

Eleştirel Teori ve Pragmatik Sosyal Teori: İletişim Düşüncesi Üzerinden Kurulan Ortaklık

Oya Morva

İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

Özet

Pragmatizmi leitmotifi olarak kullanan bir sosyal teori ile Marksist Eleştirel Teori arasında bir bağdan söz etmek mümkün olduğu halde, genel kabul bu ikisinin zıt kutupları temsil ettiği yönündedir. Bu çalışma, Habermas'ta iletişim aracılığıyla kurulan öznelerarasılık vurgusunun, iki gelenek arasında olası bir işbirliğini nasıl olanaklı kıldığına odaklanır. Bu doğrultuda, iki gelenek arasındaki karşıt konumlanıştan başlanarak, ilk olarak Freud ve Mead üzerinden geliştirdikleri psikoloji anlayışları tartışılmış, ardından bu psikoloji anlayışlarının biçimlendirdiği iletişim algılarına değinilmiştir. Son olarak, Habermas düşüncesinde bu iki geleneğin nasıl bir araya geldiği ele alınmıştır.

Anahtar sözcükler: Eleştirel teori, pragmatik sosyal teori, öznelerarasılık, iletişim, iletişimsel Eylem

A Possible Collaboration between Critical Theory and Pragmatic Social Theory via Thought of Communication

Abstract

Although it is possible to connect a social theory which uses pragmatic leitmotif with Marxist critical theory, it is generally accepted that these two traditions of social theory are poles apart. This essay argues that Habermas' emphasis on intersubjectivity, which when communicatively accomplished, made a possible collaboration between them. Thus, starting from the general opposition between the two traditions, firstly, their understandings of psychology which are rooted in Freudian and Meadian ideas and secondly, the way in which the communication perceptions derived from their psychology are analyzed.

Keywords: Critical theory, pragmatic social theory, intersubjectivity, communication, communicative action

Eleştirel Teori ve Pragmatik Sosyal Teori: İletişim Düşüncesi Üzerinden Kurulan Ortaklık

Leitmotifi pragmatizm olan bir sosyal teori ile Marksizm olan arastındaki bir ilişkiden söz etmek olanaklıysa da, genel kabul bu ikisinin zıt kutupları temsil ettikleri yönündedir¹. Hatta, Marksizm temelli Frankfurt Okulu'nun² kendi görüşünü, pragmatik teoride somutlanmış felsefi yaklaşım ve toplum anlayışına karşı oluşturmuş olduğu söylenebilir. Okul'un ilk kuşağını oluşturan üyelerin (Adorno, Horkheimer ve Marcuse) Amerika'daki sürgün yılları da –ki bu yıllarda araçal pragmatizmin kurucusu Dewey ile aynı kurumda, Columbia Üniversitesi'nde bulunmuşlardır- Frankfurt Okulu erken dönem teo-

•••

- 1 Bizzat Horkheimer'in kendisi *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* çalışmasında bu ayrımı yapar. Yine *Akıl Tutulması*'nda da benzeri izler sürülebilir. Hans Joas (1993), *An Underestimated Alternative: America and the Limits of Critical Theory* isimli çalışmasına bu genelleştirmeden söz ederek başlar.
- 2 Sosyal bilimler literatüründe, Eleştirel Teori ve Frankfurt Okulu'nun birbiri ile ilişkili olmakla birlikte muadil isimlendirmeler olmadığının altını çizmek gerekir. Eleştirel teorinin sosyal bilimler tarihi içinde belirmesi Frankfurt Okulu'ndan çok daha eskilere dayansa da, bu çalışma kapsamında Marksist toplumsal eleştiri geleneğinden gelen Frankfurt Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün (Institute für Sozialforschung) "Eleştirel Teori" formülasyonlarına temel oluşturan çalışmalarına işaret etmektedir. Kejanlıoğlu (2005:96), Frankfurt Okulu'nun, ona çeşitli dönemlerde dahil olan teorisyenler ve yayınlarının teorik çerçevesi gözönünde bulundurulduğunda "çoğul bir mirasa" sahip olduğunu söyler. Çalışmanın kapsamında, bu çoğul mirasın tamamını ele almak olanaklı değildir. Bu nedenle, çalışmanın Eleştirel Teori kavramsallaştırması ile işaret ettiği, Enstitü'nün İkinci Dönemi'nde (Kejanlıoğlu, 2005: 31-62) aktif olan üyelerden Horkheimer, Adorno, Marcuse ve kısmen Fromm'un görüşleridir.

risyenlerinin bu düşüncesini değiştirememiştir. İki okul arasındaki olası bir işbirliği önerisi için bir kuşak sonrayı, Habermas'ın çalışmalarını beklemek gerekecektir. Habermas, iki teori arasındaki köprüyü "iletişim" düşüncesi üzerinden kurar. Zira selefleri için olduğu gibi, pragmatikler için de iletişim kavramı kurucu bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Farklı ideolojik temellerden yola çıkıp, öznelarasılık vurgusuyla Habermas düşüncesinde bir ortak paydada buluşan bu iki geleneğin ortak bir çabası, sosyal teoriye psikolojik süreçleri dahil etme çabası, onların iletişim anlayışlarını da biçimlendirmiştir. Psikoloji konusunda beslendikleri kaynaklar birbirinden farklıdır. Frankfurt Okulu'nun ilk dönem temsilcilerinin psikoloji anlayışında belirleyici isim Freud iken, pragmatikler için Mead'dir. Söz konusu okullarla ilişkilimleri bakımından, bu iki teorisyenin konumları elbette farklıdır. Mead, pragmatik sosyal teorinin kurucularındandır. Geliştirdiği ve sosyal davranışsalcılık olarak nitelediği psikoloji yaklaşımı, bugün pragmatik bir sosyal teoriden söz edebilmemizde önemli bir faktördür. Freud ve Eleştirel Teori arasında böyle bir ilişkiden söz edilemez, kaldı ki Freud Frankfurt Okulu'nun üyesi de olmamıştır. Ancak, Freud ve onun psikoloji yaklaşımı, 1920'lerin ortalarından itibaren, başlarını Horkheimer'in çektiği ve Okul'un Grünberg ve Grossmann kuşağından sonra gelen yeni kuşak üyeleri için ayrıştırıcı bir öneme sahiptir (Jay, 2005: 132).

Psikolojinin dışarıda bırakıldığı bir sosyal teori kurgusu olanaklı olmayacağı gibi, insanlar arası bir ilişkiyi başka bir deyişle sosyalliği

sağlayan unsur olarak iletişimi dışarıda bırakan bir sosyal teori de eksik kalacaktır. Bu nedenle bu çalışmada, öncelikle, birbirinden farklı çıkış noktalarına sahip görünen bu iki düşünce geleneğinin, Freud ve Mead üzerinden geliştirdikleri psikoloji anlayışları ele alınacaktır. Zira bu tartışma yapılmadan, söz konusu geleneklerin sosyal teori kurgularındaki önemli unsurlardan biri olan iletişim anlayışlarını açıklamak mümkün değildir. Ardından, her ikisinin de ortak çabası olarak belirlediğimiz psikoloji unsurunun sosyal teoriye dahil edilmesi çabasının, Habermas'ın iletişim düşüncesinde nasıl harmanlanıp bir avantaja dönüştüğü tartışılacaktır.

Eleştirel Teori versus Pragmatik Sosyal Teori

Eleştirel teorinin ilk dönem temsilcilerinin, Yeni Kıta ile doğrudan ilişkisi onların sürgün yıllarında gerçekleşmiştir. Bu teorisyenlerin, Dewey ile doğrudan temasına dair bir kayıt olmamakla birlikte, Wheeland (2009: 97) onların, Dewey'in öğrencisi ve Marksist bir pragmatik olarak Sydney Hook ve dahil olduğu "New York Entellektüelleri"³ çevresiyle ilişkisini pragmatizmle karşılaşmaları olarak yorumlar: Ona göre iki felsefenin çok derine inmeden yapılan genel karşılaştırması Freud'un "küçük farklılıkların narsisizmi"⁴ kavramsallaştırması için ideal bir örnektir:

"1930'lu yılların başlarında her iki felsefe de, I. Dünya Savaşı'nı izleyen modernite krizine yanıtı, öznellik ve materyalizm arasında orta yol bulmaya çalışır. Dolayısıyla her iki felsefe de metafizik idealizm, fenomenoloji ve irrasyonelizmin 20'ler boyunca yükselen çeşitli görünümüne düşmandır. Aynı şekilde her ikisi de mantığın saf matematiksel formalizmine ve pozitivistliğe karşıdır. Ancak, daha derin analizlerde, Mark-

•••

3 Greenwich Village'de belli dergilerin etrafında toplanan, ağırlıklı olarak Yahudilerden oluşan bir grup. Üyelerinin çoğu, City College of New York'ta eğitim görmüş olup sol eğilimlidir. Sydney Hook, Hannah Arendt, William Barrett, Daniel Bell, Marshall Berman bu grubun üyeleri arasında sayılabilir.

4 Freud (2007), Ernst Crawley'den ödünç aldığı bu kavramı, saldırganlık, nefret, düşmanlık v.s. gibi kötücül duygularımızı, çok az ortak noktamız olan Öteki'ye değil, kendimize en çok benzeyene yönelttiğimiz yönünde kullanır.

sizim yorumları, insan eylemini algılama biçimleri, pragmatizmin temelini oluşturan araçsal mantık ve kendi pozitivism anlayışları ile keskin bir biçimde birbirlerinden ayrılırlar” (Wheatland, 2009: 104).

Bu karşılaşmanın gerçekleştiği tarih aralığı, pragmatik sosyal teorinin temellerini atan Chicago Okulu’nun güç kaybedip gözden düştüğü 1930’lu yılların ortaları ve sonrasına aittir. Amerikan sosyal bilimleri bu dönemde ampirik yönelimli bir rotaya girmiş bulunuyordu. Wheatland’ın (2009: 99) tespitiyle, Frankfurt Okulu’nun ampirik çalışmalarına ilgi duyulmakla birlikte bu grubun sosyal felsefe alanındaki tutkusu paylaşılmıyordu. Dolayısıyla, Amerikan düşünce geleneği ile bu doğrudan ilişkinin, karşılıklı etkileşime olanak sağlama anlamında oldukça sınırlı kaldığını söylemek mümkün. Sonuçta, pragmatikler cephesinden bakıldığında, Hardt’ın iletişim teorisini açıklarken kullandığı fakat tüm Amerikan sosyal bilimleri için geçerli kabul edilebilecek tespit pozitivismın süregiden baskısı, Marksist ve üstüne bir de yabancı bilim adamlarına çok da açık olmayan akademi ortamının⁵ Frankfurt Okulu geleneğinden yararlanılmasına ket vurduğu yönündedir (Hardt, 1992: 133).

Eleştirel Teori cephesinde de, pragmatik geleneğin çok da onandığını söylemek mümkün değildir. Bu tespiti yaptıktan sonra belirtmek gerekir ki, Eleştirel Teori, bütünlük ya da değişmez bir düşünce yapısına işaret etmez. (Always, 1995:2). Dubiel (1985: 10), *Frankfurt Çevresi*’nin teorik gelişimini, 1930-1945 yılları arasını kapsayan, üç ayrı döneme ayırarak açıklar. 1930-1937 arası Materyalizm, 1937-1940 Eleştirel Teori, 1940-45 Araçsal aklın eleştirisi. Tıpkı Horkheimer’in materyalizminde, teorik yönelimin tarihsel deneyimden bağımsız düşünülmediği gibi, Dubiel de, *Frankfurt Çevresi*’nin bu dönemselleş-

5 Hokheimer, Okul üyelerini, Columbia Üniversitesi’nin davetlisi olarak New York’ta buldukları dönemde, politik faaliyetlere aktif katılım ve politik kurumlara üyelikler konusunda katı bir biçimde kısıtlamıştır. Bu durum, kapitalist bir ülkede Marksist akademisyenler olarak bulunmanın hassasiyeti ile ilgilidir. Nitekim, Enstitü’nün New York’taki ofisinin polislerce ziyaret edildiği, FBI tarafından gözlemlendiği bilinmektedir. Enstitü üyelerinin entelektüel camia ile ilişkilerinin kısıtlı kalmasının bir diğer faktörü olarak dil bariyerini de eklemek gerekir (Wheatland, 2009: 102).

tirmesini, onların kendi tarihsel tecrübeleri ile ilişkilendirir. Eleştirel Teori tanımlaması bir süreklilik ve kesinliğe işaret etmediği gibi, onu tek bir teorisyene dayandırarak kurmaya çalışmak da hatalı bir yaklaşım olacaktır. Kejanlıoğlu (2005: 82), Frankfurt Okulu ya da çevresini ya da Enstitü'yü anlatma çabasının 1930'lardan başlayarak 1950'lere kadar Horkheimer'a odaklanma gereğini dayattığını; 1950'lerden 1970'lere kadar Adorno ve Habermas'ın öne çıktığını ama üyeler kendi başlarına ele alındıklarında farklılıkların ortaklığa baskın geldiğini ileri sürer.

Nitekim, pragmatik geleneğe yaklaşımları açısından da özellikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin tutumları ile Habermas'ın tutumu arasında belirgin farklılıklar mevcuttur. Kendinden önceki Eleştirel Teori mirasını eleştirerek işe koyulan Habermas'ın bu tutumu çalışmanın son kısmında detaylandırılmıştır. Horkheimer'in ve Marcuse'nin pozitivizm ve pragmatizme dair tutumları pek de olumlu değildir: Ray (2004: 309), Horkheimer'in pragmatizm hakkındaki negatif yargısından söz eder – ki bu yargı Habermas tarafından tersine çevrilmiş ve Eleştirel Teori'nin başarılı bir şekilde yeniden yapılandırılmasına olanak sağlamıştır. Smith'e göre (2009: 31) Eleştirel Teori'nin temsilcileri, bir bütün olarak pragmatik geleneğe muhaliftir. Kadlec (2006: 521-522), eleştirel teorisyenler ve seleflerinin pragmatizme olan bu düşmanlıklarının oldukça uzun bir tarihe sahip olduğunu savunur. Pragmatizmin eleştirel neo-Marksist reddini şekillendiren, onun pozitivizmle arasındaki benzerliğin altını çizen, Gramsci ile başlayan ve Frankfurt Okulu'na uzanan bir tarihtir bu. Slater (1998: 66), eleştirel toplum teorisinin pragmatizmden bilinçli bir biçimde uzak durduğunu söyler. Bu uzak duruş, Joas'ın sözünü ettiği, Frankfurt Okulu üyelerinin, Amerika'ya göç etmeden önce sahip oldukları ve Amerika deneyimleri sırasında da değiştirmedikleri önkabullerin –ki ABD entelektüelleri ile sınırlı ilişkinin bir diğer nedeni olarak okunabilir sonucudur.

(Okulun üyelerine göre) “ABD’de sosyal araştırma, tamamen araçsal olan sözleşmeli araştırmadan (contract research) ibaretti; felsefe de tüm soruların pozitivistik bir biçimde metodolojiye indirgenmesinden başka

bir şey değildi; Amerikan sosyal psikolojisi yalnızca konformizmi teşvik ediyordu ve kitle kültürü Avrupa yüksek kültürünüm aşkın güçlerinin düşüş ve yitimini temsil ediyordu” (Joas, 1993: 81).

Horkheimer’in ünlü geleneksel teori-eleştirel teori ayrımını ele aldığı çalışması, bu önkabullerin teorik dayanağını anlamamızı kolaylaştırır. Horkheimer, 1937 tarihli bu ünlü makalede –ki bu makalenin yazıldığı yıllarda artık ABD deneyimine sahiptir- geleneksel ve eleştirel teoriyi kıyaslar. Geleneksel teori anlayışının ideolojik bir kategoriye dönüştürdüğü teori kavramını, önerdiği eleştirel teori ile tekrar özgürleştirmektedir. Habermas’ın sözcükleriyle, geleneksel teori “ruhun kendini kozmozun düzenli devinimine benzeştirmesi yoluyla yaşam praksisine girer, teori yaşama damgasını vurur, kendini disiplini altına girenlerin tutumunda Ethos’ta yansıtır” (Habermas, 2007: 96). Başka sözcüklerle söylendiğinde, geleneksel anlamda teori, bir tür benzeştirmeden/taklitten türemiştir. Tıpkı matematikte olduğu gibi, tümdengelim yöntemiyle, en küçük parçalar bütünle ilişkilendirilerek, onu doğrulayacak şekilde düzenlenir. Horkheimer’a göre genellikle matematikte kullanılan bu türetmenin, bilimin tamamına uygulanması hatta insan ve toplum bilimlerinin de bu doğabilimleri örneğini izlemesi, yani bütünü tekrar üretmesi teori kavramını, değerlerden bağımsız, şeyleştirilmiş kategoriye dönüştürür (Horkheimer, 2007: 344). Horkheimer, pragmatizmi açıkça işte bu geleneksel teorinin içinde sınıflamıştır.

Horkheimer’a göre, geleneksel teori, öznel aklıyla, varolan sistemin sürdürülüşüne hizmet etmektedir. Descartes’tan bu yana, keskin özne-nesne ayrımı ile, toplumu da tümdengelimli yöntemlerle analiz etmeye çalışan geleneksel teori, genelin, varolanın doğrulanmasından; dolayısıyla sorunlu olan sistemin, şu anki toplumsal yapının tekrar ve tekrar üretilmesinden başka bir iş görmemektedir. “Pragmatizmin işlevi, kendini nasıl göstermek isterse istesin, sonunda eleştirel bir yaklaşım olmaktan çok, uzlaşmacı bir işlev olmakta, pozitivizm gibi pragmatizm de varolan olguların ardındaki gerçekliği anlayabilecek donanımdan yoksun bulunmaktadır” (Jay, 2005: 127). Oysa Frankfurt Okulu kendi düşünce biçimini bunun aksine konumlar. Eleştirel düşünce, Adorno’nun o çok bilindik sözüyle “yanlış yaşamın doğru

yaşanamayacağını” (Adorno: 2005: 41) ileri sürer. İnsanları yanlış yaşama mecbur eden şey, bütünlüğün tekrar üretilmesidir.

Eleştirel Teori, Marcuse'nin belirttiği şekliyle (Marcuse, 2009: 115), kendine ve kendi temellerini oluşturan sosyal güçlere karşı da eleştirilirdir. Ondaki, felsefi unsur, ekonomik mücadeleyi izole eden ve ekonomiyi politik alandan ayıran yeni 'ekonomizme' karşı olmanın bir formudur, çünkü Eleştirel Teori varolan dünya düzeninin bütünlüğünde ekonomik koşulların sorumluluğunun farkına varmıştır; gerçekliğin kurulduğu sosyal çerçevenin ayırındadır ve felsefenin gerçeklikle ilgilenen bağımsız bir bilimsel disiplin olarak yetersiz kaldığını ileri sürer. (Marcuse, 2009: 99). Başka sözcüklerle ifade edersek, eleştirel teori, geleneksel teoriden farklı olarak, onun sadece anlamaya ve açıklamaya çalıştığı toplumsal yapıyı bütün olarak değiştirme gayreti içindedir.

Eleştirel teori, insanın sınıflı toplumun üretim sürecinde manipüle edilen nesnelere daha fazlası olduğunu düşünür. Horkheimer'in ifadesiyle (2005: 390), “eleştirel teorinin ilgilendiği sadece mevcut yaşam biçimleriyle ve önceden tanımlanmış amaçlarla değil tüm olanaklarıyla insanlardır”. Bu tutum, Horkheimer'in materyalizm anlayışını da açıklar: Ona göre gerçek materyalizm özne ile nesne arasındaki hiç kesilmeyen karşılıklı etkileşimi bir süreç olarak görebilecek biçimde diyalektik olmalıdır. Böylelikle Horkheimer, diyalektiği insan deneyimi dışında bütünüyle nesnel bir süreç olarak fetişleştirmeyi reddeder (Jay, 1989: 86). Zaten, Marcus ve Tarr'a (1984: 401) göre Frankfurt Okulu, Marksizmin ekonomist ve determinist türevlerine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır ve başlangıcından itibaren bir praxis teorisi geliştirmeyi hedeflemiştir. Jay (1989: 71) de benzer şekilde, Frankfurt Okulu üyelerinin, toplumsal düzenin *praxis* aracılığı ile insan tarafından dönüştürülmesinin olanaklarını araştırdıklarını düşünür.

Pragmatizm için de, insan eylemi ve deneyim oldukça merkezi bir role sahiptir. Tıpkı Eleştirel Teori'de olduğu gibi temsilcileri arasında düşünsel anlamda farklılıklara sahip olsa da, “pragmatizmin temel ilkesi geleneksel rasyonalizmin eleştirisine dayanır”(Durkheim, 1955:

15-16). Pragmatizm, natüralistik duruşu benimseyerek, idealizmi reddeder, çünkü zihin ile ilişki içinde veya zihinde bulunan her şey gerçeklik değildir. Pragmatizm, aktüel insan öğrenmesi ve bilgisinden bağımsız herhangi bir doğruluk anlayışını reddederek şüphecilik ve rasyonalizmden uzak durur (Shook, 2003: 20-23). Bu felsefi konumlanışa bağlı olarak, “insan deneyimi, Amerika’nın en güçlü düşünsel hareketlerinden olan pragmatizmde baş köşeye yerleştirilmiştir” (Jay, 2012: 336).

Çalışmalarıyla pragmatizmi düşünce dünyasına dahil eden Peirce, onu, düşüncelerin berraklaştırılması için bir metod olarak modern zamanların ilk tasarlanmış anlam teorisi olarak kurar (Peirce, 1986: 269). Shook (2003: 45), Peirce’nin anlam teorisini şu şekilde formüle eder: Eğer düşünme kanaatleri değiştiriyorsa, kanaatler alışkanlıklarımızsa ve alışkanlıklar çevreyi değiştirme yolları ise, o halde düşünme, çevre ile etkileşime geçerek onu değiştirme çabamızdır. Buradan anlaşılacağı gibi, pragmatizm doğuşu itibariyle düşünce, deneyim ve eylem arasındaki bir bağa işaret eder. James’e göre (2000: 63), Peirce’nin dile getirmeye çalıştığı şey inançlarımızın eylemin kuralları olduğudur. Peirce’nin pragmatik maksimini alıp geliştiren James, pragmatizmin, soyutlamalar, a priori akıl yürütmeler, sahte kesinlikler ve kapalı sitemlerle değil, somut olgularla ve eylemle ilgili olduğunu söyler.(James, 2000: 119) Başka biçimde söylenirse, James’te eylem ile düşünce yakından ilgilidir (Suckiel, 2003: 23).

James’in, - klasik psikoloji yaklaşımlarının yaptığı gibi- insan davranışını basit bir etki-tepki düzeneği ile açıklanamayacağı yönündeki eleştirisi, Phillips’e göre (1971: 555) pragmatizmin eylem konusundaki temel tezleri ile doğrudan ilişkilidir. Zira insan eylemi her koşulda zihinsel sürecin bir parçasıdır. Dewey’in (1896: 370), James’ten alarak revize ettiği bu görüşe göre, herhangi bir uyarının insanda yarattığı duyumsal nitelik -yani deneyim- eylemin değerini verir. Ona göre, hem organizmanın uyarı karşısında geliştirdiği hareket (movement) hem de sözü edilen duyumsal nitelik eylemin (act) dışında değildir. Buradan hareketle denebilir ki, eylemin ortaya çıkışında hem zihinsel süreçler hem de deneyimi oluşturan çevresel koşullar etkenlidir.

Mead (1992: 1) de sosyal davranışçılık olarak ilan ettiği kendi psikoloji anlayışında, deneyimi toplumun bakış açısından ele almayı vaad eder. Bunun nedeni, her insanın fiziksel varlığının yanı sıra, bir kendiliğe sahip olması ve kendiliğin oluşumunun sosyal bir süreçle işaret etmesidir (Mead, 1992: 135-136). Mead'ın eleştirdiği şey insan davranışının sadece dışarıdan gözlemlenebilen biçimiyle ele alınmasıdır. Mead, insan davranışına, tıpkı Dewey'in de yaptığı gibi, insan bilincini de hesaba katan bir bakış açısını önerir. Burada da anahtar *tutum* kavramındadır. Tutumlar, farklı insanların farklı yanıtlar vermesine neden olur. Mead bunu, bir teleskobun bir aceminin ve bir gözlemevi çalışanın elinde aynı şey olmadığını söyleyerek açıklar. Değerler –teleskobun sahip olduğu değerler- bu tutuma sahip olan kişinin nesne ile olan ilişkisinden kaynaklanır (Mead, 1992: 1-8). Dolayısıyla, değerleri belirleyen şey deneyimlerimizdir.

Jay (2012: 340), Amerikan pragmatiklerinin deneyimle olan ilişkisine dair yapılan tüm yorumların, aralarındaki farklılıklara karşın, geleneksel öznellik anlayışlarını sarsan radikal bir şeyin meydana geldiği ve bu sırada deneyim kavramının yeni bir yaşam şansı yakaladığı konusunda mutabık olduklarını dile getirir. Yine Jay (2012: 388), Amerikan pragmatiklerinde -Benjamin'in de onlarla paylaştığı- "deneyimin bileşenlerine ayrılıp kipleştirilmesini aşmak ve özneye nesne arasındaki bölünmeyi onarmak gibi bir arzunun" bulunduğu altını çizer. Ancak Benjamin ve Adorno'da deneyimin krizi bir "yas kaynağı" iken (Jay, 2012: 422), Amerikan pragmatikleri için deneyim pozitif bir unsur olarak sosyal teoride varlığını sürdürür.

Joas (1993: 83), kendi amaçları da bir eylem teorisi geliştirmek olan Frankfurt Okul'u üyelerinin, pragmatizmin değerlerin insan eyleminde tekrar yapılandırılması anlayışını -özellikle Dewey'in çalışmalarını- yanlış okuduklarından söz eder. Böylesi bir değerlendirmeyi yaparken hem Dewey hem de Okul üyelerinin aynı yerde, Columbia Üniversitesi'nde çalışıyor olmaları şaşırtıcıdır. Joas'a göre, *adaptasyon* kavramının pragmatik anlayışta rutin ve özneliğin yitimi anlamına gelmediğini tam aksine bu kavramın gerçek sorunların çözümüne yaratıcı çözümler önerdiğini görememişlerdir. Adaptasyon kavramı,

göçmenler ve alt kültürlerin temel araştırma alanı olduğu Chicago pragmatikleri için önemli bir kavramdır. Bu kavramla anlatılmak istenen sözü edilen grupların Amerika'ya adaptasyonunun, klasik anlamıyla bir asimilasyondan çok karşılıklı etkileşimden doğan bir uzlaşma süreci olduğudur. Joas (2009: 83), sözü edilen eserde bu süreci "toplumsal hayatın yaratıcı yeniden organizasyonu olarak tarif eder. Bu, eksik/yanlış okumanın temelinde, özünde varolan toplumsal yapıyı bir akıl eleştirisi üzerinden analiz eden Frankfurt Okulu düşünürlerinin, pragmatik felsefeyi yanlış perspektiften değerlendirmeleri yatmaktadır: "Amerikan pragmatizmi, temelini metafizik ve akıldan alan tarihteki tüm felsefelerin ötesinde bir yerde büyümüş ve değerlerin öznelarası olarak kurulduğu bir teori geliştirmiştir" (Joas, 2009: 84).

Bu öznelarasılık, pragmatik geleneğin Amerikan sosyal bilimler alanının eleştirel kanadına işaret ediyor oluşunun bir sebebi olarak da okunabilir. Zira, özellikle Dewey'in çalışmalarında (*The Public and Its Problems, Individualism Old and New*) açıkça görülen, yeni dönemin çözülme ilişkilerine dair bir endişe ve yeni toplumsallığın yeni değerlerle kurulabileceğine dair iyimser öngörü, pragmatikleri yeni bir sosyal teori üretmeye iten sebeplerdir. Dewey'in (1927: 142) "*Büyük Toplum, Büyük Topluluğa* dönüşüncüye kadar halk tutulmuş halde kalacaktır" sözleriyle dile getirdiği bu endişe, onları, deneyimden ve öznelarası etkileşimden türeyen değerlerle yapılandırılacak bir sosyal teori üretmeye yöneltmiştir. Eleştirel Teori cephesinde ise bundan farklı olarak toplumsal koşullar, bireyin sosyalliğinin ve öznelarasılığının dışında oluşmuştur ve toplum bireyi baskılayan bir unsur olarak karşımızdadır. Bu tespitin anlaşılır kılınabilmesi, her iki geleneğin psikoloji yaklaşımlarının detaylandırılmasıyla mümkün olacaktır.

Her İki Geleneği Şekillendiren Temel Bir Unsur Olarak Psikoloji

Frankfurt Okulu, kendisine dar gelmeye başlayan gelenekselleşmiş Marksist anlayışları aşip geride bırakma isteğini, Neo-Marksist Eleştirel Teorisi'ne psikanalizi katarak göstermiştir (Jay, 2005: 132). Okul'un psikolojiye olan bu ilgisinin izleri erken dönemden itibaren

sürülebilir. Horkheimer, 1931 yılındaki Enstitü açılış konuşmasında, sosyal teoride psikolojik bileşene duyulan ihtiyacı vurgulamıştır. Bu konuşmada, Enstitü'nün ilk büyük girişiminin odaklandığı nokta aşağıdaki gibi ifade edilir:

Belirli bir toplumsal grup içinde, belirli tarihsel dönemde ve belirli ülkelerde söz konusu grubun ekonomik rolü, bireylerinin ruhsal yapısındaki değişimler ve bir bütün olarak söz konusu grup üzerinde biçimlendirici etkiye sahip toplum ürünü olan düşünce ve kurumlar arasındaki bağlar kurulabilir (Horkheimer'den aktaran Slater, 1998: 34).

Marksizm ve psikanalizin birleştirilmesi, birey psikolojisinin toplumsal olguya uyarlanmasını olanaklı kılar. Freudcu yaklaşımda bilinçaltı haz ilkesi tarafından yönetilir ve temel amacı da haz elde etmektir. Başlangıçta kısıtlanmamış bu *haz ilkesi*, insanın doğal ve toplumsal çevresi ile çatışmaya girer; birey gereksinimlerinin tam ve acısız bir doyumu olamayacağını ayırdına varır. Böylelikle, bu dış çevre ile ilişkili *gerçeklik ilkesi*, haz ilkesinin yerine geçer. Gerçeklik ilkesinin kuruluşu ile onun öncesinde bir içgüdü öbeğinden başka bir şey olmayan insan örgütlü bir *ben'e* dönüşür. Gerçeklik ilkesinin haz ilkesi ile yer değiştirmesi sonucu insan us işlevini geliştirir, dikkat, bellek ve yargı niteliklerini kazanır ve ona dışarıdan dayatılan bir ussallığa uyarlanmış, bilinçli, düşünen bir özne olur. Ama, isteklerini ve gerçekliği değiştirmesi kendi elinde değildir, bunlar artık toplum tarafından örgütlenmektedir. Bu örgütlenme, bireyin kökensel içgüdülerini bastırır. Bu süreç uygarlık ve ilksel özgürlük arasındaki bir savaşıma işaret eder (Marcuse, 1998: 34). Freud, toplumun kendi kültürel idealleri uyarınca birey üzerinde kurduğu tahakkümün, onu nevroikleştirdiğini ileri sürer ve toplumun birey üzerindeki taleplerinin kaldırılması ya da azaltılmasını onun mutlu olma olanaklarına geri dönüş olarak yorumlar (Freud, 2004: 46). Freud'un bu, toplumsalla baskılanan birey anlayışı Okul üyelerinin psikanalizin kendi teorileri ile uyumlu olduğu görüşünü benimsemelerini sağlamıştır.

Psikanalizin Enstitü'nün çalışmalarına dahil edilmesinde, alan tecrübesi nedeniyle kilit isim olan Fromm'un henüz Enstitü üyesi olduğu 1932 tarihli bir makalesinde söylediği gibi, "psikanaliz, ekonomik duru-

mun insanın dürtüleri aracılığıyla nasıl ideolojiye dönüştürüldüğünü bize gösterebilir” (Fromm, 2008: 179). Psikanaliz, içgüdüsel dürtüleri ve ihtiyaçları insan davranışı için itici güçler olarak analiz ettiği için materyalist bir psikolojydi. Yaşantının, insanın miras aldığı içgüdüsel yapısı üzerindeki etkilerini araştırdığı için de tarihseldi (Fromm, 2012: 55).

Fromm’a göre, Marksizm ve psikanalizin birbirinden farklı olduğu ölçüde ortak yanları da vardır: Psikopatolojinin Marx ve Freud için oldukça farklı olduğuna şüphe yoktur. Fromm, Freud’un önceliği bireysel patolojiye verirken Marx’ın toplumdaki ortak ve özel bir sistemin sonucu olan bozukluklarla ilgilendiğini söyler. Birinde *id* ve *ego* arasında dengeyi bulma konusundaki başarısızlıktan kaynaklanan bozukluk, diğesinde insanın yabancılaşması kaynaklıdır ve bu yabancılaşma toplumun baş hastalığıdır. Bu farklılığa karşın, her ikisinde de ödün vermeye yanaşmadıkları bir insanı özgürleştirme istenci vardı ve bu özgürleştirmenin koşulunun insanın yanılısama zincirini kırma yeteneğinde bulunduğu inanıyorlardı (Fromm, 1981: 60-73).

Fromm’un Enstitü ile ilişkisi daimi olmamıştır. 40’lı yıllarla birlikte sadece Enstitü’yü değil, Ortodoks Freudçuluğu da terk etmiştir (Jay, 2005: 135). Fromm’a göre (1999: 34), Freud’un teorisinde bireyle toplum arasındaki ilişki özünde statik bir ilişkidir. Toplum bireyi baskılar ve birey de dürtülerini toplumun talepleri doğrultusunda kontrol altında tutar. Oysa insani eğilimler, (iyi ya da kötü) tek başına insanın biyolojik özelliklerinden kaynaklanıyor olamaz, insanı yaratan toplumsal sürecin birer ürünüdür. Başka bir deyişle, toplum sadece bir bastırma mekanizması değildir, yaratıcı bir işleve de sahiptir. Bu nedenle de Fromm, Freud’un libido teorisini terk eder. 1970’te *Psikanalizin Bunalımı*’na yazdığı önsözde de söylediği gibi, Freud’un kuramına dair yazdıklarında *libido* konusundakiler dışında değiştirmek istediği herhangi bir şey yoktur (Fromm, 2008: 7).

Fromm’un, içgüdülerin merkeziliğini vurgulayan libidinal ortodoks Freudçu teoriden ayrılarak kültürün ve kişilerarası ilişkilerin öneminin altını çizmesi, Adorno tarafından Frankfurt Okulu’nun entelektüel çizgisi için ciddi bir tehlike olarak yorumlanmıştır. Adorno’ya

göre, Fromm'un Freudcu teorii revizyonu modern toplumun radikal eleştirisinden sapma olacaktı (Wiggershaus, 1994: 271).

Dönemin toplumsal koşulları düşünüldüğünde, Avrupa'da yükselen faşizmi anlamlandırma ve açıklamada psikanaliz gerçekten de Enstitü üyelerine elverişli bir kaynak sağlamıştır. Adorno, faşizmi anlayabilmek için sosyal teorinin psikoloji ile tamamlanması gerektiğini söyler. Ancak bu Adorno'nun eleştirdiği, -Fromm'un da dahil olduğu- Freud'un revizyonistlerinin yaptığı metodolojik yeniden yapılandırma ile olanaklı değildir. Varolan toplum ve ruh (*psyche*) ayrımı yanlış bilinçtir çünkü yaşayan özne ile öznelere hükmeden nesnellik arasındaki ayrımın kavramsal olarak sürdürülmesine neden olur. Kişiler birbirlerine ve bütünlüğe yabancılaştığı için kendilerinin toplum içindeki varlığını ve kendi içlerindeki toplumun varlığını fark etme konusunda ehliyetsizdir. İşte bu nedenle Adorno'nun savunduğu, bireye odaklı bir psikolojidir: "Topluma sırtını dönen ve kendine özgü bir biçimde bireye ve onun arkaik mirasına odaklanan bir psikoloji, toplumun talihsiz durumu hakkında, onu *bütünsel yaklaşımla* araştıranla kıyasla daha çok şey söyler" (Adorno, 1967: 70).

Bireyin sosyalliğinin ve öznelarası ilişkilerin dışarıda bırakıldığı bu anlayış Enstitünün psikoloji yaklaşımının kısa bir özetidir. Freud'un revizyonistleri ile Enstitü üyeleri arasındaki tartışmaların hareket noktasını oluşturur. Marcuse, *Eros ve Uygarlık*'ta -ki bu kitap onun revizyonistlere yanıtıdır, hatta *Dissent* dergisinde Fromm'a verdiği yanıt da bir epilog olarak bu kitapta yer alır- Freud'un teorisinin özünde toplumbilimsel olduğunu söyler ve revizyonistleri onu sığalttırmakla suçlar. Revizyonistler, vurguyu bilinçaltından bilince, biyolojik etmenlerden kültürel etmenlere çevirmekle toplumun içgüdülerdeki köklerini koparır ve bunun yerine toplumu, bireyin karşısına onun hazır çevresi olarak, kökenini ve meşruluğunu sorgulamadan konumlarlar. Bu da, Yeni Freudcu eleştirinin ideolojik kalmasına, yerleşik sisteme hapsolmesine neden olur (Marcuse, 1998: 26-34).

Eleştirel Teorinin, insan doğasını içgüdülerle açıklayan, insanın doğal ve toplumsal çevresi ile olan ilişkilerini bu doğanın dışında tutan Freudcu görüşü benimsemiş olması ona yöneltilen eleştirilerin

başında gelir. Freud, bireyi her zaman öteki bireylerle ilişkileri üzerinden ele almıştır; ancak bu kapitalist toplumun ekonomik ilişkilerinde olduğu gibi yarar ilkesi üzerine kurulu bir ilişkidir (Fromm, 1999: 23-24). Eleştirel Teori tarafından ego, bütünüyle sosyal, doğuştan gelmeyen, ikincil bir oluşum olarak formüle edilir. Bununla birlikte ego, (Freud'un da inandığı gibi) bireysel kendini koruma, bireysel çıkar ilkesi⁶ kaynaklıdır. Jessica Benjamin (1977: 137) burjuva toplumunda bireysel çıkar ilkesinin elbette ki kolektif bir ilke olmaktan ziyade bireysel olduğunu söyler. Egonun, bireysel çıkar temelli değil fakat sosyal üyelik ve karşılıklı çıkarların ortaklığına dayanan farklı formlarının da olabileceği, Eleştirel Teori tarafından bütünüyle reddedilmiştir. Ancak sadece bireysel çıkar ilkesi insan doğası kategorisine alınmıştır. Doğa ve ego kavramlarının her ikisinde de temel problem, özneler arasındaki ilişkiler ya da sosyal etkileşim yokluğudur. Bilinç, birey tekinin özelliği olarak görünür. Dünya öznelerarası bir krallık olarak tasarlanmaz:

Pragmatiklerin psikoloji anlayışları, bu öznelerarasılığı merkeze alır. James ve Dewey'de, psikoloji insan davranışını mekanik bir süreç indirgeyen geleneksel psikoloji anlayışına karşıt oluşturulmuştur. Pragmatiklerce insan davranışı, bir etki-tepki ilişkisiyle değil, onu oluşturan süreçler arasında varolan bir süreklilikle ya da Dewey'in dile getirdiği şekliyle bir *koordinasyonla* açıklanır (Dewey, 1896: 357-370). Bu tutum, insan davranışının oluşumunda çevresel faktörler ile insan zihni arasındaki etkileşimin varlığını savunmak anlamına gelir. Böylesi bir psikoloji anlayışının bir sonraki aşamasını Mead'in sosyal davranışçılığı temsil eder. Mead'e göre her insan fiziksel varlığından farklı olarak bir *kendilik* (self) sahibidir. Tıpkı zekanın oluşumu gibi kendiliğin oluşumu da insanın sosyal varlığının bir sonucudur. Bireyin, sosyal deneyim içinde diğerleri ve kendisi ile olan ilişkilerinin

•••

6 Fromm, Freud'un insan ilişkileri anlayışını şu şekilde özetler: "Freud'a göre birey doyurulması gereken ve yapısal olarak biyolojik itkilerle tam olarak donatılmış bir şekilde ortaya çıkar. Birey bunları doyurmak için öteki nesnelere ilişki kurar. Bu nedenle öteki bireyler her zaman için bir amaca yönelik kendi içlerinde o başkalarıyla ilişkiye geçmeden önce bireyden kaynaklanıyor olan çabalarının doyumuna yönelik araçtır" (Fromm, 1999: 23).

sonucunda ortaya çıkar. Kendilik, kendine nesne olmayı da kapsar (Mead, 1967: 135-136). Mead'ın sosyal psikoloji anlayışının kilit noktalarından biri olarak kendine nesne olma özelliği bireyi, etkilere yanıt veren bir organizma olmaktan çıkararak aktif hale getirmekte ve kendinden önceki davranışsalci yaklaşımların yapamadığını yapmaktadır. Blumer'in deyişiyle, "kendini idrak edebilir/ algılayabilir, kendisi hakkında fikre sahiptir, kendisiyle iletişim kurar ve kendine karşı eylemde bulunur" (Blumer, 1966: 535).

Sözü edilen kendine nesne oluş, Mead'ın *kendilik*'i kurma biçiminden kaynaklanır. Mead'de kendilik, *ben* (I) ve *kendi* (me)'den oluşur. "*Ben*, organizmanın ötekinin tutumuna yanıtıdır ve *kendi* de kişinin ötekinin tutumlarının organize olmuş bir takımıdır. Ötekilerin tutumları organize kendiyi oluşturur ve böylece kişi de buna ben olarak tepki verir" (Mead, 1967: 175).

Buradan da anlaşılacağı gibi Mead'de, kendiliğin oluşumu insan etkileşimi olmadan gerçekleşemez. Kendilik doğuştan gelmez, içgüdüsel değildir, sosyal tecrübeyle şekillenir ve nihai değildir. Kendilik, sosyal çevredeki değişikliklere bağlı olarak defaeten kurulabilir.

Kendisiyle ve çevresiyle etkileşim halindeki bireyin eylemi de farklı bir karaktere sahip olacaktır: "Eylem, sadece önceden varolan bir psikolojik yapıdan, bu yapı içinde rol oynayan faktörler aracılığıyla serbest kalarak değil dünya ile başa çıkarak imar edilir" (Blumer, 1966: 536). Böyle bir eylem anlayışı bireyin bir organizmadan fazla bir şeye işaret ettiğinin göstergesidir. O, eylemleriyle, dış dünyaya etki ederken kendi hayatı için de bir aktör konumuna gelmektedir.

Mead'ın, kendiliği oluşturan ben ve kendi basamaklarının Freud'un *Id* ve *Ego*'su ile kısmen benzerlikler içerdiği söylenebilir. Mead'de ben Freud'da ise *Id* itkiselken, *ego* ve *kendi* düzenleyicidir. Mead'ın, kişinin kendi dışındaki tüm sosyal çevresine işaret eden genelleştirilmiş ötekisi (generalised other) -ki bu mekanizma aracılığıyla, kişi ötekinin rolünü alarak kendini ötekinin yerine koyarak kendinin de farkına varır- Freud'un *süperego*'suyla benzeştirilebilir. Ancak, özellikle vurgulanması gereken, Freud'da kendilik içgüdüsel

ve sosyal öğeleri birlikte barındırırken ve dolayısıyla kısmen doğuştan geliyorken, Mead’de kendiliği oluşturan herhangi bir içgüdü olmadığıdır. Kendilik başlangıcından itibaren -Mead bunu bebeklikten itibaren geçilen evrelerle açıklar- sosyal etkileşime dayanır. Zaman içinde gelişir, değişken ve dinamiktir.

Bu söylenenlere dayanarak genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, her iki okulun da psikoloji anlayışları, bundan türettikleri birey anlayışları toplumsal analizlerini biçimlendirmiştir. Frankfurt Okulu’nun bireyi, sahip olduğu akıl nedeniyle eleştirel olabilir. Ancak, bu akıl, varolan sistemde bir kontrol mekanizmasına dönüşmüştür. Ego, akıl ve uygarlık aracılığıyla insanın iç doğasını id’i kontrol altında tutar. Dolayısıyla akıl kontrol için yapılandırılır, baskılama ve yıkım gücü olur. Bu şekilde akıl, yani karşı koymanın yegane olasılığı, tahakküme bulaşmış olur (Benjamin, 1977:133). Marcuse (1998), aklın uygarlık tarihi boyunca bireyi köleleştirmek için çalıştığını söyler. Freud’un psikolojisi bu nedenle evrenselin bireyler üzerindeki gücünü ortaya serer ve bu sergileme çağdaş kültürdeki birey kavramının altını oymaktadır.

Tam da bu noktada Jessica Benjamin’in Eleştirel Teorinin modern kültür analizinin merkezini oluşturduğunu söylediği, akıl ve doğa arasındaki bu zıtlıkta temellenen otorite kördüğümü belirir: Birey özerkliği sahip olduğu akıldan alır ancak J. Benjamin’in dile getirdiği gibi akıl kendiliğin kuruluşunda otoriteyi öncelikle içselleştirmek zorundadır. İçselleştirme, otoriteyi sürdürdüğü halde, otoritenin yegane karşıtı olan aklın kurulması için gereklidir (Benjamin, 1977:133). Oysa Dellaloğlu’nun belirttiği gibi, Frankfurt Okulu’nun epistemolojisinin temeli, tikelin ya da sözü edilen bireyin, özerkliği sayesinde kendine genel içinde bir hareket alanı sağlayabilmesi ve onun kendi üzerindeki hegemonyasını kırarak varolabilme potansiyelidir (Dellaloğlu, 1995: 24). Bu kördüğümün çözümü bireye bağlıyken, Eleştirel Teori uygarlığın karşısında, sosyallikten arındırılmış bireye, çok da hareket alanı bırakmamıştır.

Eleştirel Teori saflarından bakıldığında tam tersini işaret ettiği düşünülürse, pragmatik perspektifin, Amerikan sosyal bilimlerinin

eleştirel kanadına denk gelmesi ironik ancak doğrudur. Pragmatikler de uygarlığın geline noktasında bir takım endişelere sahiptirler. Dewey, toplumsal çözümden ve varolan ekonomik koşullar altında güvende hissetmeyen “kayıp birey”den söz eder. Varolan bu durum, yine bireyin varlığı ile aşılar. Bireyin sosyal çevresindeki değişimin hızını yakalayamayan moral hayat bireyle karşılıklı etkileşimle dönüşecek, bu etkileşimden yeni değerler türetilebilecektir (Dewey, 1999: 27). Bu birey, kuruluşu itibarıyla içgüdülerden değil sosyallikten diğer bir deyişle öznelararasılıktan beslendiği için sözü edilen kördüğümünden etkilenmez, Birey genelle birlikte varolur ve geneli de etkileşimiyle vareder. Bu yaklaşım, pragmatik geleneğin iyimser tutumuna uygun olarak bireyi daha aktif bir konuma alır.

İki gelenekte ortak bir çaba olarak, psikolojik süreçleri sosyal teoriye dahil etme girişimi bu şekilde özetlenebilir. Buradan hareketle, çalışmanın temel argümanı olan eleştirel teorinin pragmatik sosyal teorinin öznelararası iletişim kavrayışıyla Habermas düşüncesinde nasıl bir araya geldiğinin analizi, her iki geleneğin iletişim anlayışlarının detaylandırılmasını gerekli kılar.

Her İki Gelenek İçin Ortak Bir Uğrak Olarak İletişim Düşüncesi

İki gelenek için, iletişim düşüncesi tek başına bir çalışma alanı olmaktan ziyade, kendi sosyal teorilerindeki önemli uğraklardan olmuştur. Yukarıda sözünü ettiğimiz psikoloji yaklaşımları, iletişim anlayışlarına da etki etmiştir.

Pragmatizmin bir anlam teorisi olarak kurucusu olan Peirce'nin semiyotiği, onun iletişim alanı ile ilişkilendirilmesinin temel nedenidir. Onun semiyotik anlayışında -ki nesne, belirti ve yorumlayan (*object, representamen, interpretent*) unsurlarından oluşur- bir düşünce ya da nesneye anlamını veren onu yorumlayan bireydir. Bu yorumlama süreci, psikolojik ve sosyal faktörlerin sürece dahilini gerektirir: Yorumlayan hem biyolojik hem de sosyal bir varlıktır; anlam göstergesi yorumlayanın fiziksel ve sosyal çevresi ile olan etkileşiminden doğar. Simonson (2001:3), Peirce'nin yukarıda sözünü ettiğimiz semiyotik yaklaşımının,

sonradan postyapısalcılık ve Marksçı kültürel çalışmaları şekillendirecek olan Ferdinand Saussure'nin linguistik merkezli önermelerinden farklı olduğunu ileri sürer. Saussure'nin, keyfi olarak birbirine bağlanmış iki unsur, gösteren ve gösterilen kavramları Kıta Avrupası geleneğini ortaya çıkarırken, Peirce'nin üçlü sistemi pragmatik gelenek için verimli bir temel oluşturmuştur (Simonson, 2001:3).

Peirce'den farklı olarak pragmatizmi bir eylem teorisi olarak kuran James'in bilginin kaynağını insan deneyiminde temellendirmesi ve dolayısıyla birden fazla gerçekliğin olabileceği anlayışı da sosyallikle ilintilidir. Leonhirth (2001: 95), James'in felsefesinden türetililecek bir iletişim modelinin, insanlar arasında iletişime olduğu kadar gerçekliğin algılarına ve yeniden inşalarına da uygulanabileceğini söyler. Bu model, fiziksel, objektif gerçekliğe olduğu gibi bireysel, subjektif gerçekliklere olanak tanır. Anlamın yaratımı ve yeniden inşası sırasında bireyler sosyal ve kültürel olarak türetilmiş fikirler kullanırlar. Anlamın bu şekilde yaratımı ve inşası subjektif süreçlerdir (Leonhirth, 2001: 95).

Simonson'un (2001: 3), Cambridge pragmatikleri (Peirce, James) ile Chicago pragmatikleri (Dewey, Mead) arasında iletişime yaklaşımları açısından yaptığı ayırım düşünceleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları göstermesi açısından anlamlıdır. Ona göre Cambridge pragmatiklerinin de iletişim alanına katkıları olmakla birlikte, onlar iletişim terimine Chicago pragmatiklerindeki açık ilgiyi göstermemişlerdir. Chicago pragmatikleri ise, yine Simonson'a göre (2001: 3) bu açık ilgiyi Hegelyen köklerine borçludurlar: Dewey ve Mead için Hegel pozitif bir kaynak olmuştur. Onların gelişmiş sosyal teorileri Hegel'in Mutlak Tin'in kesilip atıldığı fakat bireylerin her zaman sosyal varlıklar olarak bulunduğu sosyal ontolojisi olarak okunabilir. Yeri geldikçe, mistik terim *iletişim*, Hegelci Tin'in rolünü oynar (Simonson, 2003: 3).

Dewey düşüncesinde, demokrasi, kusursuz toplum için ulaşılmaması gereken hedeftir. İşte iletişim de tam bu noktada iş görmeye başlar: Demokrasinin gerekleri olarak toplumsal aktivitelere katılım ve amaçların paylaşılmasında iletişim bir öngerekliliktir (Dewey, 1927: 143-

153). Bu, içinde yeni toplumsal düzen hakkında çokça umut barındıran bir yaklaşımdır. Pragmatik sosyal gelenekte iletişim düşüncesini, en iyi özetleyen yine Dewey'in, kendi sözleridir: "İletişim ortak hayat ve ortak deneyimin mucizesi"ne eşdeğerdir ve bu nedenle *mistik güce* sahiptir (Dewey, 1920: 211).

Dewey'in iletişim düşüncesi, Carey'in deyiimiyle bir denge durumu olarak özetlenebilir. Bu denge, Dewey'in iletişimi, hem *aktarım* (bir yerden bir yere mesaj yollama, diğerlerine enformasyon verme vs.) hem de *ritüel* (mesajın bir yerden bir yere iletilmesinden çok toplumun devamlılığını amaçlayan) boyutlarıyla ele almasından kaynaklanır (Carey, 1992: 13-36). Dewey, ticaret, seyahat, ulaşım gibi faaliyetlerin; mektup, telgraf, telefon, gazete gibi araçların etkileşime ve dayanışmaya ortam hazırladığını ileri sürer. Toplumsal birlikteliğin sürdürülmesinde gerekli duygu ve fikir birlikteliğini yaratırlar. (Dewey, 1927: 114) Söz konusu birliktelik toplumun devamlılığını sağlar. Dewey'in demokrasiye olan sarsılmaz inancı onun çalışmalarında bir "uzlaş" vurgusunu açığa çıkarır. Dewey'e göre "uzlaş iletişimi gerektirir" (Dewey, 1916: 6). Hatta uzlaş, Deweyci düşüncede doğrudan iletişimin kendisidir: "İçinde tarafları barındıran ve bunların her birinin davranışının bu tarafların oluşturduğu ortaklık tarafından belirlenip, düzenlendiği eylem içinde işbirliğinin kurulması iletişimdir" (Dewey, 1984: 141).

Aynı *ortaklık* vurgusu Mead'in sosyal davranışçılığında da vardır. Mead, insan sosyal organizasyonunun temeli olarak, ötekinin katılımını içeren iletişim ilkesini öne sürer. Bu, ötekinin, kendilik (self) içinde görünümünü, ötekinin kendilik ile tanımlanmasını, öteki aracılığıyla kendilik bilincine ulaşmayı gerektirir (Mead, 1967: 253). İletişim terimi, onun, radikal olarak öteki ile olan ilişkisi ile belirlenmiş anti-Kartezyen sosyal kendilik görüşünün içini doldurmasına yardımcı olmuştur. Takip eden yıllarda da Mead, sosyal kendilik kavramını geliştirmiş *ona* rol ve ötekinin tutumunu *alma* anahtar nosyonlarını eklemiştir (Simonson, 2001: 400).

Blumer'in (1986: 8) kavramsallaştırması ile literatüre giren *sembolik etkileşimcilik* teorisi Mead'in bu sosyal psikoloji anlayışına dayanır.

Mead'in *jestlerin konuşması* ve *belirgin semboller kullanma* olarak özetlediği bu iki etkileşim hali Blumer tarafından sembolik olmayan etkileşim ve sembolik etkileşim olarak kavramsallaştırır. Sembolik olmayan etkileşim, "bir başkasının eylemine bu eylemi yorumlamadan doğrudan yanıt verildiğinde oluşur" (Blumer, 1986: 2). Oysa sembolik etkileşimciliğin üç temel önermesi vardır: 1- İnsanoğlu, nesnelere onların kendisi için anlamı temelinde yaklaşır. Bu nesne, fiziksel evreninde bulunan bir obje olabileceği gibi bir insan da olabilir. 2- Bu anlam, kişinin hemcinsleri ile olan sosyal etkileşimden doğar. 3- Anlamlar, bu nesnelere temas eden kişinin yorumlamasıyla kullanılır ya da modifiye edilirler (Blumer, 1986: 2). Buradan görülebileceği üzere, sembolik etkileşimcilikte anlam iletişim süreci içinde ortaya çıkar.

Genel olarak söylersek, pragmatik düşüncenin iletişim anlayışı onun psikoloji anlayışındaki toplum içinde aktif bireyi ile uyum içindedir. Pragmatik sosyal teorinin öznelerarasılık iddiası ancak iletişimle olanaklıdır. Pragmatik teorisyenlerin yorumlama sürecine yaptıkları vurgu, onların tek tek bireylere yükledikleri anlama ilişkindir.

Öte yandan, Frankfurt Okulu, kültür ve iletişim çalışmalarına politik ekonomi, metin analizleri, sosyal-ideolojik etki analizlerini harmanlayan eleştirel ve disiplinlerarası bir yaklaşım geliştirmiştir (Kellner, 2012). Okul üyelerini, Adorno'nun popüler müzik, edebiyat ve kültüre dair yazıları, Löwenthal'ın edebiyat analizleri, Horkheimer ve Adorno'nun ünlü kültür endüstrisi kavramsallaştırması, Marcuse'nin toplum eleştirisi ve teknolojinin sosyal sonuçlarına dair fikirleri üzerinden⁷ iletişim alanıyla ilişkilendirmek olanaklıdır.

Okul üyelerinin iletişim yaklaşımı, onların kültür eleştirisi üzerinden okunabilir. Bu, modern kurumların biçimlendirdiği toplumsal yapıda, bireyin yabancılaşmasının bir eleştirisine denk düşer ki, genel olarak söylendiğinde, kitle iletişimine onu oldukça olumsuzlayan, karamsar bir yaklaşımdır: "Kitle iletişim araçları kendilerini kitle

•••

7 Frankfurt Okulu'nu kitle iletişimi ile ilişkilendiren detaylı bir çalışma için bkz. Kejanhoğlu, Beybin (2005). *Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.

endüstrisine uydurmuştur” (Adorno, 2007: 110). Bu endüstri, kültürel ürünleri de kitle üretiminin her şeyi standartlaştıran diğer ürünlerine çevirir. Buna ek olarak, varolan kapitalist sistemin meşrulaştırılması için gerekli ideolojik içeriği dağıtır, yaygınlaştırır. Dolayısıyla, kitle iletişimi de bu endüstrinin tüm diğer ideolojik baskılama mekanizmaları gibi burjuva bireyinin içini boşaltıp, bireyi bir kabuğa dönüştürmede hizmet görür.

Eleştirel Teori'nin psikoloji yaklaşımını ele alırken değinildiği gibi, Freud'un yaklaşımında, içgüdüsel aygıt biyolojik olarak temellenmiş olsa da, değiştirilebilmesi oldukça mümkündür ve buradaki temel faktör de ekonomik koşullardır. Aile, ekonomik koşulların yani kişinin toplumsal çevresinin bireyin ruhu üzerindeki biçimlendirici etkisini kullandığı temel araçtır. Fakat gelinen noktada, Eleştirel Teori, ailenin çocuk üzerinde onu topluma karşı koruyan baskısının ortadan kalkması ile çocuğun devlet kurumları ve kitle iletişiminin kollarına atıldığını ileri sürer. Otoritenin bu aile dışı ve kişi olmayan formları birey üzerinde egemenliği elinde tutar. Adorno, Almanya'daki faşist hareketleri ve Amerika'nın konformist kültürünü kitlelerin psikolojisine el koyan baskıcı güçlerle açıklar. Geç dönem kapitalizmde bireysel yalıtım ve rekabetçilik konusunda ısrarcılık, bireycilik ve otomatikleşmiş egonun dış görünüşünü sürdürür fakat bu “bireysiz bireyciliktir” (J. Benjamin, 1977: 134).

“Bireyin kültür endüstrisinde bir yanlısı haline gelmesi, yalnızca kültür endüstrisinin üretim tarzının standartlaştırılmış olmasından kaynaklanmaz. Bireye ancak bireyin genel olanla kayıtsız şartsız özdeşleştiğine ilişkin bir kuşku kalmazsa göz yumulur” (Adorno ve Horkheimer, 2010: 205). Kitle iletişim araçları, otoriteyi sürdürmenin önemli bir aracı olarak bu özdeşleşmeyi pekiştirir. Kültür tekellerinin endüstrinin diğer sektörlerine bağımlı olma hali Adorno ve Horkheimer'a göre, kültürün günümüzde her şeye benzerlik bulaştırma halini açıklayabilir. Film, radyo ve dergiler bir sistem oluşturur ve kültürün diğer alanlarıyla olduğu gibi kendi aralarında da hep birlikte söz birliği içindedir. (Adorno ve Horkheimer, 2010: 162). Bu söz birliği Marcuse'nin sözünü ettiği şekilde içine partiler, karşı-denge güçler ve

gazeteleri de dahil ettiği, bir tür çoğulculuğun totaliterlikle bağdaşabileceğinin göstergesidir. Dolayısıyla belirli bir üretim ve dağıtım sistemi totaliterliğin yolunu açabilir.

Freud'daki kendinin (Ego)'nun, dıştakini içtekinine değiştirmesini sağlayan bir süreç olarak içe yansıtma insanın çevresinden farklı olarak ve hatta ona karşı bile olabilecek bir iç boyutun varlığına işaret eder, ancak bu kişisel yer, Frankfurt Okulu teorisyenlerine göre, günümüz teknolojik realitesi tarafından ele geçirilmiştir, çünkü kitlesel üretim ve kitlesel dağıtım tüm bireyi istemektedir. Marcuse, özerk olmaya yetenezsiz tutulma halinden söz eder: Kapitalist toplumda bireyin, zihinsel özgürlüğü genelin durmadan aşladığı öğretiler ve kitle iletişimi tarafından soğrulmaktadır ve bu sistem içindeki bireycilik vurgusu da aslında kamuoyunun onu oluşturanlarla birlikte ortadan kaldırılmasına işaret etmektedir (Marcuse, 1997: 17-21). Böylelikle, toplumla özdeşlik kuran bireyde, *kendi'nin ben'*de olan varlığı, dıştakinin içtekinine etkisi Eleştirel Teori tarafından olumsuzlanmaktadır. Kitle iletişimi, dışı oluşturan ideolojik süreçlerden biri olarak bu olumsuzlamadan nasibini alır.

Buna karşılık, Mead'de dıştakilerin tümü – aile, ait olunan gruplar, kitle iletişimi vs.- *genelleştirilmiş ötekiye* işaret eder ve bireyin kendiliğinin kurulması için elzemdir. Zaten Mead'de, genelle tikel, toplumla birey arasındaki ilişki bir olumsuzlama olarak değil etkileşim ve uzlaşma üzerine kurulmuştur. Aslında iki yaklaşımın iletişim anlayışları arasındaki temel farklılığı özetleyen şey de budur. Buradan hareketle, bir sonraki başlık altında, bu iki yaklaşımın Habermas'ın düşüncesinde nasıl bir araya geldiği ele alınacaktır.

Bir İşbirliğinin Olanaklılığı Üzerine: Habermas'ın Düşüncesinde İletişimsel Eylem

Habermas, Frankfurt Okulu'nu eski kuşak üyelerinden farklı olarak, Eleştirel Teori'den bir sapma olarak okunabilir (Çiğdem, 2008: 17). Bu sapmanın kaynağı, Habermas'ın Aydınlanma, akıl ve modernlik konularında, özellikle Adorno ve Horkheimer'a yönelttiği eleştirilerdir. Habermas'ın yapmaya çalıştığı erken Eleştirel Teori'nin akıl eleştiri-

risini, “bilinç felsefesinin paradigmasından yani nesnelere tasarlayan ve onlarla uğraşan bir öznenen, dil felsefesinin paradigmasına yani öznelerarası anlaşma ya da iletişim uğruna vazgeçerek” (Habermas, 2001: 409) yapılandıran bir tür paradigma değişikliği ile devam ettirmektedir, çünkü Habermas, erken dönem Eleştirel Teori’nin programının herhangi bir raslantı nedeniyle değil bilinç felsefesi paradigmasının tükenmesiyle çöktüğünü (Habermas, 2011: 406) düşünür.

Bilinç felsefesinin ve öznenliğin eleştirisi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin eleştirel bağlamında özetlendiği gibi, Adorno’nun temel ilgisidir. Fakat Habermas, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin modernliğe dair tek taraflı bir görüş geliştirdiğini savunur. Adorno ve Horkheimer’in modernlik kavrayışı, araçsal aklın rolünü ve doğa üzerindeki egemenliği abartmıştır. Habermas, Adorno ve Horkheimer’in akla duydukları bu şüphenin sorunlu olduğunu düşünmektedir (Kubilay, 2011: 238). Habermas’a göre Adorno ve Horkheimer, öznenin bilme ve eyleme ilgisinin paradigmatik sınırlarının tuzağına düşmüştür. Habermas, bu tuzaktan kurtulabilmek için, modern felsefenin konu edinebileceği bir alternatif olarak dile ve iletişimsel eyleme yönelmeyi savunur (Morris, 2001: 11).

Eleştirel gelenek içinde Frankfurt Okulu, Weber’in rasyonelleşmenin özgürleştirme potansiyeli konusundaki tutumunu benimser. Bu tutum, toplumun, işlevsellik üzerinden organize olmasının ve gelenekten kopmasının, birey için daha az özgürlük ve anlamlılık demek olduğunu iddia eder. Benzeri şekilde Frankfurt Okulu da, rasyonizasyonun bireyin kısıtlanmasını arttıran bir sürece işaret ettiğinin altını çizer. Bunun sonucunda *Aydınlanma kendi kendini imha eder* (Braaten, 1991: 11). Habermas da, Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen haliyle modernlik projesinin 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerle birlikte darmadağın olduğunu teslim etmektedir. Ancak modernlik projesine yönelik iyimser beklentilerin gerçekleşmemiş olması nedeniyle bu projenin yitirildiği yolundaki görüşlere karşı çıkar. Modernleşmenin bu yıkıcı ve tahrip edici boyutlarının yanısıra özgürleşimci bir potansiyelini de olduğunu savunur (Kubilay, 2011: 239). Düşünür, bu potansiyeli ortaya çıkarabilmenin bir yolu olarak, moder-

niteye yönelik rasyonelleşme ve şeyleşme – Marx’tan başlatıp Weber ve Lukacs üzerinden devam eden- eleştirilerine bir alternatif olarak Mead ve Durkheim üzerinden öznelerarasılığın vurgulandığı bir paradigma değişikliği önerir.

Aslında, burada bir parantez açıp, Eleştirel Teorinin geç kuşak temsilcilerinden Habermas’ın çağdaşı Karl Otto Apel’in de ismini zikretmek gerekir⁸. Apel (2002: 18), Habermas ile yaptıkları çalışmalarını “1970’lerden beri, Habermas ve ben pratik felsefe ve eleştirel sosyal bilimler için, sürekli fikir alışverişi yoluyla oluşturduğumuz, iletişimsel rasyonellik ya da söylem rasyonelliği kavramı aracılığıyla bir temel geliştireyoruz” sözleriyle ifade eder. Onların yapmaya çalıştığı şey,

•••

- 8 Apel, pragmatizm denince Kıta Avrupa’sında akla gelen iki isimden William James –ki Kıta Avrupası geleneğinde pragmatizmin yarıcı felsefe ile eşdeğer tutulmasına büyük oranda James’in pragmatizm fikri neden olmuştur- Peirce’nin pragmatizmi üzerine çalışmıştır. Peirce üzerine hazırladığı kitap ile de onun Kıta Avrupası’na tanıtılmasını hedeflemiştir. Kitabına 1995 yılında yazdığı girişte, aşkın semiyotiğin Peirce esinli programı ile zamanımızın linguistik-analitik programının eleştirel karşılaştırılması ve karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamalarının çağdaş bir *prima philosophia* için asli olduğunu belirtir Bu, çağdaş bir felsefenin Kıta Avrupası felsefesi ile analitik felsefenin bir araya getirilmesine ihtiyaç duyması olarak yorumlanabilir ve Apel’in ki de bunu sağlamayı amaçlayan bir girişimdir. Apel, iletişim etiği ve söylem etiği yaklaşımlarını geliştirirken Peirce’nin, ideal,sınırsız yorumlayıcı ve söylemsel topluluk kavramlarının kendisi için verimli olduğunu söyler ve Peirceci programın, doğal bilimlerin bilinç ve araştırma teorileri ile hermenotiğe dayalı insan bilimlerinin birbirlerini nasıl tamamlayabileceklerine dair avantajlarından da söz eder: Ona göre, Peirce’nin semiyotikteki üçlü sınıflamaları felsefedeki ünlü açıklamaların ikiliğini sonlandırabilir, ayrıca Peircenin anlam teorisi sayesinde yaşam dünyasının öncel olarak anlaşılabilmesinin ardplanı ilk kez açıklığa kavuşur ve son olarak da Apel, transandantal semiyotiğin Peirce kaynaklı konsensüs teorisine vurgu yapar. Apel’in *prima philosophia* için kendine yol arkadaşı olarak C.S. Peirce’yi alması tesadüfi değildir. Apel’e göre, günümüz endüstriyel toplumlarında gerçekten işleyen, yaşam içinde teori ve pratiğe aracılık yapan üç felsefe vardır: Varoluşçuluk, Marksizm ve Pragmatizm. Apel’in tanımlamasıyla her üç felsefe de gelecek yönelimlidir ve tamamlanmamış dünyada teori-pratik ikilisi arasında iş görürler. Bu bağlamda, Apel’in, pragmatizmin kurucu babası kabul edilen ve Kant bağlantılı semiyotik teorisinin de sahibi Peirce’den, ve pragmatik teoriden yararlanmış olması anlaşılabilir (Apel, 1981).

aralarında çeşitli yaklaşım farklılıkları olsa da, daha geniş bir perspektiften bakıldığında epistemolojik bir yeniden yapılanmanın gereğidir:

Güncel felsefenin aldığı Linguistik Dönemeç bağlamında, Kantçı 'neyi bilebilirim' sorusu iletişim aracılığıyla, kavramsal iddiaların öznelarası geçerliliğinin taleplerine duyarlı, yeni bir yanıt arar. Sosyal bilimlerdeki, açıklama ve anlama arasındaki geleneksel karşıtlık, böylelikle dille aracılanmış iletişim, hermenotiğin ve semiyotiğin dolaylı anlatılarından yararlanan bütünleyici tezlere yerini bırakır (Kanjirathinkal, 2010).

Sözü edilen paradigma değişikliği, Kıta Avrupası geleneğinin Amerikan düşünce geleneğinden yardım alabileceğini, beslenebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Habermas, pragmatizmin kendi entelektüel gelişimi üzerine etkisini üç katmanlı bir etkisi olduğundan söz eder. Bu katmanlar Peirce, Dewey ve Mead üzerinden gelişir (Aboulafia, 2002: 227).

Peirce, epistemolojisiyle ve hakikat teorisi alanındaki görüşleriyle Habermas'a etki etmiştir. Habermas'a göre, Peirce'nin görüşleri, bilginin formları ile eylemin çeşitleri arasındaki içsel ilişkilerin savunulmasında, mantıksal pozitivistlerin limitli görüşlerine ve onların semantik boyuta odaklanmasına oranla daha güncel ve bu nedenle de daha elverişlidir (Aboulafia, 2002: 227). Habermas'a göre (Rockmore, 2002: 56) Peirce, bilginin, her bilimsel soruya bir son yanıt formunda, zorlayıcı olmayan ve kalıcı bir uzlaşıya dayandığını söyleyen ilk kişiydi. Hakikat konusuna gelince; Rockmore (2002: 56), Habermas'ın kendi uzlaşıya dayalı hakikat teorisi için Peirce'den destek aldığını söyler. Aralarındaki fark, Peirce özgür uzlaşısı ile hakikate ulaşılabilirliğini söylerken, Habermas'ın öznelarası anlaşma ile hakikate değil fakat bilgiye ulaşılabilirliğini söylemesidir. Zaten Ingram'a göre de, pragmatizmin Habermas'a öğrettiği şey, bilginin kişiler tarafından *birlikte akıl yürütülerek* elde edilebilen bir şey olduğudur (2002: 83).

Habermas üzerinde Dewey'in temel etkisi politik teori üzerindenidir. Hatta Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* çalışması için Dewey'in temel kaynak olabileceğini ancak Dewey'in eserleri ile tanışmasının bu kitaptan sonraya denk geldiğini de belirtir (Aboulafia,

2002: 227). Hem Habermas hem de Dewey komüniteryan görüşün homojenliği ve liberteryan görüşün parçalara ayrılmış heterojen çoğulculuğunun aşırılıklarından kaçınarak, çoğulculuk ve çeşitlilik bağlamı içinde toplumsal beraberlik konusuyla ilgilenmektedir.

Habermas'ın düşüncesine en az diğerleri kadar güçlü olan ve bu çalışmada temel alınan, bir başka etki de Mead'in sosyal etkileşimcilik teorisinden gelir. Habermas, Eleştirel Sosyal Teori'nin Hegelyen Marksizmini, hermonetik geleneğin metodolojisi ve dil ve iletişimin diyalojik kavrayışıyla ilişkilendirilmesinde, Mead'in sosyal davranışçılığında temellenen ve onun öğrencileri tarafından geliştirilen sembolik etkileşimciliğin, İletişimsel Eylem Teorisi'ni kurarken kendisine rehber olduğunu söyler (Abouafia, 2002: 227). Bernstein'a göre (akt. Abouafia, 2002: 2) Habermas, kendi görüşünün merkezinde yer alan temel sezgilerin ya da yargıların, pragmatik geleneğinde merkezinde olduğunun ayırdına varmakta sonuna kadar haklıdır. Çünkü her ikisi de, özünde diyalojik ve iletişimsel olan bir rasyonalite anlayışını paylaşır. Ayrıca her ikisi de, bu tarz bir rasyonalite ve rasyonalizasyonun etik ve politik sonuçlarının peşinden koşar.

Böylesi bir amaçla, Habermas, önceki bölümlerde detaylandırdığımız Mead'in, semboller ve jestlerle aracılanan etkileşim anlayışını, kendi *İletişimsel Eylem Teorisi'*nde yeniden yapılandırmıştır. Habermas'a göre (2001: 427), Mead'in düşüncesinde, anlam toplumsal bir eylemde cisimlenir, dışsal olmayan bir şeydir ancak bununla birlikte simgesel anlatımlarda nesneleştirilen bir şey olarak da herkese açıktır. Bu nedenle, Habermas, Peirce'den sonra kopmuş iki bilinç eleştirisi yaklaşımının, davranış teorisi ve dil felsefesinin, Mead düşüncesinde tekrar bir araya geldiğini söyler. Mead'in düşüncesinin bu özelliği, Habermas için, rasyonelliğe ilişkin iletişim kavramını rahatça görmesini sağladığı için önem taşımaktadır (Habermas, 2001: 427).

Habermas'ın yapmaya çalıştığı şey, dil pragmatizminin yardımıyla yeni bir sosyal teori orta koymaktır. Erken dönem Eleştirel Teorinin pesimist modernite eleştirisinden farklı olarak, öznelerarasılığın geçerli olduğu *yaşam dünyasına*, *sistem* karşısında bir şans tanır. *Bilişsel-*

araçsal rasyonalite karşısına, *iletişimsel rasyonalite* kavramını koyar. Habermas'ın yaklaşımının özgünlüğü ya da erken Eleştirel Teoriden farkı, yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesine direnebileceğine olan inancından kaynaklanır. Habermas'ın kuramında, altsistem olarak para ve güç aracılığıyla farklılık gösteren kapitalizm ve modern devlet aygıtı, öznelerarasılığın geçerli olduğu dil ve kültür alanından yani yaşam dünyasından farklılaşır. Sistemsel olarak bütünleştirilmiş bu kurumlar karşısında toplumsal olarak bütünleşmiş olan, sosyal etkileşim ve kişilere ihtiyaç duyan yaşam dünyası vardır. "Yaşam dünyası, anlama ve uzlaşmayı olanaklı kılan bilgi, değerler, varsayımlar ve inançların ortak stoğundan oluşur" (Mangion, 2011: 289). Anlaşıldığı üzere yaşam dünyası kavramı, açık bir şekilde sosyallığe ve pragmatik geleneğin de kilit kavramlarından olan *uzlaşmaya* işaret eder. Bu da, Habermas'ın sosyal teorisinde, tıpkı pragmatik sosyal teoride olduğu gibi *iletişim* kavramına merkezi bir rol yükler. Böylelikle, iletişim nosyonunu, bilimcilik ideolojisinin eleştirisine olan rasyonel temel ihtiyacına olduğu kadar güncel felsefi gelişmelere duyarlı bir pragmatik teori önererek; genel sosyal teoriye olduğu gibi sosyal bilimlerin felsefesi statüsüne yükselten Habermas olmuştur (Kanjirathinkal, 2010).

Önceki bölümlerde değinilen, her iki geleneğin insan eylemine olan ilgisi Habermas'ta iletişim fikriyle birleşir. Ancak Habermas (201: 129) iletişimsel eylem modelinin eylemi iletişimle eşdeğer tutmadığının altını çizer. Dil anlaşmaya yarayan bir iletişim ortamıdır, aktörler ise eylemlerini koordine etmek için birbirleriyle anlaşarak her defasında belirli hedefleri izler. İletişimsel eylem durumunda ortaklaşa yorumlama süreçlerinin üzerine inşa edildikleri yorumlama başarımları eylem koordinasyonu mekanizmasını oluşturur (2001: 129). Bunu yaparken, Frankfurt Okulu'nun eski kuşakları tarafından kabul edilen, sosyolojik olarak yorumlanmış Freudçu yaklaşım, Habermas için tek başına yeterli olmamıştır:

İletişimsel eylem teorisi, *İd*, *Ego* ve *Süper Ego* yapısal modelinin yeniden formüle edilebileceği bir çerçeveye sunar. Benlik ve iç doğa ilişkisini bilincin felsefesinin temel kavramlarıyla, özne-nesne arasındaki ilişkiler modeline

göre tasarlayan bir dürtü teorisinin yerini, Freud'la Mead'i birleştiren, öznelerarasılık yapılarına hak ettikleri önemi veren ve dürtü yazgıları hakkındaki hipotezlerin yerine etkileşim tarihine ve kimlik oluşumuna ilişkin kabulleri geçiren bir toplumsallaşma teorisi alır (Habermas, 2001: 845).

Habermas'a göre, Frankfurt Okulu'nun erken dönem temsilcileri, Freudçu ruhsal aygıtın insan doğasını süperegona denetlenmesine bağlı kıldığı gibi, kültür endüstrisi eleştirileri ile iletişim düşüncesini, sosyal denetim sistemi olarak kurarlar. Oysa Habermas, iletişimin bu otoriter potansiyelinin yanbaşında beliren özgürleştirme potansiyeline dikkat çekmeyi tercih eder (Habermas, 2001: 846).

Aslında kitle iletişimine bu yaklaşım, Habermas'ın kendi düşünce dünyasındaki değişimin de bir göstergesidir. Zira Habermas, tıpkı kamusal alan yaklaşımında olduğu gibi, başlangıçtaki argümanlarında (*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Rasyonel Bir Toplumun Doğru* adlı kitaplarında görülebileceği gibi) Frankfurt Okulu konumuna uygunken, daha sonraki yapıtlarında Frankfurt görüşünden ayrılır. (Held'den aktaran Kejanlıoğlu, 2005: 264) Kejanlıoğlu'na göre Habermas'ın kamusal alan değerlendirmesindeki en çarpıcı değişikliklerden biri kitle iletişimine ilişkindir. Önceleri Adorno'nun kültür eleştirisi üzerine düşüncelerini izlerken, takip eden süreçte anaakım iletişim araştırmalarının önemli isimlerinden (Lazersfeld, Klapper ve Katz) popüler kültürde direniş unsurları bulan düşünörlere (Hall, Morley ve Kellner) uzanan çeşitlilikte iletişim araştırmacılarının savlarını dikkate almaya başlamıştır. Görüş açılarının pürüzsüz bütünleşmesini engelleyecek biçimde işleyen yayın şebekeleri üzerindeki çıkar çatışmaları, popüler eğlencenin eleştirel içeriği, medya metinlerinin alınlanmasında izleyici grupları arasındaki farklılıklar ve elektronik şebekelerin merkezleşmiş olmasının getirdiği umutlar Habermas'ın düşüncesine sızan ve onu değiştiren savlardır (Kejanlıoğlu, 2005: 265).

Habermas, yirminci yüzyılın araçsal akla teslim olmuş kamusal alanında, yaşam dünyalarının para ya da iktidar gibi bütünleştirici mekanizmalarca sömürgeleşmesine direnişin sürdüğü yer olarak *sivil toplumu* işaret eder Habermas'ın kültürel boyutu da hesaba katan bu yenilenmiş kavrayışında kamusal alan sivil toplumun birlik oluştu-

rucu şebekesi yoluyla yaşam dünyasında köklenen bir iletişim yapısıdır, enformasyon ve kanıların iletildiği bir şebekedir. (Habermas'tan aktaran Kejanlıoğlu, 2005: 266). İletişim, Habermas'da, toplumsal uzlaşının sağlanma mekanları olarak kamusal alanların doğmasına olanak sağlar. Kitle iletişimi bu haliyle, yaşam evreninin yani sisteme karşı direnmenin gerçekleşebileceği evrenin kurulmasına olanak sağladığından ötürü bir tür özgürleştirme potansiyelini de içinde barındırır.

Sonuç

Eleştirel Teori ve pragmatizm, içine doğdukları koşullara alternatif birer eleştiri geliştirerek kendi sosyal teorilerini oluşturmuştur. İlkini yol haritasını belirleyen Ortodoks Marksizmin revizyonu olurken, ikincisi liberal geleneğin çoğulculuk anlayışından beslenmiştir. Böylesi farklı ideolojik temellere dayanan bu iki geleneğin, ortak bir çabası olarak sosyal teoriye, -birinin Freud diğerinin Mead üzerinden geliştirdiği- psikolojik süreçleri katma çabası onların, daha yakın dönemlerde, *iletişim* düşüncesi üzerinden bir ortaklık geliştirebileceği fikrini temellendirmiştir.

Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi Eleştirel Teori'yle pragmatik düşünce geleneğini bir harmanlama girişimi olarak okunabilir. Bunu yaparken, Habermas, erken dönem Eleştirel Teori'nin Freud'u takip eden izgisindense Mead'in sosyal davranışlılığını vurgular. Bu vurgu değişikliği, erken Eleştirel Teori'nin pasifize ettiği bireyi, znelerarasılığı-sosyallılığı ile yaşam dünyasını şekillendiren, eyleyen bireye dönüştürür. Bu aktif bireyler, değerleri dilsel edim aracılılığıyla ortak yaşam ve deneyim kaynaklı olarak kurarlar, aktarırlar ve onlar üzerinde uzlaşırlar. Bu nedenle denebilir ki, iki teori arasında olası bir işbirliği fikri, iletişim nosyonuna dayanır.

Kaynakça

- Abaulafia, Mitchell vd. (2002). "Reflections on Pragmatism." *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulafia, Myra Bookman ve Catherine Kemp (der.) içinde. London: Routledge. 223-229.
- Adorno, Theodor (1967). "Sociology and Psychology (Part I)." *New Left Review* 46 (November/December): 67-80.
- Adorno, Theodor (2005). *Minima Moralia*. Çev., Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis.
- Adorno, Theodor (2007). "Kitle Endüstrisine Genel Bir Bakış." *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim.
- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev., Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabcacı.
- Always, Joan (1995). *Critical Theory and Political Possibilities*. Westport: Greenwood .
- Apel, Karl-Otto (1981). *C.S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Çev., John Michael Krois. Amherst. Mass: University of Massachusetts.
- Apel, Karl-Otto (2002). "Regarding the relationship of Morality, Law and Democracy: On Habermas's Philosophy of Law (1992) from a Transcendental-Pragmatic Point of View." *Habermas And Pragmatism*. Mitchell Aboulafia, Myra Bookman ve Catherine Kemp (der.) içinde. NY: Routledge. 17-30.
- Benjamin, Jessica (1977). "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology." *Telos*. 32 (Summer): 42-64.
- Braaten, Jane (1991). *Habermas's Critical Theory of Society*. New York: State University of NY.
- Blumer, Martin (1966). "Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead." *The American Journal Sociology*. 71(5): 535-544.
- Carey, James (1992). *Communication As Culture*. NY: Routledge.
- Çiğdem, Ahmet (2008). *Akl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: İletişim.
- Dellaloğlu, Besim F. (1995). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam.

- Dewey, John (1896). "The Reflex Arc Concept in Psychology." *Psychological Review* 3(4): 357-370.
- Dewey, John (1916). *Democracy and Education*. NY: Macmillan Company.
- Dewey, John (1920). *Reconstruction in Philosophy*. NY: Henry Holt and Company.
- Dewey, John (1927). *The Public and Its Problems*. NY: Henry Holt and Company.
- Dewey, John (1984). *The Later Works of John Dewey 1925-1953.(Vol 1)*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University.
- Dewey, John (1999). *Individualism Old And New*. NY: Prometheus.
- Dubiel, Helmut (1985). *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge, Mass: MIT.
- Freud, Sigmund (2004). *Uygurluğun Huzursuzluğu*. Çev., Haluk Barışcan. İstanbul: Metis.
- Freud, Sigmund (2007). "The Virginity Taboo." *Psychology of Love*. NY: Penguin.
- Fromm, Erich (1998). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, Çev., Necla Arat, İstanbul: Say.
- Fromm, Erich (2008). "Analitik Sosyal Psikolojinin Yöntem ve İşlevi." *Psikanalizin Bunalımı*. Erich Fromm. Çev., K. Erzincan Kına. içinde. İstanbul: Say. 157-188.
- Fromm, Erich (1999). *Özgürlükten Kaçış*. Çev., Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Fromm, Erich (2012). "Psikanalitik Karakteroloji ve Sosyal Psikolojiyle, Bağlantısı". *Psikanalizin Bunalımı*. Erich Fromm, Çev., K. Erzincan Kına. içinde. İstanbul: Say. 189-220.
- Geuss, Raymond (2002). *Eleştirel Teori-Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev., Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı.
- Habermas, Jurgen (2006). "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? In Impact of Normative Theory on Empirical Research." *Communication Theory* 16 (Nov.): 411-426.

- Habermas, Jürgen (1983). *Communicative Action Theory*, Çev., Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev., Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabaalıcı.
- Habermas, Jürgen (2007). "Bilgi ve İlgi." *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY.
- Hardt, Hanno (1992). *Critical Communication Studies, Communication, History and Theory in America*. London: Routledge.
- Horkheimer, Max (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev., Çiğdem Dürüşken ve Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY.
- Ingram, David (2002). "The Sirens of Pragmatism versus the Priest of Proceduralism: Habermas and American Legal Realism." *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulafia, Myra Bookman ve Catherine Kemp (der.) içinde. London: Routledge. 83-112.
- Jay, Martin (2005). *Diyalektik İmgelem*. Çev., Ünsal Oskay, İstanbul: Belge.
- Jay, Martin (2012). *Deneyim Şarkıları*. Çev., Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis
- Joas, Hans (1993). "An Underestimated Alternative: America and the Limits of Critical Theory", *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: The University of Chicago.
- Kadlec, Alison (2006). "Reconstruction Dewey: The Philosophy of Critical Pragmatism." *Polity* 38(4): 519-542.
- Kanjirathinkal Matthew (1989). *Communication and the Foundations of Social Sciences: Contributions of Peirce, Apel, and Habermas*. www.eric.ed.gov/ERICWebPortal. Erişim tarihi: 5.11.2010.
- Kejanlıoğlu, Beybin (2005). *Kitle İletişiminin Eleştirel Bir Uğrağı: İletişim ve Medya*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Kellner, Douglas (2012). *The Frankfurt School*. <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/fs.htm>. Erişim tarihi: 15.03.2012.
- Kubilay, Çağla (2011). "Tamamlanmamış Bir Proje'nin Peşinde Bir Düşünür: Modernlik-Postmodernlik Tartışmaları Bağlamında Jürgen Habermas'ın Türkiye'de Alınlanması." *Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri*. Beybin Kejanlıoğlu (der.) içinde. Ankara: De Ki. 231-268.

- Leonehirth, William J. (2001). "William James and Uncertain Universe." *American Pragmatism and Communication Research*. David K. Perry (der.) içinde. NJ: Lawrence Earlbaum. 89-110.
- Mangion, Claude (2011). *Philosophical Approaches to Communication*. Chicago: The University of Chicago.
- Marcus, Judit ve Zoltan Tarr (1988). *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick, New Jersey: Transaction.
- Marcuse, Herbert (1964). *One Dimensional Men: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon.
- Marcuse, Herbert (1997). *Tek Boyutlu İnsan:İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine*. Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Marcuse, Herbert (1998). *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Bir İnceleme*. Çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Mead, George Herbert (1967). *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago.
- Marcuse, Herbert (2009). "Philosophy and Critical Theory." *Negations: Essays in Critical Theory*. www.mayflybooks.org. Erişim tarihi: 10.09.2012.
- McLaughlin, Neil (1999). "Origin Myths in the Social Sciences: Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory." *Canadian Journal of Sociology*, 24: 109-39.
- Mitrovic, Ljubisa(1999). "New Social Pradigm: Habermas's Theory of Communicative Action." *Facta Universitatis* 2: (6/2): 217-223.
- Morris, Martin (2001). *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*. NY: State University of NY.
- Park, Robert Ezra (1938). "Reflections on Communication and Culture." *The American Journal of Sociology* 44(2): 187-205.
- Ray, Larry (2004). "Pragmatism and CriticalTheory." *European Journal of Social Theory* 7(3): 307-321.
- Rockmore, Tom (2002). "The Epistemological Promise of Pragmatism." *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulafia, Myra Bookman ve Catherine Kemp (der.) içinde. London: Routledge. 47-64.

- Rosenthal, Sandra B. (2002). "Habermas, Dewey and Democratic Self." *Habermas and Pragmatism*. Mitchell Aboulaflia, Myra Bookman ve Catherine Kemp (der.) içinde. London: Routledge. 210-222.
- Simonson, Peter (2001). "Varieties of Pragmatism and Communication: Visions and Revisions from Peirce to Peters." *American Pragmatism and Communication Research*. David K. Perry (der.) içinde. NJ: Lawrence Erlbaum. 1-26.
- Smith, Clancy (2009). "A Critical Pragmatism: Marcuse, Adorno and Peirce on the Artificial Stagnation of Individual and Social Development in Advanced Industrial Societies." *Kritike*. 3 (2): 30-52.
- Slater, Phil (1998). Frankfurt Okulu. Çev., Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı.
- Wheatland, Thomas (2009). *Frankfurt School In Exile*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: MIT.

