anlam değiştirdi; "boş hayalcilik" çağrışımlarından sıyrıldı ve yeniden olumlu bir anlama büründü. Artık kavram, küçültücü bir ton içermeden, "alternatif yaşam olanakları tasarlamanın aracı" olarak düşünülmeye başlamıştı. Habermas, bu dönemi de kendi zamanına kadar getiriyor ve "refah devletinin krizi"ni, zamanın esprisiyle (Zeitgeist) ilgili bir "ütopya krizi" olarak görüyor.

Habermas'ta Hegel'i çağrıştıran bir "zamanın esprisi" kavramının diyalektik dönüşümler içinde sergilediği soyut yaklaşım "refah devletinin krizi"ni anlamamıza ne ölçüde ışık tutabilir? Düşünürümüz, daha somut bir yaklaşımla, girilen dönemdeki paradigma değişikliğini çözümlüyor ve Batı dünyasında, 1970'lerin ortalarından itibaren üretim paradigmasının artık geçersiz olduğuna işaret ediyor. "Tezime göre", diyor Habermas, "gerçekleri yakalamak hususundaki yeteneksizliğimiz, sosyal devlet projelerinin bugün hala emeğe dayanan toplumlara özgü ütopyayla beslenmeye devam etmesi ve daha iyi, daha az tehdit altında bir kolektif hayata dönük bir geleceğin olanaklarını sağlama yeteneğini kaybetmesidir." (s. 147). Daha açık bir ifadeyle, yaşanan kriz,

üretim ve emeğe dayanan bir toplum ütopyasından iletişim ütopyasına geçiş krizidir.

Habermas'a göre, "Marx'tan Weber'e toplum kuramının tüm klasikleri, burjuva sivil toplumunun, piyasa tarafından düzenlenen, kapitalizm tarafından kâra dönüştürülen, şirket hâlinde örgütlenen ve realitede ücretli emek olarak karşımıza çıkan soyut emeğin damgasını taşıdığı konusunda anlaşma hâlinde idiler" (s. 145). İşte günümüzde, enerjisi tükenen, inandırıcı olmaktan çıkan ütopya, emek toplumuna bağlı ütopya idi. Bunun nedeni, sadece, Sovyet tecrübesinin gösterdiği gibi, özel mülkiyetin kaldırılmasının otomatik olarak emekçi yönetimine götürmediğinin anlaşılmış olması değildi. Emek ütopyası, gerçekte, toplumsal yapıları oluşturma kapasitesini, ya da Claus Offe'nin dediği gibi, "toplumun gelişmesini ve bütünleşmesini belirleme yeteneğini" kaybetmişti.[76] Bu ütopyanın kaybolmasına, sadece entelektüelleri ilgilendiren ikincil bir olgu gözüyle bakılamazdı. Emek ütopyası çağımızda tüm emekçi hareketlerini ilgilendirmiş ve emeğe dayalı çeşitli toplumsal örgütlenme programlarına yol açmıştı. Habermas, bu konuda uygulanmış olan politikalardan örnekler de veriyor; fakat emek organizasyonuna dayalı bir toplumun neden artık olanaksız hâle geldiğini bir "iktisat kuramı" çerçevesinde tartışmıyor. Düşünürümüz,

76 Habermas'ın öğrencisi ve fikir arkadaşı Claus Offe, daha 1982'de yaptığı bir söyleşi "Refah devletinin krizi" başlığı altında yayınlanmıştı. Offe de, Habermas gibi, emek organizasyonu ve "emek ütopyası"na temel olarak, emek-değer ve artı-değer kuramları, azalan verin kanunu vb gibi Marksizme temel teşkil eden kavramları yadsıyordu. Ona göre, "Habermas'ın eseri toplumsal dinamiğin belirleyici düzeyi olarak 'üstyapı' öğelerini vurgulamakta klasik geleneğin temel yazarları ile uyum hâlindeydi" ve büyük katkısı da "bizleri yüksek öğretim sisteminin ve bu sistemin moral-pratik bilgiyi ve anlayışı artırarak meşrulaştırma ve motive etme sorunlarını derinleştirme gücüyle ilk kez tanısa sokması idi". Bkz. *Contradictions of the Welfare State*, yayına hazırlayan John Keane, The MIT Press, 1984. (John Keane ile 192 Aralık ayında yapılan söyleşiden).

bu duruma yol açan, "şirketlerin verimliliğinin bozulması, yatırım eğilimlerinin azalması, büyüme oranlarının düşmesi gibi olguların, doğal olarak, çeşitli nedenleri vardır" diyor. Fakat bu nedenlerin tartışmasına ve açıklamasına girmeden, varılan noktada sosyal demokrasinin temel çelişkisine dikkatimizi çekiyor ve "bir hamlede söylemek gerekirse", diyor, "mevcut hâliyle sosyal demokrasinin temel çelişkisi amaçla metot arasındadır" (s. 153). Günümüz koşullarında, eşitlik içinde yapılanmış yaşam tarzları kurmaya yönelik bireysel ve kendiliğinden gelişme mekânlarını hazırlamak amacı, sosyal devletin idari-hukuki program ve metotlarıyla gerçekleşemiyor. Fakat Habermas, yaşam dünyasının özerkliği için savaşmaktan başka yol da görmüyor. Toplum kuramında, *para* ve *iktidar* aracılığıyla sistem entegrasyonu, *dayanışma* aracılığıyla da toplumsal entegrasyon tasarlamış olan düşünürümüz, sosyal devletin krizine de bir ütopyanın yerine başka bir ütopyanın yerleştirilmesi yönünde çare arıyor. Başka bir deyişle, tezine sadık kalarak ve "zamanın esprisi"ne uygun biçimde, tarihî düşünceyi yeni bir ütopya enerjisi ile donatmak istiyor. "Ne olursa olsun", diyor Habermas, "çok gelişmiş ve *mümkün olabilecek* yaşam tarzlarını niteleyen bir iletişimsel altyapıyı, hayatı, başarının yetkinliği içinde, belirli ve tekil bir biçimde cisimleştiren bir bütünlük olarak görmek, bir ütopya yaratmaktır." (italik J. H. s. 167).

Üçüncü Dünya'yı tamamen dışlayan, Avrupa-merkezci bu soyut çerçevenin çağdaş dünyayı ve "küreselleşme" sorunlarını anlamamıza yardımcı olacağını söylemek herhalde güçtür. İlginçtir ki, Habermas'ın kendisi de, "çağın teşhisi" anlamına gelecek bu analizini "bir normatif *no man's land*'de gerçekleştirilmiş, geçici ve el yordamıyla yapıldığı ölçüde de netlikten uzak gözlemler" olarak sunuyor (s. 164). Bir çeşit "özeleştiri" de sayılabilecek bu gözlem bize "ileti-

şimsel hareket kuramı"nın sınırlarını ve bu kuramın "radikal demokrasi"ye açabileceği kanalların hayli kısıtlı olduğunu ortaya koyuyor. Çağdaş dünyayı anlamada bize çok daha geçerli ipuçları veren Marx'a (tabii ki Habermas tarafından "yeniden yapılandırılmış" Marx'a değil) dönerek, sanıyorum söylemek istediğimi daha iyi anlatabilirim. Habermas'ın küreselleşme analizinden tam 134 yıl önce, *Kapital*'e yönelik çalışmalarını *British Library*'de yürüten Karl Marx, "Gelecekte", diyordu, "Pasifik Okyanusu, Antikite'de Akdeniz'in, günümüzde de Atlantik Okyanusu'nun oynadığı rolü oynayacak; dünya ticaretinin büyük su yolu ve Atlantik Okyanusu bugünkü Akdeniz gibi bir iç deniz durumuna düşecek".[77] Bugün gerçekleşmekte olan "küreselleşme" sürecine ışık tutan bu perspektifin, kuramsal ve kavramsal dayanaklarıyla birlikte, günümüzde "iletişimsel hareket kuramı"ndan daha fazla "operasyonel" olduğu açık değil midir?

Habermas ve Çağdaş Dünya[78]

Habermas'ın, "entelektüel" sıfatıyla teorik çalışmalarından az çok bağımsız olarak yürüttüğü "kamusal alan"a müdahaleler, sanıyorum ki şematik olarak şöyle sunulabilir: Düşünürümüz, ABD'nin dünya jandarması rolü oynayan, müdahaleci (Habermas "emperyalizm" sözcüğünden pek hoşlanmıyor) ve anti-demokratik politikalarını devamlı eleştirmiştir. Bu süper gücün karşısında ise, ulusal kimlik-

77 K. Marx, *La Nouvelle Gazette Rhénane*, Şubat, 1850, no:2.

78 J. Habermas'ın küreselleşme ve çağdaş dünya konusundaki analizleri için bkz. *Après L'Etat-Nation*, Paris, Fayard, 2000. Eser Habermas'ın 1998 ve 1999 yıllarında yazdığı üç makalesini bir araya getiriyor. Ayrıca, John Sitton'un *Habermas and the Contemporary Society* (Palgrave, McMillan, 2003) başlıklı eseri düşünürün çağdaş dünyayla ilgili analizlerinin toplu ve eleştirel bir tablosunu sunuyor.

leri yok etmeyen, kurucu üyelerden oluşan bir "çekirdeğin"[79] motor rolü oynadığı, Türkiye'yi de kapsayan[80] geniş bir Avrupa Birliği'nin dengeleyici ve demokratikleştirici rol oynayacağını düşünmektedir. Düşünürümüzün yeni Alman kimliği uğruna verdiği kavgadan daha önce söz etmiştim; çağdaş dünya konusundaki analizlerinin temelinde ise daha çok ABD ve AB konusundaki değerlendirmeleri bulunuyor.

Diyebiliriz ki Habermas'ın ABD ile ilişkilerine zıt değerli (ambivalent) duygular egemen olmuştur. Gerçekten de düşünürün ABD'ye gönderme yaptığı tüm söyleşilerde, bir "aşk" (daha çok) ve "nefret" (daha az) sembiyozunun izlerini görmek mümkündür. ABD onun için, bir yandan, Almanya'yı Nazizm felaketinden (ve kendisini de çocukluk travmasından) kurtaran, ülkesini özgür devletler arasına yerleştiren demokratik bir kutup, fakat öte yandan da dünyaya hükmeden ve demokratik idealleri sık sık egoist ulusal çıkarları için maske olarak kullanan bir 'süper-güç'tür.

Aslında Almanya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kaybederek "özgür dünya"ya katılmanın bedelini ödemişti. Düşünür, bu sürece değinen bir konuşmasın-

79 Habermas, Avrupa Birliği'nin motor gücü olarak, 1990'da Alman CDU kurmayı tarafından ortaya atılan, Nice zirvesinde "güçlendirilmiş işbirliği" olarak kabul edilen, daha sonra (Fransızların referandumda reddettikleri) Anayasa'da da "yapılandırılmış işbirliği" olarak yer alan "çekirdek"ten (*Kerneuropa*) söz etmektedir. 1990'da bu konuda adı geçen ülkeler Almanya, Fransa, İtalya ve Benelüks ülkeleri idi. Düşünürün bu konudaki analizi için bkz. Eduardo Mendieta ile 2004 yılında gerçekleştirilen söyleşi (www.logos-journal.com).

80 J. Habermas, bir yazısında (*Die Weltwoche*, 19 Mayıs 2004) "Atatürk'ten itibaren fiilen modern Avrupa'ya ait olan" Türkiye'nin AB üyeliği lehinde tavır almış, bu üyeliğe karşı çıkan Başbakan A. Merkel'i de bu tavrından ötürü "kendisinin tutkulu bir Avrupalı sayılmasına olanak vermeyen bir popülizm sergilemekle" eleştirmiştir. *Suddeutche Zeitung*, 7 Haziran, 2005. (Habermas'ın 2004-2005 yıllarında AB konusundaki yazıları için bkz. *Sur L'Europe*, Paris, Bayard, 2006).

da, durumu "Federal Almanya ABD'ye 51. Eyalet gibi bağlandı; sadece oy verme hakkı yoktu" diyerek açıklamıştı.[81] Habermas, bu bağımlılık ilişkisinin en açık (ve kendisinin de katıldığı büyük tartışmalara yol açacak) biçimde 1983 sonbaharında Almanya'ya nükleer başlıklı füzelerin yerleştirilmesi sırasında ortaya çıktığını söylüyor. Son yıllarda ise, 11 Eylül teröründen sonra Amerika'da kendisinin de tanık olduğu histerik milliyetçi gelişmeler[82] ve aslında bir petrol savaşı olarak gördüğü Irak'ın işgali, Habermas'ı ABD'ye daha da mesafeli kılmış görünüyor. Örneğin "uygarlıklar çatışması" temasının arkasında Batı'nın maddi çıkarlarının, özellikle de petrol çıkarlarının yattığını söylerken düşünürümüz gayet olumsuz duygular içindedir.[83]

Bu saptamalar Habermas'ın Birleşik Amerika'ya bakışının sadece bir yüzüdür ve düşünür hiçbir zaman ilkel anti-amerikanizme düşmemiş; aksine, yeri geldikçe Amerikan kültürüne, özellikle de Amerikan üniversitelerinde (Avrupa'da pek göremediği) "açıklık ve tarafsız biçimde tartışmaya hazırlık" geleneğine hayranlığını ifade etmiştir.[84] Bu hayranlığın kökenleri Habermas'ın gençlik yıllarına uzanıyordu. ABD'ye ağır eleştiriler de yönelttiği bir konuşmasında, Habermas, "16 yaşımdan itibaren, işgal dönemindeki akıllı yeniden eğitim sayesinde, siyasal düşüncem XVIII. yüzyıl sonları Amerikan idealleriyle beslendi" diyordu.[85] Olgunluk çağında da, Habermas, Amerikan felsefesiyle bu felsefenin iyi

81 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 151.

82 11 Eylül terörünü izleyen Ekim ve Kasım aylarında Chicago'da bulunan Habermas, "halk üzerindeki sistematik korkutma, andoktrine etme ve fikir özgürlüğünü kısma" operasyonuna bizzat tanık olduğunu söylemiştir. Eduardo Mendieta ile 2004 yılında yapılan söyleşiden.

83 J. Habermas, *Une Epoque deTransition*, s. 376-377.

84 J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, s. 151.

85 Eduardo Mendietta ile söyleşiden.

tanınmadığı ve yer yer de küçümsendiği kıta Avrupa'sı geleneği arasında köprü kuran ender düşünürlerden biri olmuştur. Felsefi sistemini Anglosakson dil pragmatiği, toplumsal edim kuramını da T. Parsons'un sistemik tezlerinden esinlenerek geliştiren Habermas'ın genel kuramı evrensel planda da (yer yer eklektizmle suçlanmış olsa da) bir sentez iddiası taşımaktadır. Bu sentezin, aynı zamanda bir edim kuramı olarak, günümüz dünyasını anlamaktaki sınırlarına daha önce değinmiştim. Gerçekten de Habermas'ın savunduğu çağdaş toplum, ABD ile iyi ilişkiler içinde, refah devleti idealini olabildiğince uygulamaya çalışan, her şeyin tartışma ve uzlaşma ile çözülmesine öncelik veren ve Almanya'nın da ayrıcalıklı bir yer işgal ettiği demokrat bir Avrupa Birliği'dir. Elbette ki bu birlik, "Avrupa adı altında bir ulus ne mümkün ve ne de arzu edilir bir şeydir" diyen düşünürün gönlünde *federal bir Avrupa* olacaktır.[86]

Habermas bir AB militanı olarak başka ülkelerdeki AB'yi ilgilendiren seçim ve referandumlara da kayıtsız kalmamış, bildiri ve makalelerle müdahalelerde bulunmuştur.[87] Bununla beraber Habermas'ın düzeni NATO'yu, hatta NATO'nun gerekli hâllerdeki askeri müdahalelerini de meşru görebilen bir

86 J. Habermas; *Après L'Etat-nation*, Paris, Fayard, 2000, s. 105,

87 Örneğin Habermas Fransız basınında başka Alman entelektüelleriyle birlikte imzaladığı AB referandumunda "evet" oyunu savunan bildiriler yayınlamış (*Le Monde*, 3 Mayıs 2005; *Le Nouvel Observateur*, 5 Mayıs 2005) ve AB Anayasa tasarısının eleştirilecek çok yönü olmakla beraber, sağcıların yanında yer alarak "hayır" denmesine karşı çıkmıştı. Fransa'da "hayır" oyunu savunanlardan L. Sève *L'Humanité*'de (26 Mayıs 2005) verdiği "Hayır, Habermas!" başlıklı sert yanıtta düşünürü, 'hayır' oyu veren solcuların gerçek nedenlerini anlamamakla eleştiriyor, onun "sağlıklı bir tartışma etiğine uymasını" beklediğini söylüyor ve şunu ekliyordu: "Bu anayasanın sosyal ve ekonomik yaşamımızı düzenleyen metinlerin 'çok daha ileri bir harmonisi' şansını bizlere sağlayacağını temin etme cesaretini gösteriyorsunuz; oysa Anayasa'nın III-210. maddesi açık olarak *'üye devletlerin tüm yasal ve tüzüksel hükümlerinin harmonisinin dışlanacağım'* söylüyor".

düzendir.[88] Ve bu düzende Üçüncü Dünya ülkeleri de "özne" olarak yer almazlar. Fakat kapitalizmin ıslahı ve insancıllaştırılması, düşünüre göre, dolaylı olarak Üçüncü Dünya'yı da etkileyecek ve bu ülkeler de demokrasi kervanına katılarak adil bir düzenin kurulmasına katkıda bulunacaklardır. Çin ve Hindistan gibi ülkelerin (Hegelci bir kavramla) "tarihî uluslar" hâline geldiği ve uluslararası ilişkilere "aktör" olarak katıldığı bir dönemde bu görüşün sınırları da herhalde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Fransız Marksist düşünürü Lucien Sève, Habermas'ın iletişim kuramını eleştirerek, "XX. yüzyılın felaketleri üzerine odaklanmış olan bu görüş", diyordu, "XXI. yüzyılda doğmakta olan ve küreselleşmiş finans totalitarizmin kundaklamakta olduğu yeni felaketleri göremedi; bu durumda iletişim alanı Habermas'ın hedeflediği 'sözün ideal durumu'na doğru yönelmediği gibi, her türlü demokratik erdemi kaybedecek ölçüde büyük özel çıkarların aracı oluyor".[89]

---

88 Habermas, NATO'nun Yugoslavya'ya müdahalesini savunmuş, hatta bu konuda *Die Zeit* gazetesine (başlığını bir zamanlar Nazizmi desteklemiş olan hukukçu Carl Schmitt'e borçlu olduğu) "*Hayvanlık ve İnsanlık*" (*Bestialität und Humanität*) başlıklı bir de yazı yazmıştı. William L. McBride, bu NATO yanlısı tutumun "çağdaş kapitalizmin kurumlarıyla ılımlı bir suç ortaklığı" teşkil ettiğini ve "Marksizmin kapitalizmin radikal bir eleştirisine dayanan esprisiyle bağdaşmadığını" ifade ediyor. Marksist düşünür, bu tutumun aynı zamanda Habermas'a büyük değer veren, onun için bir sempozyum düzenleyen Sırp Marksistleri (Yugoslav Praxis Grubu) arasında yarattığı düş kırıklığını anlatıyor. Bkz. *Habermas and the Marxian Tradition*, s. 427. Tabii soruna bir de soykırıma uğrayan Müslümanlar açısından bakmak gerekir. Ne var ki, bu olay Habermas'ın "ideal-tipik" uzlaşma ve demokrasi anlayışını yeri gelince kendisinin de bir tarafa bıraktığını göstermesi açısından ilginçtir. Praxis Grubu'nun Habermas sempozyumuna sunulan tebliğler, R. Bernstein'ın (bir giriş yazısıyla birlikte) yayına hazırladığı *Habermas and Modernity* (The MIT Press, 1985) başlıklı eserde yer almıştır.

89 Lucien Sève, *Le Monde de L'Education* (Web sayfası) Temmuz-Ağustos, 2001.

Aslında Habermas, refah devletinin krizini ve finans egemenliğinin yarattığı yeni sömürü ve eşitsizlik mekanizmalarını kıyasıya eleştirmiştir. "Bugünkü dünyada", diyor düşünürümüz, "iktisat alanında ulusal politikaları değerlendirmekle yükümlü olan şey uluslararası borsalardır".[90] Fakat örneğin P. Bourdieu gibi anti-kapitalist bir almaşık hiçbir zaman düşünmediği için,[91] düşünürümüz, sosyal reformist önlemlerin birer birer rafa kaldırıldığı bir döneme sesi giderek daha az yankı uyandıran bir entelektüel olarak tanıklık ediyor. Göründüğü kadarıyla, küreselleşme koşullarında, geleneksel sosyal demokrasinin solunda, Marksist solun da sağında yer alan politik vizyonuyla, Habermas, kitlelere hitap eden bir kutup teşkil etmiyor.

İletişim Kuramı ya da Habermas'ı Türkiye'de Okumak...

P. Bourdieu, bir vesileyle, "tekstler (ülkeler arasında) kontekstleri dışında dolaşıyorlar", yani "ürünü oldukları üretim alanını beraberlerinde taşımıyorlar", diyordu, "(ve

90 J. Habermas, *Après L'Etat-Nation*, s. 134.

91 P. Bourdieu, Habermas'a temel itirazını *Méditations Pascaliennes* (Seuil, 1997) başlıklı eserinde geliştirmiştir. Burada, P. Bourdieu, "toplumsal ilişkileri iki şekilde iletişimsel ilişkilere indirgediğini", bunun da "siyaseti etikleştirmek" suretiyle "kuvvet ilişkileri"ni "iletişim ilişkileri" statüsüne indirdiğini; ayrıca Habermas'ın kamusal alana katılımdaki "cinsiyet, gelir, öğrenim düzeyi gibi farklılaştırıcı öğeleri" hesaba katmadığını söylemektedir. (s. 81-82). Habermas ise, buna yanıtında, "Bourdieu'nün nüanslı ve verimli kuramlarını takdir ettiğini"; fakat "bütününde bir rasyonel seçim kuramı şeklinde ortaya çıkan bu kuramın, demokrasiye, hukuk devletine ve evrensel ahlaka içkin normatif öze belki de hak ettiği yeri vermediğini" söylemiştir. Bkz. *Le Monde de L'Education*, Habermas'la söyleşi, Mart, 2001.

bu da) çok büyük yanlış anlamalara yol açıyor".[92] Batılı düşünürleri Türkiye'de okurken, köklü bir felsefe geleneği olmayan ülkemizde, tekst ve kontekst sorunlarının daha da büyük sorunlar yarattığını yadsıyabilir miyiz? Bu noktayı da göz önünde bulundurarak, bu çalışmamı genel bir "sonuç" yerine, *Habermas'ı Türkiye'de hangi nedenlerle ve nasıl okuyabiliriz* konusunda bazı gözlemlerle bitirmek istiyorum.

Bana öyle geliyor ki, Habermas okumaları Türkiye'de üç açıdan ilginç ve zenginleştirici olabilirler. Bunlardan birincisi, Habermas'ın sosyal tarihçi olarak geliştirdiği "modernleşme" analizidir.

Çeşitli sıfatları arasında, Habermas, bir de "modernleşme" kuramcısı olarak bilinir. Gerçekten de kamusal alanla ilgili eseri, belki de düşünürün en geniş alanda en çok etkiyi yapmış eseri olarak, tarihle toplumsal teoriyi birleştiren ve kapitalizmin gelişmesinin çok önemli, fakat pek de incelenmemiş taraflarına ışık tutan bir çalışmadır. Burjuva kamusal alanı (Öffentlichkeit) ve onu besleyen "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramları ile Aydınlanmanın toplumsal dayanaklarını irdeleyen bu eser, bizde çoktandır gündemde olan "sivil toplum" tartışmalarını zenginleştirecek bir çerçeve çiziyor. Ne var ki, Habermas'ın aslında kapitalistleşme süreci olan "modernleşme"nin üstyapı kurumlarıyla ilgili bu analizi, bizdeki Osmanlı çalışmalarında şimdiye kadar pek de ilham verici olmuşa benzemiyor. Oysa bu eser Batılı "modernleşme"den Çin "modernleşme"sine kadar birçok

92 P. Bourdieu; *Cahiers d'Histoires des Littératures Romanes*, 1990, no: 1-2, Fribourg.

analizde tahrik edici olmuş, bu konuda somut çalışmalar yapılmıştır.[93]

İlgili bölümde de işaret ettiğim gibi, Habermas'ın eseri Batı kapitalizminin gelişmesine sadece üstyapı kurumları açısından bakıyor ve sömürge/yarı sömürge statüsüne soktuğu ülkelerle kurulan bağların gerçek niteliğini ortaya koymuyor. Yine de bir "ulusal burjuvazi" yaratamayan Osmanlı Devleti'nin, aynı nedenle "kamusal alan" inşasında da ne kadar yetersiz kaldığı düşünülürse, Habermas'tan bu alanda öğrenilecek çok şeyler bulunduğu teslim edilir. Çalışmamda ayrı bir incelemeyi gerektiren bu konuda ipucu teşkil edebilecek bazı önemli noktalara dipnotlarıyla işaret etmekle yetindim.

Habermas'ı Türkiye'de okurken kültürel açıdan zenginleştirici olabilecek ikinci bir alan da felsefi alan ve düşünürün filozof kimliğidir. Öyle sanıyorum ki, Habermas, hem felsefeyi üstün ve gözetici statüsünden arınmış ve diğer disiplinlerle diyalog şeklinde düşünen yaklaşımı, hem de Anglosakson pragmatizmi ve ampirizmi ile kıta Avrupa'sı kuramcılığı arasında köprü kuran duruşuyla çağımızın ufku en geniş filozofları arasında yer almaktadır.

93 Örneğin Gianfranco Poggi, Batı modernleşmesini incelediği ve "Habermas'tan çok alıntı yaptığını" söylediği eserinde, analizini Habermas'ın yorumlarına dayandırıyor. Bkz. *The Development of Modern State,* Stanford, 1978, s. 162. Çinli toplum bilimci Tong Shijun ise, "Habermas ve Çin Modernleşme Söylemi" başlıklı eserinde, kökenini 1840'lara kadar götürdüğü Çin modernleşme sürecini "Çinli töz" (Ti) ve "Batılı araç" (Song) diyalektiği içinde irdeliyor ve geleneksel Çinli kavramların bu bağlamda modernleştirildiklerini ileri sürüyor. Yazara göre, 1921'de Çin Komünist Partisi'ni kuranlardan biri olan Li Dazhoo'nun "Çinli töz"ü, "eşit, karşılıklı aktif, baskısız" bir iletişim içinde bir halk olarak kavramlaştırmış ve Habermas'ın kuramıyla paralellik içine sokmuştu. Bizdeki Doğu-Batı sentezi arayışlarını çağrıştıran bu yaklaşımın "töz"cü içeriğiyle Habermas'ın aşkınlığı dışlayan felsefesine ne kadar uygun olduğu tartışmalı görünüyor. Tong Shijun, *Dialectics of Modernization: Habermas and the Chinese Discourse of Modernization;* Sydney, The University of Sydney East Asian Series, 2000.

Habermas felsefeye Kant'ın aşkın özne kavramını genç Hegel ve genç Marx optiğinde eleştirerek başlamış, oradan dil pragmatiğine atlayarak "özneler arası bilinç" kavramını dil ve "dil edimleri" ile temellendirmiş, sonra tekrar Kant'a dönerek ahlak ve hukuk kuramlarına dönük (Bernstein'ın ifadesiyle) bir "iletişimsel Kant" anlayışına ulaşmıştır. Öyle görünüyor ki, bütün bu fikir yolculuğunda, düşünürün temel kaygısı, Kosmos'u ve yaşamımızı düzene sokan "aşkın akıl" yerine, "doğru, iyi ve güzel"i ortak bir zeminde aramamızı ve kurmamızı mümkün kılacak bir "özneler arası akıl" kavramı geliştirmekti.[94] Bu uzun yolculuğunda, her biri küçük bir felsefe adacığında, uzmanlar arasında ezoterik tartışmalara yol açan sorunların, Habermas'ta toplu ve tutarlı bir bütünlük içinde işlenmiş olduğunu görüyoruz. Ve bu niteliğiyle Habermas'ı okumak, kişisel yaklaşımımız ve değerlerimiz ne olursa olsun, bizlere başka filozoflarda kolay kolay göremediğimiz bir ufuk genişliği sunmaktadır.

Elbette ki en kültürlü, ufku en geniş düşünürler mutlaka her zaman en doğru düşünenler değildir. Bu nedenle, tüm çalışmam boyunca, Habermas'a yöneltilen itirazları, özellikle de kişisel olarak paylaştığım eleştirileri sergilemeye çalıştım. Örneğin, Marx'ı çok daha mütevazı bir bilgi dağarcığıyla okuyan (ve Habermas tarafından yok sayılan) L. Althusser'in *Kapital'i Okumak*'a öncelik veren yaklaşımının, Habermas'ın "araçsal akıl" eleştirisine yönelik genç Marx okumalarından daha öğretici olduğu kanısındayım. Bunu söylerken tabii ki Althusser'in soyut ve felsefi *Kapital* okumasının yarattığı özgül sorunları bir tarafa bırakıyorum.

94 Martin Jay, Frankfurt Okulu'yla ilgili klasik eserinde "Adorno ve Horkheimer gerçek bir alternatif oluşturmadan geleneksel ego kavramını yıkmakla yetiniyorlardı"; diyordu; "bu boşluk, J. Habermas gibi Frankfurt Okulu'nun gelecek üyelerini rahatsız etmekten geri kalmadı" Bkz. *L'İmagination Dialectique, L'Ecole de Francfort 1923-1950*, s. 306.

Sanıyorum ki, Habermas'ın Üçüncü Dünya'yı dışlayan "küreselleşme analizi"nin eksiklikleri, Marx'ın temel kavramlarını yadsıyan, fakat bunların yerine de yeni ve daha operasyonel kavramlar koyamayan yaklaşımından kaynaklanıyor. Yine de, Sezar'ın hakkını Sezar'a verelim, Habermas, "küreselleşme" adı altında sunulan finans egemenliğine (çoğu Marksist iktisatçılarla paralellik içinde) ağır eleştiriler yöneltmiştir. Burada da Habermas'm Türkiye'deki okumalarımızda dikkate alınması gereken üçüncü niteliği, yani entelektüel kimliği ile karşılaşıyoruz ve ondan örnek alınabilecek tarafları yadsıyamayız.

Habermas, herkes gibi belli bir tarihin ve belli bir toplumun ürünüdür. Fakat tarihî randevu, kendisini, yaşamına katıldığı toplumun trajik bir dönemecinde yakalamıştı. Elbette ki tüm fikrî gelişmesini ve kuramsal arayışlarını bu travma yaratıcı dönemin özellikleriyle açıklayamayız. Fakat sayısız söyleşide kendisinin de anlattığı gibi, Nazi cürümleriyle kirlenmiş bir Alman kimliğiyle savaşmak, yaralı vicdanların aynasında yeni ve vakur bir kimlik kurmak düşünürümüzün başlıca kaygıları arasında yer almıştır. Radikal bir despotizmden kurtarılmış bir toprakta, bu toprakları aşan bir coğrafyada, Aydınlanmacı ve evrensel boyutlarda bir "radikal demokrasi" arayışı, herhalde, bu kaygılarla sıkı bir ilişki içindedir. Bu "iletişimci" arayış, ütopik boyutlarıyla zaman zaman Habermas'ı da düş kırıklığına uğratmış olsa bile, günümüzün yükselen ırkçı, dinci ve milliyetçi akımlarına karşı, asla küçümsenmeyecek bir ışık teşkil ediyor.

Uzmanlık tutkusunun "entelektüel" sıfatını küçümsediği ve kamusal alana "entelektüel" müdahaleleri engellediği bir ülkede, 1840'ların devrimci ortamında sansürle boğuşan şair H. Heine'nin şahsında modern entelektüellerin prototipini bulan ve bu sıfatın itibara kavuşmasında önemli katkısı

olan Habermas bu yönüyle de incelenmesi ve örnek alınması gereken bir düşünür profili çiziyor.

Sonuç?..

Sonuç yerine kısaca diyebiliriz ki, Habermas, günümüzde filozof, sosyolog ve entelektüel sıfatlarıyla çağını *daha çok özgürlük, daha çok eşitlik ve daha çok refah* arayışları içinde sorgulayan bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor. Ona bu yolculuğunda, kendisinin de başka düşünürlere uyguladığı eleştirel ve yapı-kurumcu espriyle refakat etmek, kuşkusuz ufuk açıcı ve zenginleştirici bir tecrübe olmalıdır.

İsim Dizini

A

Abendroth, Wolfgang 24, 77, 78, 253

Adorno, Theodor W. 12, 20, 23, 24, 26, 28-32, 79, 81, 167-169, 206, 209, 216,-218, 237, 251, 276

Aglietta, Michel 202

Aguirre, Oraa 218

Althusser, Louis 54, 142, 259, 260, 276, 277

Anderson, Perry 21, 254

Apel, Karl Otto 206, 220, 231

Aristoteles 163, 199

Aron, Raymond 125

Assoun, Paul-Laurent 25, 26, 27

Austin, J. 16, 17, 144, 149, 159, 160, 162, 184

B

Baker, Keith Michael 79, 89

Bakhtine, Mikhail 80

Balibar, Etienne 203, 260

Bellah, Robert N. 190

Benda, Julien 99, 236

Benjamin, Walter 26, 168

Berelson, Bernard 75

Bernstein, Richard J. 79, 218, 219, 221, 222, 226, 272, 276

Bloch, Ernst 265

Blum, Leon 236

Bolingbroke, John 55, 56

Bouchindhomme, Christian 149, 222, 231, 244, 250, 251

Bourdieu, Pierre 14,-16, 35, 49, 87, 121, 142, 183-186, 255, 273, 274

Bouvier, Alban 14

Brandom, Robert B. 235

Bringuier, Jean-Claude 134

Burnham, James 66

Bücher, K. 71

C

Cassirer, Ernst 217

Castel, R. 119

Coliot-Thelen, Catherine 151

Cometti, Jean-Pierre 235

Count, E.W. 131

Cusset, Yves 88, 195

D

Davidson, D. 158, 235

Dazhoo, Li 275

Derrida, Jacques 128, 263

Descartes, René 107

Dewey, John 221
Diderot, Denis 50, 84
Dilthey, Wilhelm 95, 156
Dobb, Maurice 41, 202
Dreyfus, Alfred 235, 236, 238, 242
Drucker, P. F. 66
Dummet, Michael 158, 235
Durkheim, Emile 16, 17, 137, 149, 169-175, 178, 180, 188
Dussel, Enrique 256

E

Eder, Klaus 140
Elias, Norbert 38
Engels, Friedrich 62, 85, 86, 89, 131, 135, 136, 140, 181, 182, 237, 258, 265

F

Ferry, J.M. 247
Fichte, Johann G. 107, 239
Finlayson, James Gordon 20
Flash, Kurt 246
Fleischman, E. 156
Foucault, Michael 80, 87, 88
Fox, Charles 56
Freud, Sigmund 108, 109, 111, 188, 209
Friedeburg, L.von 35

G

Gadamer, H-G. 10, 25, 39, 95, 96, 105, 216, 218-20, 229, 233, 249
Garet, David 79
Gaulet, Gerard 122
Gehlen, Arnold 241, 242
Giddens, Anthony 11, 14, 79, 192
Godelier, M. 133, 134, 136, 142, 179
Goethe, Johann Wolfgang von 40, 50, 51
Goldhagen, D.J 19, 20
Gonthier, , Denoél 97
Goodman, N. 158
Gouguenheim, Sylvain 246
Gramsci, Antonio 180, 260

H

Haber, S. 88, 89
Hallgarten, W. 64
Hearst, W.R. 71
Hegel, Georg Wilhelm F. 14, 15, 17, 26, 29, 30, 78, 94, 104, 150, 165, 199, 218, 220, 239, 261, 265, 276
Heidegger, Martin 15, 16, 19-22, 29, 105, 111, 122, 168, 216, 252
Heine, Heinrich 237-243, 278
Heisenberg, Werner 122
Heller, Agnes 259, 260, 261
Heuss, Thedor 237
Hilferding, Rudolf 63
Hobbes, Thomas 62
Hobsbawn, Eric 87
Honneth, Axel 253
Horkheimer, Max 23-27, 29-32, 97, 98, 167, 169, 206, 209, 212, 213, 251, 276
Husserl, Edmund 94, 97-103, 108, 109, 111, 149, 177, 178

Hyman 75

I

Ipperciel, Donald 20

J

Jay, Martin 25, 26, 168, 276

K

Kant, Immanuel15, 17, 26, 29-32, 94, 102, 104, 135, 149, 150, 158, 161, 166, 169, 172, 174, 187, 220, 222-228, 230, 232, 233, 239, 243, 244, 276

Kautsky, Karl 63, 136, 180

Keane, John 81, 266

Keynes, John Maynard 126, 202, 203

Kierkegaard, Soren 245

Knopf, A.A 20

Korsh, Karl 25

Koselleck, Reinhart 264

Kramer, Lloyd 89

L

Ladmiral, Jean-René 95

Lafont, Cristina 157, 235

Leclerc, J-J. 162, 163

Lenin, Vladimir İlyiç 31, 63, 124, 184

Lessing, Gotthold Ephraim 48, 239

Lévi-Strauss, C. 142

Lipset, S.M. 120

Locke, John 53

Love, Nancy S. 262

Löwenthal, R. 208

Löwith, Karl 29

Luckmann, Thomas 178

Luhmann, Niklas 14

Lukacs, George 24-26, 28, 29, 30, 151, 164-167, 169, 174, 187, 192, 199, 205

Luxembourg, Rosa 63

Lyotard, J-F. 146

M

Machiavel 53

Mann, Thomas 242

Mannheim, Karl 265

Marcuse, Herbert 22, 109-113, 118, 120, 121, 168, 252

Marquardt, Odo 135

Marsh, J.L. 256

Marx, Karl 9, 11, 14, 16, 17, 26, 28, 30, 41, 43, 44, 62, 68, 69, 78, 86, 87, 89, 104, 113, 115, 116, 118, 119, 121-125, 128-130, 132, 133, 135, 136, 140, 143, 144, 149,-152, 165, 166, 174, 179, 180, 182, 183, 188, 190-193, 197-205, 212-214, 220, 237, 244, 245, 251, 256-262, 264-266, 268, 276, 277

McBride, William L. 261, 264, 272

Mead, H. 16, 17, 149, 169, 170, 172-175, 178, 188, 209, 221

Mendieta, Eduardo 269, 270

Meyrowitz, J. 90

Mill, John Stuart 62, 96

Mills, Wright 75

Mitscherlich, Alexandre 23, 24

Mitscherlich, Margarete 23, 24
Montesquieu Baron de 53
Morris, Charles W. 170
Mosse, R. 71
Münster, Arno 145, 163, 204, 243
Murray, J.P. 261

N

Nietzsche, F. 30, 32, 156, 169, 245

O

Oehler, Christoph 35
Offe, Claus 266
Oraa, José Maria Aguirre 218, 219
Owen, J. 84

P

Parsons, Talcott 16, 17, 149, 188, 189, 190, 191, 192, 198, 201, 271
Peirce, Charles S. 220, 221, 229, 230
Petrucciani, Stefano 204
Piaget, Jean 129, 132, 134, 149, 233
Planck, Max 122
Platon 97, 98, 100, 108, 172
Plotin 221
Poggi, Gianfranco 275
Pollock, Friedrich 25
Popper, Karl 105, 217, 218, 230
Putnam, Hilary 231, 235

Q

Quéré, Louis 149

R

Ricardo, David 60, 61
Richardson, S. 51
Rickert, Heinrich 217
Riesman, David 72
Rivelaygue, J. 15
Rochlitz, Rainer 149, 206, 251
Rollin, Charles 84
Rorty, Richard 158, 216, 217
Ross, Dorothy 83
Rousseau, Jean Jacques 51
Russel, Bertrand 82, 83

S

Sartre, Jean Paul 21, 240
Scheler, Max 27
Schelling, Friedrich W. 21, 30, 239
Schelsky, Helmut 242
Schmitt, Carl 77, 272
Schumpeter, Joseph 42, 116
Schütz, Alfred 178
Searle, R 162
Sève, Lucien 260, 271-273
Shijun, Tong 275
Simmel, Georg 27
Sitton, John 268
Smith, Adam 213
Snell, Bruno 97
Sokrates 32
Sombart, Werner 27
Sontheimer, Kurt 242
Stalin, Jozef 31, 124, 130
Strachey, J. 64, 65, 126

Sweezy, Paul 28, 201, 259
Swift, Jonathan 55, 56

T

Thompson, E.P. 80, 260
Thompson, J. B. 185, 186, 260
Thompson, N.W. 85
Tocqueville, A. de 62
Tönnies, F. 196
Topitsch, E. 106
Toulmin, Stephen E. 162
Touraine, Alain 14
Truong, Nicolas 16

U

Ullstein, L. 71

V

Vincent, J-M. 261, 262

W

Weber, Max 9, 11, 16, 17, 27, 67, 73, 81, 87, 89, 104, 110-113, 117, 118, 146, 149-157, 164-166, 168, 172-176, 178, 187, 188, 190-200, 226, 228, 237, 245, 253, 255, 266
Weil, Felix J. 25
Weisäcker 122
Wellmer, A. 16
Weltz, F. 35
Whyte, W.H 67
Wiese, M. 27
Williams, Raymond 49
Windelband, W. 95
Wittfogel, Karl 25
Wittgenstein, Ludwig 16, 25, 116, 122, 158, 162

Y

Yeo, E.J. 84

Z

Zola, Emil 235, 236

Jürgen Habermas, filozof, sosyolog ve toplumsal tarihçi kimlikleri ile çağımız düşünürleri arasında özel bir yer işgal ediyor. Kamusal alanın doğuşu, modernizm ve postmodernizm tartışmaları, aşkın benlik ve ara öznellik sorunsalları, dil felsefesi, Marksizm ve üstyapı kurumları ile ilgili tüm konularda mutlaka karşımıza çıkıyor ve bizi düşündürüyor. "Yapı-kurumcu" tezleriyle, yıllardır Weber'le Marx'ı bağdaştırma çabalarına kendine özgü katkılarda bulunuyor. Toplum bilimlerinin epistemolojik statüsü ve felsefeyle ilişkisi konularında dikkatimize zenginleştirici çözümlemeler sunuyor. "Radikal demokrasi" tutkusuyla da bir entelektüel olarak kamusal alana sık sık müdahalelerde bulunuyor ve başta Alman geçmişi ve revizyonist tarihçiler olmak üzere tüm antidemokratik akımlarla savaşıyor. Tezlerini paylaşalım ya da paylaşmayalım, "radikal demokrasi" anlayışını gerçekçi bulalım ya da ütopyacı olarak yadsıyalım, Habermas'ı görmezden gelemeyiz. Temel tezleri konusunda en önemli eserlerinden yapılan alıntılar ışığında *Habermas'ı Okumak* Alman düşünürünü anlamak için iyi bir başlangıç olabilir.



16 TL. KDV DAHİL

ISBN 978-9944-122-55-9

9 789944 122559

Yordam Kitap