



İLETİŞİM EDİMİNDE “DİYALOG ETİĞİ” VE TELEVİZYON TARTIŞMA PROGRAMLARINA ELEŞTİREL BİR BAKIŐ*

Öğr. Gör. Dr. Gökçe YOĐURTĐU

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü
gokceyogurtcu@yahoo.com

Öz

Demokratik siyasal katılım her Őeyden önce bilgilenmiŐ yurttaŐlığı gerektirmektedir. Bu nedenle her yurttaŐ medyanın enformasyon, fikir, yorum ve tartiŐma iŐlevine bağımlıdır. GeniŐ kitleler göz önüne alındığında, gündelik hayatımızın ayrılmaz bir parçası olan televizyon, enformasyon iletme sorumluluğu bağlamında en fazla sorumlu tutulan kitle iletişim aracıdır. Ancak televizyonun sunduğu yoğun enformasyon akıŐı içinde biçim çoėu zaman içeriğin önüne geçmiŐ ve kamusal meselelere iliŐkin duyarlılık tartiŐma programlarına taŐınmıŐtır. Bu programlar, toplumsal sorunlara ayrılmıŐ özerk bir alan izlenimi yaratmakta ve eleŐtirel bilinci besleyecek tartiŐmalara ačılım sunmaktadır. Bu yazıda, televizyon tartiŐma programlarının, farklı görüşlerin buluşabileceği bir diyalog mekânı olabilirliliği irdelenmekte; buradan hareketle, etiko-politik bir sorumluluğu iletişim/diyaloğun özgürleŐimi dolayımında yapan yaklaŐımlar üzerinde durulmakta ve çoğulcu bir medya ortamına zemin oluŐturan ‘*diyalog etiği*’ tartiŐılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Medya, televizyon, televizyon tartiŐma programları, diyalog etiği, Habermas, Foucault.

‘DIALOGUE ETHICS’ IN COMMUNICATION ACT AND CRITICAL VIEW ON TV DISCUSSION PROGRAMS

Abstract

First of all democratic political involvement requires informed citizenship. Therefore, every citizen depends on functions of media like information, ideas, comments and discussions. Taking into consideration the wide audience or mass, television as an integral part of our daily lives is the most responsible mass media in the context of transmitting information. However, generally in the intensive information flow offered by television the format forestalled the content and moved to sensitivity discussions on public issues. These programs create the impression of an autonomous platform dedicated to social problems and initiates discussions to foster a critical senses. In this paper, the TV discussion programs is considered to be dialogue platform where different opinions and views can be met; in this context is focused on approaches on ethical and political responsibility of the communication/dialogue and is related with discussion on ‘dialogue ethics’ on the bases of a pluralistic media environment.

Keywords: Media, television, TV discussion programs, ethics of dialogue, Habermas, Foucault.

GiriŐ

Günümüzde televizyonun gösteri seli Şeklinde enformasyonlarda biçimin çoğu zaman içeriğin önüne geçtiği ve çarpıcı görüntü sağlayan olaylara – Őiddet, savaŐ, cinnet, doğal felaketler vb. – ayrıcalık tanındığı görülmektedir. Ramonet’in (2000) ironik bir biçimde

* Bu makale, “Tahakküm ve Direniş Stratejilerinin KuruluŐ Alanı Olarak Medya: TV Tartışma Programlarında ‘Diyalog Etiği’ Açısından Bir İnceleme” adlı doktora tezinden üretilmiŐtir.

‘televizyonun ceset-severliği’ olarak betimlediği bu tercih, gösterisel olanın, haberin ve öğrenmenin önüne geçtiği bir tarz olarak 1980’lerden sonra daha da belirginleşmiş (Barbier ve Lavenir, 2001), gerçek ile kurmaca adeta yer değiştirmiştir. 1950’lilerden 1980’li yıllara kadar egemen olan klasik televizyon tarzı – programların belirli zaman dilimlerine göre organize edildiği ve gösterinin, haberin, öğrenmenin açık bir biçimde belirlendiği bir model – 1980’lerden sonra çok daha akışkan ve kimi zaman kaotik olabilen bir modele doğru dönüşüm göstermiştir. İletişimsel bir akış şeklinde düzenlenmiş olan yeni tarzda, aynı anda hem eğlenceye hem de toplumsal ve kültürel bilgilere yer ayrılmıştır. Beraberinde program sunanlar ile izleyiciler arasındaki mesafeli ilişki daha az hiyerarşik, daha interaktif ve dostane bir tarza dönüşmüştür. Üstelik bu doğallığa ilişkin bir retorik de gelişmiş ve televizyonun tüketilmesi gündelik pratiğe eklenmiştir (Barbier ve Lavenir, 2001:269-287).

Gündelik pratiğin en önemli parçası olan televizyon dünyasında, görülebilir olmayanın medyatik varlığı hızlı bir biçimde zayıflamıştır (Bourdieu, 2000:24). Sözcüklerin ağırlığı, görüntülerin şokuna denk gelememiş, yazının gücü de görüntüyle birleşmeden etkisiz hale gelmiştir (Ramonet, 2000:31). Böylelikle bir üst-metin olarak görüntü yoluyla uyandırılan duygu akışı içinde, gerçek olan ile gösterisel olan birbirine karışmış ve kamusal meselelerin ciddiyeti güçsüzleşmiştir.

Bu bağlamda kamunun ‘imgelem gücü’ olarak toplumsal ve siyasal gündemi etkili bir biçimde belirlemekle işlevsel kılınan haber programları, sansasyonel, trajik, magazinellerin hakimiyeti altında kalmış ve demokratik edimleri gerçekleştirilmesi beklenen ‘sorun gündemleri’ zayıflamıştır. Haber artık sahnelenen iletişim oyunu içinde erimiş, radikal bir anlam yokluğu ile karşı karşıya kalınmıştır (Baudrillard, 1998:103-104). Haberlere kendini dayatan kurallar, rasyonel dayanak noktalarını tersine çevirerek onların gerçek ile doğru bağlantısını altüst etmiştir (Ramonet, 2000:101). Bilişsel çerçevelerin ve sağduyunun biçimlendiği bu gösterisellik ve anlam yitimi içinde, kamusal meselelere ilişkin çözümsel sorumluluk ise tartışma programlarına taşınmıştır.

Bu yazıda, televizyon tartışma programlarının kamusal meselelere ilişkin farklı görüşleri buluşturan bir diyalog mekanı olabilirliği irdelenmektedir. Buradan hareketle, etik açıdan ‘iyi’ bir toplumu iletişimin özgürleşimi dolayımında kuran Habermas ve Foucault’nun argümanları üzerinden diyalojik ilişkilerin özgül doğası değerlendirilmektedir.

Televizyon Tartışma Programları ve ‘Ekran Aydınları’

Televizyon tartışma programlarında, uzman gazeteciler tarafından yönetilen ayrıntılı tartışmalar, sosyo-politik duyarlılıklara ayrılmış özerk bir alan izlenimi yaratmaktadır.

Kamusal ile özel alan arasındaki karmaşıklığın giderildiği, enformasyon ile eğlencenin birbirinden soyutlandığı bu alan, farklı görüşlerin, çatışmaların ve alışmaların olduğu eşitlerarası diyalog mekânı görünümündedir. Bu alanda kamusal sorunlar/sorun gündemleri tanımlanmaktadır. Ancak haberlerin sunulduğu görsel gösteride durup düşünmek için yer olmadığı gibi; temanın/sorunun dayatıldığı, kutuplaşmaların standartlaştırıldığı, fikirlerin yönlendirildiği ve söz hakkı sürelerinin çok kısa olduğu tartışma programları için de benzer bir görünüm söz konusudur (Barbier ve Lavenir, 2001:301). Öznel analizlerin ve duyguların da ön plana çıkabildiği bu programlar, en az haberler kadar gündem belirleyici ve yönlendirici kodlara sahip görünmektedir.

Bu programlarda kamusal aklın sözcüsü konumundaki uzmanlar/'entelektüeller' taraflı bir görünüm sergilememek konusunda öylesine bilinçlidirler ki, karşıt konumda yer alan rakiplerine stratejik ödünler vermeye hazırdırlar (Barbier ve Lavenir, 2001:300). Bir ikna retoriği olarak işlev gören bu ödünlerin yarattığı etki, polemiği aşip diyalojik bir görünüm sunabilmektedir.

Bu görünüme karşın, televizyon tartışma programlarının doğurduğu yeni 'kamusal entelektüel dil', ne tartışılırsa tartışılın tartışmanın sonucunda yeni bir görüşün/fikrin oluşmasına olanak tanımamaktadır. Bu sorunu 'uzlaşım sal spektaküler demokrasi' eleştirisi ekseninde ele alan Mutman (2006), söz konusu yeni kamusal dilin oluşumunu, entelektüel faaliyetin bazı stratejik ilkelere tabi hale gelmesinin sonucu olarak görür. O'nun vurguladığı ilkeler, gösteri toplumuyla birlikte 'kamusal aydın' işlevinin dönüştüğünü ve entelektüelin her zaman kamusal sorumluluk bilinciyle konuşmadığını göstermek açısından ayırt edicidir (Mutman, 2006):

➤ Bu ilkelere ilki '**zaman ilkesi**'dir. Bu ilke, konuşmayı ekonomize etme ve disipline sokma işlevine işaret etmektedir. Burada sunucunun ve kanalın zamanı kısıtlama ve belirli dilimlere bölme görevi devrededir. Bu noktada amaç, iletişimsel etkinliği ortadan kaldırmak değil; onu sınırlamak, daha *rafine ve etkili* kılmaya çalışmaktır.

➤ **Günlük İletişim İlkesi**, her türlü tartışma ve çözümlemenin, soru ve yanıtın gündelik dile hâkim olan kavram öbeklerine indirgenmesidir.

➤ **Uyum ve Uzlaşma İlkesi**, tartışmanın anlamını ve değerini belirleyen ilke olarak devreye girmektedir. Bunun anlamı, 'optimal bir paylaşımın' zorunlu olmasıdır. Bu nedenle uyuşmazlıkların, karşıtlıkların altı çizilir. Temel demokrasi algısı, birlik, beraberlik ve uzlaşma (*consensus*) gibi kavramlar dolayımında tanımlandığı için, ayrımlar (*dissensus*) sorun alanı olarak dışlanır.

➤ **Fikir Yerine Otoriteye Saygı İlkesi** ise, uzmanlık adı altında otoriteyi dikkate alma durumudur. "Uzmanlık söylemi 'spektaküler' bir dil kurduğu" için, herkesin zaten

bildiği fikirlerin dolaşıma girmesinden ve meşru kılınmasından öteye gidilemez (Mutman, 2006:23-28).

Bu ilkelerin hâkim olduğu tartışma programları, Bourdieu'ye (2000:22-24) göre kamusal sorunların konformist bir şekilde ele alındığı yerlerdir. Bu alanı kurma ve denetleme görevini üstlenen 'ekran aydınları' (uzmanlar, bilim adamları, araştırmacılar, yazarlar, gazeteciler), mevcut kutuplaşmalar dışında başka bir söylem kipinin olmadığını dayatarak; hazır bir 'algı düzlemi'/'bilişsel çerçeve' yaratmaktadırlar (Bourdieu, 2000:55). Kamusal aklın sözcüsü konumundaki 'ekran aydınları', bu şekilde tanım çerçevelerini oluştururken tartışma sınırlarını da çizmektedirler. Böylece sınırların dışında kalan tanımlamalar ve görüşler ilgisizleştirme, çarpıtma ya da en iyi ihtimalle fikir bulanıklığı kategorisine yerleştirilebilmektedir (Hall, 1988). Üstelik bu düşünürler, Flaubert'in sözünü ettiği '*buyur edilmiş fikirler*'le düşündüğü" için, gördüğümüzden çok daha az özgün söylemle karşı karşıyayızdır (Bourdieu, 2000:33).

Bu yüzdendir ki, artık medya alanı içinde eleştirel bilinci besleyecek tartışmalara yer kalmamıştır. Setin düzenlenişinden (yüz yüze iletişim, söz sırasının düzenlenmesi, söz hakkı eşitliğine saygı gösteren bir moderatör vb.) '*dil oyunu mantığı*'na (tartışmayı çatışmaların; iyilerin ve kötülerin olduğu bir mücadele sahnesi gibi tasarlama) kadar incelikle hazırlanan bir akış içinde yanılısamalı bir demokratik denge sahnelenmektedir (Bourdieu, 2000:40). Üstelik farklı fikirler arasında oluşması beklenen diyalog, sunucunun örtük müdahalelerinin – sabırsız dinleyiş hali, ses tonu, onaylama imleri, sözü kesme, bölünmeleri vurgulama – de katkısıyla polemiğe dönüşmektedir.

Tüm bu tasarım içinde entelektüelin doğru olduğunu bildiği şeyi özgürce söyleyebilmesi ve gerçekten neye inandığını herhangi bir retorik stratejiye başvurmaksızın gösterebilmesi önemlidir. Nitekim entelektüel, yüklendiği toplumsal sorumluluk gereği, düşünsel özgürlük alanında varlık göstermek durumundadır. Bu bağlamda entelektüelin, bilgisini ve donanımını ne yönde kullanacağı aslında etik bir tercihtir. Dolayısıyla özgürlük idealinin temelinde; farklı hayat görüşlerinin ve bunları dışa vuran söylemlerin birlikte var olabilmeleri ilkesine dayalı bir diyalog istemi vardır. Bu tür bir diyalog tavrını, özellikle Habermas'ın '*söylem etiği*' ve Foucault'nun '*kendilik kaygısı etiği*' kavramlaştırmalarında görmek mümkündür.

Diyalog Zemininde Bir Etik Konum

Habermas'ta 'Söylem Etiği'

Habermas, 'öteki'ne yönelik kaygısını, farklılıklara karşı daha duyarlı bir evrenselcilik idealine yerleştirerek, herkese gösterilmesi gereken eş-saygının ve sorumluluk ahlakının akılcı

içeriğini tartışmaya açar. Rasyonel olarak organize olmuş bir ideal topluma inanan Habermas, *toplumsal*'ın kendi kolektif yazgısını belirleme idealinin *a priori* var olduğunu öne sürer ve görüşlerini iletişimin/diyaloğun özgürleşimi dolayımında açıklar. Bu bağlamda katılımcıların çoğulluğuyla onaylanan evrenselleştirme ilkesi, 'söylem etiğini' olanaklı kılan bir ahlaki yasa olarak karşımıza çıkar. Bu ahlaki yasayı bilişselci bir yöntemle ele alan Habermas (2005:181), ahlak felsefesinin gündelik yaşamın iletişimsel pratiklerine uygulanabilmesi gerektiğini söyler ve bu noktada bireylerin diğerleri tarafından eleştireliliğe açık olmasının önemine değinir.

Bu açıklık aynı zamanda *'iletişimsellik ilkesi'*dir. Söylem Etiği'nin iletişimsel bir tabanda yürüdüğünü söyleyen Habermas için iletişimsellik, katılımcıların kendi eylem planlarını ve geçerlilik iddialarını karşılıklı etkileşim içinde kurabilmeleri demektir (Dursun, 1999:105). Bu noktada *'iletişimsel eylem'*, en az iki kişinin karşılıklı beklentilerince oluşan ortakduyusal normların meşrulaştırılmasını içerir. Bu normların geçerlilik iddiaları ise karşılıklı anlaşma zemininde yatar. Bu zemin *diyalojik* olarak her bireyin kendisini diğerinde tanımasına fırsat tanır (Çiğdem, 1997: 100-101). Böylelikle iletişimsel eylem "kültürel bilginin aktarılması ve yenilenmesi", "toplumsal bütünleşme ve grup dayanışması" ile "kişisel özdeşleşme" olmak üzere üç işleve hizmet eder (Hardt, 1999:49). Bu işlevsel boyutlar, iletişimsel eylemin toplumsal süreklilik için zorunluluğunu gösterir.

Bu işlevler üzerine kurulu olan *'iletişimsel eylem'*in karşıt konumuna ise *'stratejik eylem'* yerleşir. Stratejik eylemde aktör, "yaptırımların tehdidine ve doyumun vadedine güvenerek karşısındakini kendi arzusu yönünde etkileşimin sürmesi için etkilemeye çalışır" (Dursun, 1999:106). Dolayısıyla bu iki eylem biçimi ya da akıl biçimi arasında sürekli bir gerilim göze çarpar. Stratejik eylem, iletişimsel aklın kategorileriyle uyumsuzluk içindedir. 'Stratejik eylem', "aldatmayı, iletişim ve bilgi araçlarına erişimde eşitsizlik yaratmayı ve ideal konuşma durumunun ışığında 'sistematik olarak çarpık iletişim' üretmeyi gerektirebilir" (Poole, 1993:115-117). Bu noktada Habermas pratikte dilin, hem açığa çıkarmak ve anlamayı sağlamak için, hem de gizlemek ve yanlış anlamaya yol açmak için işlev gördüğüne dikkat çeker. Dilin gizleme amacıyla çarpık kullanımı, salt belirli bir düşünceye angaje olmasından kaynaklanmaz. Bu iletişimin örtük ve kaygan olma tercihini ifade ediyor olabilir. Hatta sadece farklılıklarını vurgulamak isteyenlerin ya da maskeleyenlerin bir stratejisi de olabilir. Böyle bakıldığında, çarpık iletişim pratikleri, Habermas'ın uzlaşım alan kamusal alan ideali tarafından önlenen sapma ve ayrılımlar için bir uzam sağlar (Poole, 1993:117-118).

Diğer taraftan, karşılıklı anlamamanın en sorunsuz durumlarında bile, bunun erişilebilir olduğuna ilişkin bir teminat yoktur. Anlama, gerçekliğe ulaşmanın ilk yolu olsa da, öznel yorumlamalarıyla önemli bir biçimde sınırlıdır. Çünkü dil aktardığı bilgi ve yorumla birlikte

özneyi, kültürü ve tarihi de taşımaktadır (Outwaite, 1997:42-43). Daha açık bir ifadeyle anlama sürecinde yabancı bir evrende, bir başka insanın bilişsel evreninde bir yol alma gerçekleşir. Bu yol alma kişinin kendi bilişsel evreninden hareketle sürmekte ve yabancıyla karşılaşma anlarında dönüşüme uğrayarak yeniden biçimlenmektedir (Wimmer, 2009:109). İki söylem biçimi ve bunların pratikteki görünüşleri öylesine uzlaşmaz zeminlerde/mesafelerde yer alabilir ki, karşılıklı anlama ancak farklılığın bastırılması pahasına mümkün olabilir. Benzer şekilde bir çıkar çatışması öylesine derin köklere sahip olabilir ki, zora dayanmayan bir oydaşma olanağı ihtimal dâhilinde bile olamaz (Poole, 1993:117-118). Dolayısıyla iletişim anlamayı sağlayabilir, sorunu açığa çıkarabilir ama bu durumda karşılıklı anlama, karşısındakinin niyeti konusunda daha fazla emin olmaya yol açacağı için, nihai noktada oydaşmayı önlemeye ve hatta güçlü bir çatışmaya da hizmet edebilir.

Hem bir değer, hem de bir olgu olarak dilin böylesine stratejik içerimlere sahip olmasına rağmen, Habermas açısından nihai amaç oydaşmaya ulaşmaktır. Ancak bu oydaşma, karşılıklı bilgi paylaşımına, ortak güvene ve ahenge dayanmak durumundadır. Bunun önkoşulu ise ‘*anlaşılabilirlik*’, ‘*dürüstlük*’, ‘*doğruluk*’ ve ‘*adalet*’ ilkelerinin ortak kabulüne bağlıdır (Habermas, 1979:3; Hardt, 1999:48-49). İletişim olanağını tanımlayan ve söylem etiğini güçlendiren bu kuralları kabul etmeksizin dilsel faaliyete katılmak mümkün olamaz. Bu noktada Habermas, R.Alexy’nin söylem katologlarından hareketle, ideal söylemi belirleyen kuralları verir ve bunun üzerinden bir değerlendirme yapar. Buna göre;

1. “*Konuşan ve eyleyen, rekabetteki her öznenin, bir söylemde yer almasına izin verilir.*
2. a) *Herkesin herhangi bir iddiayı sorunsallaştırmasına izin verilir.*
b) *Herkesin herhangi bir iddiayı söyleme dâhil etmesine izin verilir.*
c) *Herkesin davranışlarını, arzularını, isteklerini ifade etmesine izin verilir.*
3. *Hiçbir konuşmacı haklarını sınamakta engellenemez”* (Akt. Dursun, 1999:111).

Kısaca evrensel normlarla yönetilen ideal toplum vizyonuna uzanan bu kurallar, herkes için ortak ‘iyi’nin ne olduğunu tanımlamakla yükümlüdür. Etik açıdan ‘iyi’ ise; bir toplumun hiç kimseyi dışarıda bırakmadan, genişletilmiş bir ‘*biz-perspektifi*’nden bakabilmesini içerir. Diğer bir ifadeyle, bir yasanın/normun geçerli olabilmesi herkesçe kabul edilebilir olmasına bağlıdır (Habermas, 2005:210-211). Bu süreçte koşulsuz iradenin yerine, ‘*tartışım ilkesi/tartışım etiği*’ hayata geçirilir. Habermas’a göre (2005:211-216) ‘*tartışım etiği*’, karşılıklı ikna için girişilen iletişimsel eylemde herkesin bilincinde olması gereken bir ben-merkezciliğin aşılmasını olanaklı kılar.

Foucault’da ‘Kendilik Kaygısı Etiği’

Habermas’ın bu tespitlerine kendini yakın gören Foucault’nun yaklaşımı, evrenselci

etiğe karşı mesafeli oluşuyla farklılaşır. Foucault açısından özne, hiçbir evrensel kategoriye yaslanmaksızın kendi tikel yaşama sanatını keşfetmelidir. İnsanın kendisiyle kurması gereken ilişki, bireyin kendini kendi eylemlerinin faili olarak nasıl inşa etmesi gerektiğini belirleyen *kendilikle* ilişkilidir (Foucault, 2005:205). Kendilikle ilişkinin en temel boyutu insanların kendilerine dayatılmış etik yükümlülükleri tanıma kipidir. Bir diğer boyutu ise öznelere haline gelmek için kendimizi hangi araçlar sayesinde dönüştürebildiğimize, yani hammadde niteliğindeki etik tözü nasıl işleyebileceğimize ilişkindir. Dolayısıyla Foucault'nun etik olarak adlandırdığı 'şey'de yalnızca insanların fiili davranış kodları ve kuralları yoktur, aynı zamanda çeşitli boyutları kapsayan kendilikle ilişki de vardır. Antik Yunan düşüncesinde tanık olduğumuz 'kendilik kaygısı', belirli bir tarzda başkaları için kaygılanmak anlamına geldiği için etik niteliklidir. Ancak kendilik kaygısının etik olmasının nedeni salt başkaları için kaygı duymayı içermesi, ötekiyle kurulan bir ilişkiye yaslanması değildir. Başkalarıyla ilişki kurma sorunu, kendilik kaygısının her aşamasında kendini gösterir, fakat kendilik kaygısı her şeyden önce kendi içinde etikdir (Foucault, 2005:207, 229).

Söz konusu etik kavrayış, benlikle ve ötekiyle kurulan ilişkiyi evrensel ve değişmez ahlaki reçeteler oluşturma süreci olarak görmez. Benliğe ve ötekine yönelik etik bir kaygının özgül doğası, 'sorunsallaştırma' çalışmasıdır. Bu çalışma, düşünceyi engelleyen kapatma biçimlerini, kuramsal ya da pratik görünüşleriyle açığa çıkarmak ve birbiriyle çatışan düşünce biçimlerine bir uzam açmak anlamına gelir. Dolayısıyla bu etik nosyon – ya da sorunsallaştırma pratiği – açık uçlu bir diyaloga işaret eder. 'Diyalog etiği'nin temel ilkesi ise 'öteki'ni kendi hâkim kategorilerimize indirgmeden dinleme ve anlama konusunda gönüllü olma tutumudur. Falzon'un (2001), Foucault'nun özellikle son dönem çalışmalarında gördüğü bu tarz bir diyalog, yeni düşünce ve eylem biçimlerinin doğuşunu yüreklendirdiği için etik bir düşüncenin de merkezine yerleşir.

Burada söz konusu olan, sosyal düzenin yenilenmesini/canlanmasını teşvik eden, devinimsiz hale gelmiş doğruları harekete geçiren ve bu bağlamda ötekiyle ilişkiyi de kapsayan bir etiko-politik perspektiftir. Bu perspektif, 'yerleşik ve donmuş' hale gelmiş olan toplumsal ilişkileri sarsarak, her düşüncenin tarihsel ilişkilerimizin bir sonucu olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlam içinde etik, diyalogun devinimini kolaylaştırmanın bir aracı haline gelir (Falzon, 2001:94). Ancak etik, normatif ilkeleri ve hayat formlarını bir doğrulama ya da meşrulaştırma meselesi olarak görülmemelidir. Kaldı ki, diyalogun kendisi normatif bir nosyon ya da gerçekleştirilmesi gereken bir ideal değildir; toplumsal varoluşun kaçınılmaz ve engellenemez gerçeğidir.

Bu bağlamda söz konusu olan somut ve maddi bir diyalogdur; toplumsal varlık olarak

insanın düşünce ve eylem biçimleri yaratma potansiyeli kadar, dönüştürme potansiyelinin de bilincinde olan bir diyalogdur. Bir başka ifadeyle “bütün varoluşumuz boyunca bir açık-uçlu sosyal diyalogda, tarihin bizatihi kendisini oluşturan bir diyalogda” içerilen özneler olarak, hem başkalarınca dönüştürülmeye hem de başkalarını değiştirmeye yetkin olmamızdır (Falzon, 2001:61-63). Yine bu bağlamda diyalog etiği, doğru eylem için kurallar buyuran bir doğaya sahip değildir. Ancak bu, normatif ilkeler üretemeyeceğini söylemek anlamına gelmez. Aksine, belirli ilkelerin ve formların üretildiği alan, yaratıcı eylemi ve diyalogu da motive eder. Diğer bir ifadeyle ‘diyalog etiği’, eleştirinin ya da düzenleyici ortak ilkelerin terk edilmesi değildir; kendimizin görüş noktalarını dayatırken ya da diğerinin görüş noktalarını eleştirirken, değişme ve değiştirme ihtimaline açık olmaktadır.

Habermasçı ‘Diyalog’ versus Foucaultcu ‘Diyalog’

Habermas ve Foucault’nun analizleri, birçok ortak noktada buluşurken, pek çok bağlamda da farklılaşmaktadır. Bu bağlamda Habermas’ın etik kavrayışı, evrensel ve rasyonel zihin tarafından kavranılmaya yetenekli, kendilerine göre eylemde ve yargıda bulunabileceğimiz normatif ilkelere yaslanırken, Foucault yerleşik hale gelmiş, devinimsiz ve kendi kendini sürekli tekrar eden tüm normatif unsurlara tavrı alır. Bu tavır, evrensel normlarla yönetilen ideal bir toplum vizyonuna uzak durur. Foucault’nun sosyal alan anlayışında, ötekilerin eylemlerine yönelik eylemlerde daha çok belirsizlikten hareket eden bir düşünme yordamı ile karşılaşılır. O’nun düşünme üslubu aynı anda hem karşılıklı dayanışma hem de mücadele içinde bulunan agonistik ilişkilere göndermede bulunur.

Aslında her iki düşünürde de, bilginin biçimlendirilebileceği tek bir kalıbın olmadığına dikkat etmek gerekir. Bu bağlamda Habermas doğruluk-yanlışlık sorununu netleştirmeye çalışırken, normatif ifadelerin kural olarak bildirme kipi tarzında kullanıldığını; gösterme/işaret etme (*indicating*) aracılığıyla betimleyici ifadelerin eleştiriye açıldıklarını – ve böylelikle değillemeye ve de temellendirmeye de açıldıklarını – ifade eder (Dursun, 1999:104). Bu bağlamda Habermas açısından ‘doğruluk’ dil-kullanımında içerilen önermesel iddiaların bir niteliğidir. Doğruluk önermelerin olgusal içeriğine yüklediğimiz bir geçerlilik iddiasıdır. Konuşmacı ‘doğruluk’ ve ‘geçerlilik’ kavramlarına, iddiaları ancak başka bir kimse tarafından sorgulandığı zaman başvurur. Dolayısıyla doğruluk olgusal bir tartışmada başvurulan bir terim olarak, rasyonel bir tartışmanın uzlaşım öncülüdür (Giddens, 1997:166-167).

O halde söz konusu olan, haklı ya da iyi gibi kavramların yerine doğru kavramını ikame ederek önermesel olarak farklı rollere gönderimde bulunmaktır. ‘Önermesel hakikat’ ile ‘normatif doğruluk’ iddiaları, eylemin eş güdümlenmeleri olarak farklı roller üstlendiklerinde, normatif ilişkilerin sürekli yeniden kurulması da sağlanmış olur. Daha açık

bir ifadeyle, ahlaki ilke, kanıt ve argümanlar aracılığıyla onaylanmaya ve de geçersiz kılınmaya uygun bir konumda tasarlanır. Uzlaşmayı mümkün kılan bu 'köprü kurucu ilke', sadece genel bir iradeyi temsil eden normların geçerli kabul edilmesini sağlar (Dursun, 1999:107-108). Dolayısıyla Habermas açısından 'rasyonellik', önermenin prensipte geçerli argümanlara sahip olup olmamasıyla ilgilidir.

Bu bağlamda Habermasçı diyalogun toplumsal etkileşim ve iletişimin birçok gerçek koşuluna uzak olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü her şeyden önce, bireyin aklını kullanabileceği ve gerçeğe ulaşabileceği bir demokratik kamusal alan ideali, rasyonel bir uzlaşımın sapanları, güçlü argümanlara sahip olmayanları, ikna retorisi zayıf olanları ya da birbirine zıt rasyonel bilişlere sahip olanları dışarıda bırakma riskine sahiptir. Hatta sessizlik ve duygu belirtisi göstermeme gibi direniş unsurları ya da Scott'un (1995) gösterdiği gibi, tahakküm kurucu pratikler karşısında güçsüz rolü sürdürme stratejileri ve ihtiyatlılık, korku gibi nedenlerle güçlünün beklentilerine hitap etme biçimleri de tüm bu rasyonel uzlaşım alanının gözden kaçırdığı unsurlardır. Benzer şekilde dil yeteneği ile toplumsal alanda varlık gösterebilme olanağı ya da yoksunluğu arasındaki ilişki de atlanmış durumdadır (Vygotsky, 1986). Buna dilin aktüel kullanımı ile spesifik kullanımı arasındaki geniş mesafeyi de eklediğimizde, mesele çok daha içinden çıkılmaz bir boyut kazanır. Sonuçta herhangi bir olgusal tartışma içinde, salt daha iyi argümanın gücüyle ulaşılan uzlaşma, pek çok unsur dışarıda bıraktığında ötekine yönelik etik kaygı da geçerliliğini yitirmiş olacaktır.

Diğer taraftan iletişim edimi/iletişimsel eylem, ahlaki olduğu kadar teknik sorunlar da doğurmaktadır. Enformasyonu bir araç ya da kendi başına bir amaç olarak görme tercihi, insanları bir araç ya da amaç olarak kabul etme tercihinin indirgenmektedir. Bireyleri araç olarak düşünmek, eylem ya da niyete ahlaki açıdan bakmanın engelidir. Üstelik etkili argüman üretme gücüne işaret eden bilişsel yeterlilik ya da ikna retorisi iletişimin her aşamasında müdahale ediyorsa, bireysel ve toplumsal vicdan kendi etiksel göndermelerini yitirebilir (Encabo, 2002:446). İletişimin Habermas'ın ortaya attığı kadar tözsel olan ilkelere bağlılığı içerdiği varsayılsa bile, bunların diğer bağlılıklara ağır basması için yeterli koşul ya da sebepler olmayabilir. Poole'un belirttiği gibi, modern bireylerin faaliyetlerinin birçoğunun araçsal aklın normları tarafından yönetildiğini – "maddi hayatı kontrol altına almaları, hayatlarını kazanmaları, gelecekteki olumsuzluklarla baş etme kapasitelerini maksimumlaştırmaları, kendilerine bağımlı olan kimselerin geleceklerini mümkün olduğu kadar güvenceye kavuşturmaları" – düşündüğümüzde iletişimsel aklın ilkelerine bağlılığın güçleşeceği ortadadır. Bu anlamda Habermas'ın diyalog ideali, ancak ideal bir toplumsal evrende mümkündür. Bir başka ifadeyle iletişimsel aklın araçsal aklı zayıflatacağına yönelik

güçlü argümanlara sahip olunmadığı gibi, bireylere iletişimsel akli tercih etmesi için vazgeçilmez nedenler de sunulmaz (Poole, 1993:118-121).

Elbette iletişimsel olarak yapılaşmış hayat alanlarından geri çekilmenin, bireyin kendi kendisini uzun vadede tahrip edici olduğu ortadadır. Ancak iletişimsel rasyonalite yalnızca gerçekleştirmemiz gereken, ama sadık olmasak da sürdürebileceğimiz bir bağlılık değil; bireysel/toplumsal iyinin de bir bileşeni olmak durumundadır. Eğer Habermasçı bir çizgide ‘iyi’, bir toplumun hiç kimseyi dışarıda bırakmadan genişletilmiş bir ‘*biz-perspektifi*’nden bakabilmeyi gerektiriyorsa, evrensel yönelimin dışında hareket etme serbestisine de olanak tanımak durumundadır. Elbette Habermas (2005:9) açısından ‘öteki’ni benimsemek, toplumsal sınırların herkese – hatta birbirine yabancı olan ve yabancı kalmak isteyenlere dahi – açık olması demektir. Ancak Habermas’ta diyalog, öznelerarası geçerliliği olmayan tüm anlam matrislerini dışlayan ve son noktada oydaşmaya ulaşmayı hedefleyen bir karaktere sahip görünür. Böylelikle uzlaşmadan hegemonyaya geçiş arasında incecik bir sınır kalır.

Bu bağlamda ‘oydaşma’ illaki tiranca bir olgu olarak görünmese de (Eagleton, 2006:13), normatif olan tarafından desteklenmek durumunda olduğu için sorunsallaşır. Normatif olan, ‘olgu’ düzeyinde (‘öldürmek suçtur’ önermesi gibi) sorun edilmese de ‘değer’ (iyi ve kötü atıfları gibi) düzeyinde zor duruma düşer. Her ne kadar Habermas bu sorunu ‘*önermesel hakikat*’ ile ‘*normatif doğruluk*’ iddialarına farklı roller yükleyerek aşmaya çalışsa ve ahlaki ilkeyi değillenmelere uygun bir konumda tasarlasa da, ideal diyalog vizyonu için önerdiği buyurucu etik kurallar aşkın düşünceden kopamaz. Çünkü Habermas açısından aşkın bir temelden kopuş, Falzon’un (2001:64) saptadığı gibi, ‘parçalanma’ tehlikesine imada bulunur.

Aşkın düşünceden kopuşu daha çok, Foucault’nun ‘bir özgürlük pratiği olarak kendilik kaygısı etiği’ uzamında keşfetmek mümkündür. Aslında Falzon’un da belirttiği gibi, Foucault’nun kendisinin ötekiyle ilgili normatif olmayan bir diyalojik konum sunmadığı doğrudur. Ancak ‘diyalog etiği’ne hayat veren ilkenin, ‘yaratıcı özgürlük’, ‘öteki güçlerce empoze edilen sınırlamaları aşma’ ve ‘boyun eğdirilmiş bilgilere hayat hakkı tanıma’ kapasitesi olduğu düşünüldüğünde, Foucault’nun kendine özgü konumu belirginleşir. Bu bağlamda farklılık ve ötekiliğin her zaman polemik içine sıkışıp kalma riski olabildiği gibi, diyalojik ilişkinin özgül doğasına çok farklı biçimlerde eklemlenme olanağı da doğar.

Diyalojik İlişkilerin Özgül Doğası ve Polemik Riski

Diyalog “öznelerarası ve metinlerarası oyunun somutlaşması” (Irzık, 2001:20) olarak tanımlandığında, dildeki toplumsal katmanlaşmanın genellikle içine sızılması güç bir doğası olduğu fark edilir. Söylem tüm kapsamı ve diyalojik yönelimi açısından toplumsaldır: “Bir

sözcüğün ses imgesinden soyut anlamın en uç sınırlarına kadar baştan aşağı toplumsaldır” (Bakhtin, 2001:33-37). Diğer taraftan hiçbir iletişimsel bağıntı basitçe indirgeyici ve tek taraflı anlaşılabilir. Dildeki diyalojik yönelim, çok çeşitli biçimlere sahiptir. “Yaşayan hiçbir sözcük, nesnesiyle tek bir biçimde bağlantı kurmaz: sözcük ile nesnesi arasında, sözcük ile konuşan özne arasında” çok farklı bağıntılar bulunur (Bakhtin, 2001:52). Bir başka ifadeyle sözcükler içinde buldukları canlı etkileşim sürecinde bireyselleştirilir ve biçim kazanırlarken, sözcükler arasındaki diyalojik yönelim çok boyutlu bir potansiyel yaratır. Bu potansiyel çoğu zaman çelişkiye, çatışmaya, polemige ve uzlaşmazlığa indirgenerek anlamayı engeller. Oysa bu bağıntıları indirgemek çoğu zaman yanıltıcıdır. Sözgelimi uzlaşma ya da çatışma “çeşitleme ve ton bakımından çok zengindir”. Diyalojik bağıntılar, sözcüğün sınırlı anlamıyla ifade edilen diyalojik sözden çok daha kapsamlıdır. Hatta hiç kimseye hitap etmeyen ve bir yanıt öngerektirmeyen monolojik söz yapıları arasında bile diyalojik bağıntılar yakalamak mümkündür (Bakhtin, 2001: 353, 362).

Aslında diyalojik yönelim, yaşayan her söylemin doğal özelliğidir. Her sözcük bir diyalojik etkileşimde şekillenir ve diyalogun içinde canlı bir yanıt olarak yeniden doğar. Bu Bakhtin’in ‘iç diyalojizm’ olarak adlandırdığı durumdur. Ancak ‘iç diyalojizm’ bununla sınırlı değildir. Karşılıklı konuşma içinde bir sözcük genellikle gelecekteki bir yanıt söze yönelir: “bir yanıtı kışkırtır, önceler ve kendini yanıtın doğrultusuna göre yapılandırır”. Eş deyişle, kensini toplumsal ardalanda – “önceden söylenen sözcelerin oluşturduğu bir atmosferde” – şekillendiren sözcük, aynı zamanda, henüz söylenmemiş olup, söylenmesi talep edilen bir sözcük tarafından belirlenir (Bakhtin, 2001:55-56). Karşılıklı çatışmalar, uyum ve uyumsuzluklar da aslında bu ardalanda yaşanır.

Dolayısıyla diyalojik ilişkinin özgül doğası ne tam anlamıyla mantıksala ne de tümüyle dilsel olana indirgenebilir. Dilsel iletişimdeki karşılıklı ilişkinin temel modeli olarak “diyalog yalnızca iki kişi arasındaki dolaysız, yüz yüze, sesli dilsel iletişim olarak değil; her türlü dilsel iletişim olarak anlaşılabilir”. Diğer bir ifadeyle gerçekte her kültürel kalıp, insan diyalogunun oluşturduğu kavramsal çerçeveden türediği gibi, diyalogun kendisi de bu kalıbın içine yerleşerek toplumsal yaratıcılığın ezeli kaynağı haline gelir. Tam da bu nedenle dilsel etkileşimin analiz edilmesi yalnızca insan psişesinin gizemlerini aydınlatmakla kalmayıp, aynı zamanda maddi temel ile zihinsel yaratıcılık arasındaki bağıntıları da açığa çıkarabilir (Voloşinov, 2001:23-24).

Bu noktada içinde bulunduğumuz tarihsel uğrakta hangi diyalojik hücrelerin yaşam olanağı bulduğuna, hangilerinin dondurulduğuna dikkat kesilmek önemlidir. Çünkü diyalog hem söylemin doğasında kaçınılmaz olarak bulunan bir özelliktir hem de peşinden koşulması,

gerçekleşmesi için çaba gösterilmesi ve monoloğa düştüğü ya da polemige dönüştüğü durumlarda müdahale edilmesi gereken bir onto-etik değerdir. Bu onto-etik değer, kendi durduğu yerden feragat etmeksizin ötekinin gözünden dünyaya bakabilmeyi gerektirdiği gibi (karşılıklı anlamaya varma/eş duyum/empati), anlamın illaki kaybolacağı o derin boşluğu da – aslında pek de boş olmayan, tarihsel ve öznel tortularla dopdolu olan – dikkate alarak, tüm totalleşen düşünce formlarına direnmeyi ve ötekini bize/aynımıza/kopyamıza dönüştüren akli dışlamayı gerektirir. İşte bu diyalojik hücrelerin yaşam olanağı bulabileceği konum ‘üçüncü alan’dır (Levinas, 2010). Bu alanda ‘ötekinin başka olması’ ya da ‘benin kendine dönük olması’ aşılması gereken bir güçlük değildir. O halde bu diyalogun engeli de olmamalıdır. ‘Ben’ ve ‘başkası’ var ise, yadsınamaz bir şekilde karşılıklı yanıt verme sorumluluğu da olmak durumundadır (Levinas, 2010:286). Aksi takdirde herkesin birbirinin varlığını indirgeme ve etkileşimi polemige dönüştürme riski olacaktır.

Oysa öznelerarası bir ilişkide ve karşılıklı anlama çabasında, herkesin hakları kendi varoluşuna içkindir. Foucault’nun (2005:279) ‘soru-cevap oyunu’ olarak betimlediği bu durumda, tartışmaya katılan herkesin kendisine verilmiş olan bir hakkı kullanması söz konusudur. Bu bağlamda soru soran kişi, “ikna olmama, bir çelişki yakalama, daha fazla bilgi talep etme, farklı postüllara dikkat çekme, yanlış akıl yürütmeleri gösterme” gibi haklarını kullanırken; soruları cevaplayan kişi de sınırlarını aşmayan bir hakkı kullanmaktadır.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Toplumsal gerçekliğin medya aracılığıyla örüldüğü günümüz dünyasında, ‘kamusal görünürlük’ en önemli sermayelerden biri haline gelmiştir. Gösteri toplumuna doğru yaşadığımız bu yapısal değişim, ‘ekran aydınları’nın sosyo-politik sorunlara yönelik sorumluluğunu medyaya kaydırmıştır. Medyatik aktörlerin sahip olduğu bu kamusal gücün – sorun gündemlerini belirlemek, durum tanımı yapmak, kamusal sorunların önemine karar vermek vb. – dayanağı ise, bilginin ardı arkası kesilmez hızı ve devasa yoğunluğu karşısında, izler kitlenin içinde bulunduğu kaos duygusudur. Bu akış içerisinde izleyiciler, bilgiyi kendileri adına anlamlı hale getirecek ve ona hangi bağlamda önem atfedileceğini gösterecek yorumculara gereksinim duymaktadırlar. İletişim akışının kendi doğasının da bir sonucu olarak bu yorumcular, kendilerine başvuru alan yegâne kişiler oldukları sürece, toplumun farklı kesimlerinin siyasi, kültürel, etik kanaatlerini oluşturma gücünü koruyor olacaklardır. Bu noktada hem bilgi ve statü bakımından hem de kendilerine atfedilen değer bakımından ayrıcalıklı bir konuma yerleştikleri için de, yetkin sözün/düşüncenin temsilcileri olarak kabul görecektir.

Nitekim gün geçtikçe daha karmaşık hale gelen ulusal ve uluslararası bilgi akışı, ancak

çıkarımlar yapılarak takip edilebilen bir ağa dönüşmüştür. Bu ağın içinde sürekli değişen sorun gündemleri, belirli kutuplaşmalar ve gerilimler ile ele alınmaktadır. Dolayısıyla, televizyon tartışma programlarında düşünsel çatışma alanları olarak karşımıza çıkan karşıtlıklar, ulusal/küresel arenadaki sosyo-politik algının somutlaşması olarak görülebilir. 'İyi' ve 'kötü' arasındaki gerilimi tanımlayan bu temsiller, olayları belirli yönde algılama tarzının sabit kılınması ve doğallaştırılmasıdır. Bu aynı zamanda 'ekran aydınları'nın kendi formüleştirdikleri çatışmalar üzerinden birbirlerine benzer düşünme biçimleri doğurmalarının hem nedeni hem de sonucudur. Bu noktada etkileşimin polemige dönüşme riski çok yüksektir. Çünkü herkesin birbirinin varlığını 'iyi-kötü temsilleri' içine hapsetmesi, 'üçüncü alan'dan konuşabilme yetisini ve diyalojik ilkeleri hayata geçirebilme potansiyelini zayıflatmaktadır.

Televizyon tartışma programlarında diyalog sürecini engelleyen bir diğer görünüm de 'kişiselleştirme'dir. Bu noktada hedef, düşünce değil, düşünceyi temsil eden öznenin kendisidir. Uzlaşma dışı düşüncenin bir suçluluk ve sorumluluk meselesi olarak inşa edildiği pek çok bağlamda karşımıza çıkan bu strateji, rasyonel argümanlardan daha çok duygusal argümanlara yaslanır. Duygusal aşırılık fikir ve anlam alışverişinin donduğu, tarafların kendi temel öncüllerini sorgulamaya açmadığı bir zemindir. Etkileşimde serinkanlılığın kaybedildiği bağlamlarda karşımıza çıkan pek çok 'kişiselleştirme' tarzı, geçerli argümanlara yaslanmak yerine diyalogu engelleme işlevi görmektedir. Bu aşamada söylem, fikir ya da yorum üzerine değil, doğrudan değersizleştirme üzerine kurulmaktadır.

Fikri meşruiyetten yoksun bırakmanın rasyonel boyutu ise, kamuoyu kanaatine yaslanma ve 'kamunun duyarlılıkları adına konuşma'dır. Kamuoyu sözcülüğüne soyunma, dürüst ve tarafsız bir görünüm sunmanın en etkili araçlarından biridir. Üstelik bilgiyi ve fikri kamuoyu adına anlamlı hale getirmek, öznel bir ifadenin nesnellik ve dolayısıyla güç kazanmasıdır. Bu zemin toplumsal 'sağduyuda' tüm kutuplaşmaların ötesine yerleşmiş durumdadır. Diğer taraftan bu retorik eğilimde, 'sağduyu' dışında kalan fikirlerin marjinalleştirilmesi ve karşıtlıkların daha keskin dile gelmesi riski söz konusudur. Nitekim tartışma programları gündemleri çoğu zaman toplumsal ayrışmaların belirginleştiği bir görünüme sahiptir. Bu noktada marjinal kalan söylemlerin 'iyi niyetli' ve sağduyulu olduklarına ilişkin strateji geliştirmeleri önemlidir. 'Çatışmadan kaçınma ve empati', 'argümanları karşıt düşüncenin perspektifi içinde kurma' ve 'enformasyona dayalı ikna' gibi stratejiler, bu aşamada polemik riskini zayıflatma olanağına sahip görünmektedir.

Sonuç olarak, bilişsel yanlılıkların ve bu bağlamdaki duygu halinin kontrol edilmesini öngören diyalojik iletişim, olgusal ve çözümücü bir eleştirelliği gerektirmektedir. Bireysel ve toplumsal iyinin bir bileşeni olarak kurulan 'toplumsal oyaşma', ortak güvene ve ahenge

dayanmak durumundadır. Bunu olası kılan etik ilkelerin gözetilmesi durumunda, medyanın farklı söylemlerin sosyal müzakere için buluşabildiği bir kamusal alan işlevi görebileceğini ümit etmek mümkündür.

Kaynakça

- Bakhtin, M. (2001). Karnavalın Romana. Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar. (Çev. Cem Soydemir, Der. Sibel Irzık), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (1998). Simülakrlar ve Simülasyon. (Çev. Oğuz Adanır), İzmir:Dokuz Eylül Yayınları.
- Bourdieu, P. (2000). Televizyon Üzerine. (Çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). Bir İmkan Olarak Modernite. Weber ve Habermas. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Dursun, Y. (1999). *Habermas'ın Söylem Etiği'ne Bakışı*. Doğu ve Batı Düşünce Dergisi: Söylem Üstüne Söylem. Yıl: 3, Sayı:9, Kasım-Aralık-Ocak, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Eagleton, T. (2006). Kuramdan Sonra. (Çev. Uygur Abacı), İstanbul: Literatür Yayınları.
- Falzon, C. (2001). Foucault ve Sosyal Diyalog. (Çev. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Foucault, M. (2005). Özne ve İktidar (Seçme Yazılar 2). (Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1997). *Jurgen Habermas*. Çağdaş Temel Kuramlar içinde. (Der. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan), Ankara: Vadi Yayınları.
- Habermas, J. (1979). *What is Universal Pragmatics?*, Communication and the Evolution of Society. (Trans.Thomas McCarty). London: Heinemann.
- Habermas, J. (2005). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (Çev. İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hall, S. (1988). The Social Production of News: Mugging in the Media. Manufacture of the News. (Der. S.Cohen and J.Young), London:Constable.
- Hardt, H. (1999). 'Eleştirel'in Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu: Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması. Medya İktidar İdeoloji. (Der. ve Çev. Mehmet Küçük).Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Irzık, S. (2001). *Önsöz*. Karnavalın Romana. Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutman, M. (2006). *Yeni Kültür ve Aydınlar*. Doğu ve Batı Düşünce Dergisi. Entelektüeller II. Yıl: 9, Sayı:36, Şubat-Mart-Nisan Sayısı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Outwaite, W. (1997). *Hans-Georg Gadamer*. Çağdaş Temel Kuramlar içinde. (Der. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan), Ankara: Vadi Yayınları.
- Poole, R. (1993). Ahlak ve Modernlik. (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul:Ayrıntı Yayınları.
- Ramonet, I. (2000). Medyanın Zorbalığı. (Çev. Aykut Derman), İstanbul: Om Yayınevi.
- Scott, J. C.(1995). Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar. (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Wimmer, F. Martin. (2009). Kültürlerarası Felsefe. (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Voloşinov, V.N. (2001). Marksizm ve Dil Felsefesi. (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Vygotsky, L.S. (1986). Thought and Language. (Ed. Aleksandr Kazulin), Cambridge, M.I.T. Press.