

Araştırma Makalesi
Research Article

Claude MANGION

Prof.Dr. | Prof.Dr.
Malta Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bölüm Başkanı, Malta

Çevirmen: Araş.Gör. Eylem YILDIZER ve Doç.Dr. Metin BAL

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye

Gelenek, İletişim ve Toplumsal Yeniden Üretim Üzerine¹

Giriş

“Kültürel Çalışmalara Karşı Direnişin Üstesinden Gelmek”te Carey şöyle yazar:

“Nasıl oluyor da, binbir tür değişim ve çeşitlilik türleri arasından, binbir çeşit çatışma ve karşıtlık arasından toplumsal yaşamın mucizesi çekilip çıkarılıyor, toplumlar kendilerini üretmeyi ve yeniden üretmeyi beceriyorlar? [...] iletişim aracılığıyla, sembollerin ve toplumsal yapının bütünleşmiş ilişkileri yoluyla toplumlar ya da en azından bizim en aşına olduklarımız yaratılır, sürdürülür ve dönüştürülür.” (Carey 2009, s. 83-84)

Bu toplumsal yaşam, toplumsal düzen ve toplumun kendini yeniden üretmesi, toplumun çeşitli üyeleri arasında farklılaşan – ve genelde de çelişen – çıkarlar dikkate alındığında, imkânsızın sınırlarında gerçekleşir. Toplumsal düzen ve çatışma arasındaki ilişkiye dair soru Durkheim’den bu yana toplum kuramcılarının dikkatini ve ilgisini çekmiş bir sorudur. Bu önemli bir sorudur, çünkü çatışmanın başarılı çözümü aracılığıyla bir toplum “sürdürülür ve dönüştürülür”, başka bir deyişle benim toplumsal yeniden üretim kavramı altına dâhil ettiğim şey gerçekleşir.

Bu makalede toplumsal yeniden üretim konusuyla ilişkili olarak gelenek(ler)² ve iletişim kavramları arasında daha yakın bir kavramsal bağ oluşturmak istiyorum. (a)

¹ Çev. notu: Bu metin Malta Üniversitesi ve DEÜ felsefe bölümleri arasında gerçekleştirilen Erasmus Programı Öğretim Üyesi Hareketliliği kapsamında 20 Mart 2014 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nün ev sahipliği yaptığı konferansta sunulmak üzere Prof. Dr. Claude MANGION tarafından hazırlanmıştır.

gelenek(ler)in zorunlu olarak bir toplumun arka planını (e.d. yaşam tarzını) oluşturduğunu ve (b) bir toplumun kendisini yeniden üretmesi için iletişimin zorunlu olduğunu ileri süreceğim. Aslına bakılırsa, gelenek(ler) kavramının, toplumu sürdüren ve dönüştüren iletişimin olanaklılık koşullarını sağlamasına dayanarak iyileştirilmesini ve tanınmasını savunacağım.

1. Gelenek ve Toplum

1.1. Gelenek ve Toplumsal Muhafaza

Bir toplumun kendisini yeniden üretme biçiminin bir analizi, yeniden üretilmekte olanın ne olduğu sorusunu kalkış noktası olarak alacaktır. Bir toplumun yeniden üretiminin, toplumun yaşam tarzının, ki buna kimi kuramcılar yaşam-dünyası adını verirler, yeniden üretimi olduğunu belirleyerek başlamak istiyorum. Örneğin Schutz yaşam-dünyasını “insanların hem toplumsal gerçekliği yarattığı hem de onlardan önce gelenlerce yaratılmış ve daha önceden var olan toplumsal ve kültürel yapılar tarafından sınırlandırıldıkları” günlük dünya olarak tanımlar (Schutz’dan alıntılanan Ritzeer 2001, s. 219). Schutz’un “onlardan önce gelenlerce” ifadesiyle bu “daha önceden var olan toplumsal ve kültürel yapılar”ın bir boşlukta var olmadığını, gelenek(ler)in ürünü olduğunu kastettiğini fark etmek ilginçtir. Bu bölümde yaşam-dünyasının temeli olarak gelenek(ler)in rolü üzerine odaklanacağım, çünkü yaşam-dünyasının istikrarı, genellikle belirli geleneklerin çöküşünün göstergesi olan, yaşam-dünyasında değişiklikler gerçekleştirme girişimleriyle canlı tutulan gelenek(ler)in kabulüne dayanarak meşruluk kazanır.

Oxford English Dictionary (Oxford İngilizce Sözlük) geleneği “böylelikle devredilmiş; kuşaktan kuşağa (özellikle sözlü olarak) aktarılan bir ifade, inanç ya da uygulama” olarak tanımlıyor. Bu tanım geçmişten³ aktarılan ya da nakledilen bir şey fikrini vurgular. Bu muhtemelen, Edward Shils (1981) ve Gadamer (1989) gibi gelenek kuramcıları için kavramın en yaygın ve genel anlaşılma biçimidir. Bununla birlikte örneğin Pieper (2008) gibi başkaları da vardır ki geleneği din bağlamı içerisinde çerçeveleyerek daha dar bir gelenek tanımı önerirler, böylece geleneğin odağı “kutsal geleneğin” aktarımı haline gelir (Pieper 2008, s. 31-51) ve “kutsal geleneği” “seküler” geleneklerin karşısına açıkça koyarlar.

Açık olan şu ki, geleneğin çeşitli tanımlarında ortak olan şey, geçmişten bir şeyin hatırlanmaya ve yeniden yaşanmaya devam edecek biçimde şimdiki zamanda tutuluyor olması fikridir. Bu yazıda daha geniş olan gelenek anlayışını kullanıyorum ancak onu hem devamlılığa hem de bir toplumda gerçekleşen değişikliğe tekabül edecek şekilde yeniden biçimlendirerek. Aslında gelenek(ler)in dinamikleri toplumun yeniden üretim

² Gelenek tabirini, bir toplumun hâkim bir gelenekten ve ayrıca bazıları hâkim gelenekle çatışma içinde de olabilecek başka daha az hâkim geleneklerden oluşabileceğini göstermek için hem tekil hem de çoğul biçimde kullanıyorum.

³ Geçmiş üzerine yapılan vurgu bir gelenek ile alışkanlık arasındaki farkı gösterir: ikincisinde, alışkanlık bir şeyin yapılmış biçimini ifade eder, ilkindeyse bir şeyin her zaman nasıl yapılageldiğini.

imkânının koşulu olarak işlev görür. Burada yeniden üretim kavramını bir toplumun hem istikrarı hem de dönüşümünü kastetmek üzere kullanıyorum.

Değnilmesi gereken bir başlangıç sorusu – Aydınlanma dönemi boyunca sürdürülen sert gelenek eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda - geleneğin toplumun yeniden üretimi için zorunlu koşul olarak rolünü neden yeniden değerlendirmemiz gerektiğini ele alır. Böylesi bir yeniden değerlendirme, *Hakikat ve Yöntem*'de (1989, s. 277-285) gelenek kavramına, Aydınlanmacı eleştirilerden bu yana itibarını iade eden H. G. Gadamer tarafından şimdiden sergilenmiştir. Gadamer geleneğin meşru kıldığı otoritenin Aydınlanmacı eleştirisinin Aydınlanma kuramcılarının akla attettikleri değerden türediğini iddia eder. Aydınlanma kuramcılarının iddiası şuydu; bir gelenekten kaynaklanan bilgi ve hakikatler akla uygun biçimde gerekçelendirilemeyeceğine göre o halde güvenilir olarak da değerlendirilemezdi. Gelenek(ler) yoluyla aktarılan ve miras kalan bilgeliğin Aydınlanma düşüncesi içinde yeri yoktu.

Gadamer'in gelenek savunması iki katmanlıdır: (a) gelenek(ler)in değeri zamanın sınımasından geçmiş olmalarındadır. Bu bir geleneğin ya da geleneklerin en iyiyi koruyup muhafaza ettiğini gösterir ve Gadamer'in neden geçmişin bize hâlâ öğretecek bir şeyleri olduğunu düşündüğünü açıklar. Yine de bu bir gelenekte ya da geleneklerde değerli olanın sonsuza kadar öyle kalacağı anlamına gelmez zira bir gelenekte cisimleşen hakikatlerin değişmesi her zaman mümkündür. Ancak bu değişimler neticede gelenek(ler)in sonunu oluşturmaktan ziyade geleneğin gelişimini ilerletir; (b) geleneğin otoritesine yönelik Aydınlanmacı güvensizlik bu otoriteyi (herhangi bir rasyonel gerekçelendirilmesi olmadığından dolayı) irrasyonel olarak ve dolaylı biçimde (kabul edilmek zorunda olduğu için) baskıcı olarak yapılandırdı. Gadamer bunun hatalı olduğunu iddia ederek cevap verir; çünkü bir şeyi otorite olarak kabul etmek irrasyonel bir şeyi kabul etmek değil, daha ziyade bir insanın yeteneklerini tanımaktır. Örneğin kendimizi iyi hissetmediğimizde yardım almak için tıp alanındaki otoriteye – doktora - gideriz. Bu durumda doktoru bilgisi bakımından bize üstün ve bu nedenle de yargısı bizim yargımızdan daha önemli kişi olarak kabul ederiz. O halde akıl ile otorite arasında bir çelişki yoktur, çünkü otorite aramak aslında yapılacak rasyonel şeydir.

Toplumu anlamamanın merkezine geleneği koymaya yönelik olası bir itiraz şudur: eğer bir gelenek tarihsel çıkardan ziyade geçmişin şimdiki zamana aktarılmasıyla ilgiliyse neden bir önemi olmalı? Bir toplum gelenek(ler) olsun ya da olmasın işlemeye devam etmez mi?

Bu sorulara cevaben Shils (1987), gelenek(ler)in düzenleyici ideal(ler) olarak işlev gördüğünü öne sürer. Bunun nedeni, geçmişin, takip eden nesillere miras bırakılması ve kişinin geçmişten aktarılan şeyin normatif bir öge gerektiren bir şey gibi gördüğünün ve bu nedenle de kişinin kayıtsız kalacağı bir şey olmadığı kabul edilmesidir. “Aktarılan”, bir şeyleri yapmanın ve eylemenin “doğal” yollarıyla karşı karşıya gelir: toplumsal uygulamaların, adetlerin ve inançların yürütülme tarzına dair bir model ya da şablon önerir. Bir toplumun üyeleri eylemenin ve iletişimin bu modellerini içselleştirirler ki bu da miras kalmış olanın yeniden onaylanmasına hizmet eder, bu yeniden onaylama gözden kaçsa dahi: “geçmiş uygulamalar bir yandan geçmişle bağlantıları, şayet farkına varılıyorsa, “doğallıklarına” ve “doğruluklarına” tamamen

ikincilmiş gibi görünürken sürüp giderler” (Shils 1982, s. 201). Bir toplumun gelenekleri, toplumun üyelerinin bir tür kılavuz olarak kabul ettiği, eyleme modellerinin normatif idealleri, davranış kuralları ya da inanç sistemleri olarak işlev görür.

1.2. Gelenek ve toplumsal değişim

Gelenek bu düzenleyici idealleri önerirken yine de kişi ile içinde bulunduğu toplumsal bağlam arasındaki etkileşim anlaşmazlık ve geleneği değiştirme arzusu doğurabilir. Can alıcı nokta burasıdır: gelenek ile değişim ya da çatışma arasındaki ilişki nedir? O halde, zaman içinde meydana gelen değişimlere rağmen bir toplumun yaşam tarzının nasıl yeniden üretildiğini anlayabilmek için toplumdaki gelenek(ler) ile değişimler arasındaki ilişkiyi incelemek zorunludur. İlginç soru şudur: bir toplum ne dereceye kadar değişir ancak buna rağmen kendisini hâlâ aynı toplum olarak görür?

Bir toplumun arka planı olan gelenekleri değiştirmeye yönelik belirli bir direnç vardır: bir geleneği bir başkasıyla değiştirmek belirli miktarda maddi, ahlaki ve düşünsel çaba gerektirir. Bu unsurlar geleneklerin neden dayanıklı ve kalıcı görüldüğünü açıklayan değişime olanak sağlamazlar. Ancak buna rağmen toplumlar değişir: büyük büyük anne ve babalarımızın “dünya”sı, kendimizi aynı toplumun, aynı ama yine de aslında özdeş olmayan toplumun üyeleri saymamıza rağmen bizim dünyamızla aynı değildir. Bu aynılık hissine katkı sunan şey aynı mekânsal konumda yaşıyor olmak ya da atalarımızla aynı milliyete sahip olmak gerçeği değil, onlarla bir devamlılık arz etme hissidir.

Bir toplumda gerçekleşen değişimler geçmişten bir şey muhafaza eden ve ona yeni bir şey yerleştiren değişimlerdir. Bu değişimler kademeli bir biçimde gerçekleşir: eğer değişimler kurumsal düzeyde oluyorsa, değişen şey bir kurumdur ya da değişen parçaların dışında kalan parçalar işleyişlerini sürdürmeye devam ederken değişen şey yalnızca kurumun bir parçasıdır; eğer söz konusu olan değerlerse, değişim toplumdaki bütün değerleri değil bir dizi değeri kapsar. Ve bu değişimler bir başka şeyle ikame edildiği için her zaman geçmişle bir süreklilik hissi mevcuttur.

“İstikrarlı kimlikler, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında kimisi diğerlerinden daha uzun vadeli olan ve birbiriyle karşılıklı bağımlı olan bu kimlikler, toplumun geçmişinin bir kısmını şimdiki zamanda tutarak ve kimlik algısını zaman içinde ayakta tutarak toplumu muhafaza ederler.” (Shils 1981, s. 168)

Değişiklikler meydana gelir çünkü her ne kadar insanın içine doğduğu toplumu kabul etmesi çok daha kolay olsa da, belirli geleneklerin bir kişinin ya da bir grubun memnuniyetinin önünde engel olarak algılanması oldukça muhtemeldir. Gelenek(ler) ile değişim arasındaki ilişkinin doğasına dair iki başlangıç noktası belirtilmelidir: (a) bir gelenek kendi içinde “değiştirilme potansiyeli” barındırır fakat bu değişimler geleneği miras alanlar tarafından gerçekleştirilir (Shils 1982, s. 213); (b) bir geleneğin miras alınmış ve kabul edilmiş olması gerçeği onun alıcılarının gelenek üzerine derin düşünmedikleri anlamına gelmez. Kabul edildiği sürece gelenek(ler) eleştirel rasyonel bir çözümlenmeye konu edilir ve belirli özellikleri tatmin edici bulunmayabilir, bir sonuç olarak, değişim arzusunu tetikler. (Shils 1981, s. 215).

İkinci nokta daha ileri detaylandırmayı gerektirir. Değişim arzusu ortaya çıkar, çünkü (a) gelenek artık mevcut duruma uygun olarak değerlendirilmez zira güncel

durumlar önceden tahmin edilemedi ve toplumun geleneklerine bir başvuru yoluyla çözülemezler⁴; ve (b) gelenek geleceğe uygulanabilir değildir, çünkü insanlar yalnızca miras aldıklarını kabul ediyor değildirler, onlar aynı zamanda, kendi yaşamlarına yardımcı olacağını düşündükleri “yeni” ve “farklı” amaçlar koyarlar. Sonuç olarak, gelecek durum olarak algılananı kendi bünyesine katmak için gelenek değiştirilir ya da daha ziyade düzeltilir.

Bu gelenek anlayışının gösterdiği şey şudur ki, bu gelenek kavramı, kendisi yoluyla bir geleneğin alındığı ve pasif bir biçimde kabul edildiği anlamında “durağan” bir gelenek kavramı değildir. Tersine geleneklerin bir toplumun süregiden varlığını, başka bir deyişle, yeniden üretimini mümkün kılan koşulları oluşturmaları bakımından dinamik olduğunu iddia ediyorum. Bu nedenle Pieper’in gelenek anlayışını “kutsal” buluyorum, çünkü (a) kökenlerinde özdeş olanı aktarır (Pieper 2008, s. 47) ve (b) bir geleneğin dinamizminin basitçe geleneğin başlangıçtaki dinsel mesajının çağdaş deyişler içinde yeniden biçimlendirilmesi olması (Pieper 2008, s. 15) bir toplumdaki istikrar ve değişimi açıklamak için çok yetersiz kalmaktadır.

Bir gelenek toplumdaki iletişimsel etkileşim için fırsat sunar ve zorluklar, tartışmalar ve çekişmeler aracılığıyla hem gelenek hem de ona gömülmüş olan toplum düzeltilir ve yeniden canlandırılır. Bu, örneğin geleneksel ahlaki kuralların alınmasında ve bu kurallara toplumun üyeleri tarafından tepki gösterilmesinde görülebilir. Miras alınmış olmalarına rağmen bu ahlaki düsturlar üzerine düşünülür (bu düsturlar baskıcı ya da çağdaş yaşama alakasız olarak algılanabilir) ve bu derin düşünme onları değiştirmeye yönelik – reddetmeye yönelik bu kadar güçlü olmayan - bir arzuya yol açabilir.

2. İletişim ve Toplum

2.1. İletişim ve Toplumsal Muhafaza

Gelenek kavramının, toplumsal yeniden üretim sürecini anlamaya dair bir girişimden kolayca çıkarılamayacağı apaçıktır. Şimdiki zamanla iletişim kuran geçmiş olarak gelenek, toplumun dinamikleri üzerinde etkide bulunmaya devam eder. Modernistler geçmişle ilgili her şeyden şimdiki zaman ve gelecek lehine sakınmaya eğilimliyken, gelenekçiler geçmişin toplumsal yeniden üretim süreçlerindeki kanıksanmış, arka plan koşulu olarak işlev görmeye devam ettiğini belirtmeye düşkündür. Bu hususta Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'de “Anlamının koşulları olarak önyargılar” hakkındaki tartışmasında bu konuya dikkatleri çekmiştir (Gadamer 1989, s. 277-307).

⁴ Her ne kadar günümüz dünyasında teknolojilerin yaygınlaşması yerinde bir örnek olsa da, bu değişim modeli geçmişin kılavuz olarak kabul edilmesinin her somut duruma uygulanabilir olmadığı geleneksel toplumlarda da bulunabilir. Bu durumlar kendileri için “tam anlamıyla tatmin edici bir açıklama ya da eylem kılavuzunun olmaması”ndan kaynaklı ortaya çıkar (s. 29-30) ve bu değiştiren eylem ya da inanç modellerini bu türden koşullarla ilişki içinde değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır.

Açıkça, ihtiyaç duyulan şey yalnızca gelenek(ler)in devam eden varlığını tanımak değildir, daha ziyade geleneklere duyulan itimadın geri kazanılmasıdır. Geçmişe duyulan itimadı geri kazanmanın önündeki engellerden birisi örneğin daimi bir bugünde yaşıyormuşuz izlenimini veren biçimde teknolojik icatların yüceltilmesidir. Her yeni icat kendisinden önce gelenle çok az alakası olan başka bir başlangıca vesile olur. Bu zihin çerçevesi içinde, zaman şimdiki zamana sıkıştırılmıştır, öyle ki yeni bir şey inşa edilir edilmez geçmiş uzak hale gelir. Modernler teknolojiyi, geçmişle hiçbir bağı olmayan ilerici bir toplum kurmanın anahtarı olarak benimserlerken bu girişimler tekrar tekrar başarısız olmuştur çünkü bir toplumun geçmişinden kopmasının ve yeniden, bir sıfır noktasından başlamasının yanılısına olduğu ortaya çıkmıştır.

Ancak şimdiye kadar ana hatları çizilen gelenek kavramı, aktarımsal iletişim modelinin düzeltilmiş bir versiyonu olarak eleştirilebilir. Aktarımsal modelin “A B’ye mesaj gönderiyor” çerçevesinde işlediği düşünüldüğünde bu model kolaylıkla “geçmiş geleceğe mesaj gönderiyor” olarak yeniden şekillendirilebilir. Bu model kendi kısıtlılıklarını Pieper’in geleneği iki “ortak” arasında, “gerçekliğe dair bir ifade, gerçekliğin bir yorumu, bir öneylem” gibi belirli bir içeriğin biri tarafından aktarıldığı diğeri tarafından alındığı bir süreç ya da “faaliyet” şeklinde betimlediği “kutsal gelenek” olarak gelenek anlayışında gösterir. Pieper bahsi geçen içeriğe “hakikat geleneği” adını verir (Pieper 2008, s. 9-10). Bu açıklamaya göre gönderenin alıcıya göre önce olan zamansal bir konumlanışı olmasından dolayı Pieper, eğer zamanda geriye gidersek geleneğin dünyevi kökenlerine varacağımızı ve neticede bu kökenlerin “ilahi bir kaynaktan çıkan bir bildirgenin ilk alıcıları” olacağını iddia eder (Pieper 2008, s. 28-29). Bunun nedeni Pieper’in Hristiyan geçmişi olabilir ancak savının yapısı Tanrı’nın varlığına dair, bir dizi nedensel ilişkinin dışında olan bir ilk nedene varıncaya kadar sonuçlardan nedenlere ilerleyen sava benzemektedir. Pieper’a göre sadece “kutsal gelenekler” “hakiki” gelenek sayılır, çünkü (a) sadece onlar aşkın olan bir kökene geri dönerler ve (b) sadece onlar otorite olmanın ağırlığını ve bir yükümlülük yaratmanın gücünü taşırlar” (Pieper 2008, s. 37-47), buna rağmen, Pieper açıkça seküler geleneklerin önemini inkâr etmese de her iki gelenek de geçmiş şimdiki zamana aktarmak bakımından ortak bir paydaya sahiptir.

Toplumsal yeniden üretimi açıklamak çabasıyla aktarımsal iletişim modelini kabul etmenin dolaylı sonucu şudur ki bu model bir geleneğe tutunmanın özsel parçası olan aidiyet duygusunu ihmal etmektedir. Bir geleneğin aidiyet duygusu yaratma biçimini açıklamak için, James Carey’in *Kültür Olarak İletişim* (2009) kitabında sunduğu, ritüel iletişim modeli ve aktarımsal iletişim modeli arasındaki ayrımı işin içine katmak istiyorum. Bu ayrım Wittgenstein’in doğa ve dilin rolü olarak yorumladığı farklı biçimlerle koşutluk gösterir. *Tractatus*’taki (1922) Wittgenstein’da dilin işlevi dünyaya dair doğru ya da yanlış olabilecek enformasyonun aktarımıydı. Bu anlayış, dilin çeşitliliğini onun tanımlayıcı unsuruna indirger; *Felsefi Soruşturmalar*’ın (2001) Wittgenstein’inin bir erdem olarak övdüğü çeşitlilik bu. Bu metinde kültür içerisindeki kullanımı bakımından bir dil anlayışına doğru kayma vardır. Sonuçta Wittgenstein insanın dille “yalnızca” gerçekliği tanımlamaktan fazlasını yaptığını, daha ziyade dilin insanların bir “yaşam biçimi” dahilinde etkileşmelerine ve bir şeyler yapmalarına imkân sağladığını öne sürer.

Bu iletişim modelleri, birbirine karşıt olan temsiliyetçi ve yapılandırmacı dil bakış açılarına koşuttur,

“Öncelikle referans, mütekabiliyet ve temsil olarak dil görüşünü ve buna koşut, dilin işlevinin birincil olarak dünyaya dair beyanların ifade edilmesi olduğu görüşünü bir kenara bırakmalıyız. Sonra da, dilin – iletişimin - dünyayı yalnızca temsil etmeyen ya da betimlemeyen, fakat fiili olarak biçimlendiren ya da kuran bir eylem – ya da daha doğrusu bir etkileşim - biçimi olduğu görüşünü ikame etmeliyiz.” (Carey 2009, s. 64)

Aktarımsal iletişim modeli Carey tarafından “mesafenin ve insanların kontrolü için mesajların mekânda aktarıldığı ve dağıtıldığı bir süreç” olarak tanımlanır (Carey 2009, s. 13). Bu kullanımın 19. yüzyıldaki kökeni hem insanların ya da malların taşınmasını hem de enformasyonun bildirilmesini içeriyordu. Carey – gelişen demiryolu ağında bariz olan - aktarımsal modelin iktidar ve kontrolün belirli bir mesafeden uygulanmasını sağlayan bir araç olarak iletişimi oluşturduğunu iddia eder. İktidarın ve kontrolün edinilmesi için insanların, malların ya da enformasyonun varacakları noktaya çabucak varmaları ve böylece etkilerinin azami düzeye çıkarılması zorunluydu. Telgrafın icadıyla aktarım olarak iletişim kavramı mesajların aktarımı olarak sınırlandı zira mesajlar varacakları yere insanların ya da malların taşınmasından çok daha çabuk ulaşabiliyordu⁵.

Aktarımsal iletişim modelini anlamının anahtarı iktidar tasarısıyla mekânın birleştirilmesidir. Aktarımsal modelin bakış açısından Carey’in gazete çözümlemesi gazetenin enformasyon ya da eğlenceyi (ya da her ikisini de) uzak mesafeler kapsayacak şekilde aktaran bir araç olarak işlev gördüğünü ortaya koyar. Bu bakış açısıyla gazetelere dair çalışmalarda ortaya çıkan soru onların hedef kitleleri üzerindeki “etkileri”yle ilgilenir: haberler gerçekliği aydınlatıyor mu yoksa karartıyor mu, davranışları değiştiriyor mu yoksa güçlendiriyor mu, güven mi veriyor yoksa şüphe mi uyandırıyor? Başka sorular da işlevseldir: bir toplumu bütünleştirmeye yardımcı oluyorlar mı olmuyorlar mı, kişilikleri öne çıkarıyorlar mı çıkarmıyorlar mı? (Carey 2009, s. 16). Gazetelere ilişkin çalışmalara yönelik böylesi bir yaklaşımın sorunu, soru ile cevap arasındaki ilişkiyi nedensel varsayarak fazlasıyla mekanik olmasıdır. Rothenbuhler (1998, s. 123-128) bu sav hattını sürdürmekte Carey’den ilham alır: iletişime etkileri ya da sonuçları açısından odaklanarak (a) diğer nitelikler (“estetik zenginlik”, “hermeneutik imkânlar” ya da “tarihsel önem”) ihmal edilir ve (b) iletişim “etkileşimden [ziyade] bir eyleme” odaklanan “soyutlanabilir birimler”e ayrıştırılır.

Buna alternatif olarak, ritüel iletişim modeli “kendisi aracılığıyla ortak bir kültürün yaratıldığı, değiştirildiği ve dönüştürüldüğü bir süreç”⁶ olarak tanımlanır (Carey 2009, s. 33). Carey’in ritüel kavramını kullanışı, iletişim edimini [the act of communication] bir iletişim biçimi olarak ritüellerin gerçekleştirilmesinden ziyade bir

⁵ Carey aktarımsal modelin niteliklerini “ikna; tutum değişimi; davranış değişimi; enformasyonun, etkinin aktarımı ya da koşullanma yoluyla ya da alternatif olarak neyi okuyacağına ya da göreceğine dair bireysel bir seçim örneği olarak toplumsallaşma” olarak sıralar (s. 33).

⁶ İletişimsel etkileşimin Habermas’ın ileri sürdüğü gibi rasyonel olarak mı varsayılması gerektiği yoksa Gadamer ve Schrag’ın düşündüğü gibi retorik boyutları da mı içermesi gerektiği meselesini bir kenara bırakıyorum.

ritüel olarak vurguluyor olduğu ölçüde özgüleştirilmelidir; bir iletişim biçimi olarak ritüellerin analizinin uzun bir geçmişi vardır (Rothenbuhler 1998; Sorensen 2005; vd), bir ritüel olarak iletişim anlayışı görece yenidir ve Carey genellikle bu anlayışın literatürde ilk kullanılışıyla birlikte anılmaktadır.

Carey'in açıklamasına göre, ritüel iletişim modeli bir topluluğun üyelerinin, kendisi içinde yaşadıkları yaşam tarzına ya da bir kültüre ait olmalarını, buna katılmalarını ya da bunu yaratmalarını mümkün kılar. Bu iletişim modeli bir toplumun inançlarını, pratiklerini ve geleneklerini yinelemek yoluyla zamanla bu topluluğun kimliğini sağlamlaştırır. Bu iletişim modeli "toplumun zaman içinde sürdürülmesi"yle, "ortak hatta asılsız inançların yaratılması, temsili ve kutlanması"yla ilgilenir ve sonul olarak "insanları dostluk ve ortaklık içinde biraraya" getirir. (Carey, 2009, s.33) Ritüel modelin temelinde yatan önemli bir özellik onun zamansal boyutudur: geçmişi şimdi olarak yeniden yaşamakla, bir toplumun, paylaştığı şey temelinde, ona ait olan şey temelinde kendisini yeniden üretmesi olanaklıdır.

Ritüel modelin kökenleri çözümlemesinde, Carey onun dini temelini, özellikle dinin (vaaz, talimat ve nasihatın aksine) dua etmeyi, şarkı söylemeyi ve ritüeli vurgulayan özelliğini aydınlatır. Ritualistik modelin vurguladığı şey, mesajların topluluğun her biri yalnız bir birey olarak algılanan üyelerine iletilmesine karşı olarak toplumu bir arada tutmaktır. Ancak, ritüelin amacı, dini bir altyapı olmaksızın bile, içinde insan eylemlerinin [human actions] anlam kazandıgı anlamlı bir bağlam sağlamak olarak kalır. Aslına bakılırsa, – dilbilimsel ve dilbilimsel olmayan – ritüeller, bir "sembolik biçimler" çeşitliliği içermekle bir yaşam tarzı oluştururlar. Kendilerinin ötesinde işlemekle bu sembolik formlar dışsal bir amaç taşımalarına karşı olarak, onların bir toplumun yaşam tarzını sağlamlaştırma anlamıyla "işsel" işlevleri vardır. Bu sembolik formların amacı "enformasyon" değil fakat "onay" sağlamaktır "kaatleri dönüştürmek ya da fikirleri değiştirmek değil fakat şeylerin altına yatan bir düzenini temsil etmektir, işlevleri gerçekleştirmek değil fakat süregelen ve kırılan bir toplumsal süreci gözler önüne sermektir" (Carey, 2009: s.15)

Ritüel iletişim modeli gazetelerin çözümlenmesine uyarlamak bu çözümlemeyi gazete yoluyla aktarılmakta olan dünya-görüşüne ya da bakış açısına doğru kaydırır. Carey'in görüşü üzerine, biri şunu söyleyebilir, gazete okumak, dünya-sahnesi üzerinde çatışma içindeki farklı güçlerden oluşan bir metafiziğe yönelik bir davettir. Gazete bu güçleri gerçekliğin bir sunuluşu olarak örgütler, onun ilettiği şey "enformasyon değil fakat dramadır. O dünyayı betimlemek fakat dramatik güçlerin ve eylemin bir arenasının portresini çizer; o bütünüyle tarihsel zaman içinde varolur; ve, o, toplumsal rolleri, sık sık vekaleten, onun içine yüklememiz temelinde bizim katılımımızı çağırır" (Carey 2009, s.17)

Carey'in ritüel olarak iletişim örnekleri medya üzerine odaklanıyor görümlerine rağmen, Rothenbuhler (1998, s.123-129) Carey'in düşüncelerinin ritüel olarak günlük iletişim çözümlemesindeki uygunluğunu kanıtlar: (1) aktarımsal model insanları yalıtık ve kişinin kullandığı bir "araç" olarak iletişim yoluyla nedensel olarak birbirlerini etkiliyor olarak ele alırken, ritüel model insanları, bir anlam dünyası içinde açılan insan yaşamıyla, bir iletişim dünyası içinde gömülmüş olarak ele alır. (2) Ritüel olarak iletişim toplumsal yeniden üretim için zorunlu olan istikrar ve düzeni

vurgular; günlük iletişimin aynılığı toplumsal yaşama kendisini sürdürmesi için izin verir ve değişim bile böyle bir istikrarın etkili olmasını sağlar. (3) Ritüel olarak iletişim günlük hayatta gerçekliği, ritüellerin yaptığına benzer şekilde oluşturur. Bu iddia, iletişimsel süreçlerin gerçeklik hakkındaki dramatik bir görüşü olduğu gibi böyle bir gerçeklik içindeki yaşam tarzını destekliyor oldukları argümanı tarafından desteklenir.

Şu belirtilmelidir ki, aktarımsal modelde söz konusu olan problem, onun, iletişimin içinde gerçekleşeceği daha geniş bir bağlamı gözardı etmesidir. Buna karşın Carey aktarımsal modeli doğrudan reddetmez, fakat onu ritüel olarak iletişimin daha geniş çerçevesi altına yerleştirerek toplumsal bağlam içinde yeniden konumlandırır.

“İletişim hakkında bu karşı karşıya konmuş görüşlerin ikisi de bir diğersinin savunduğunu zorunlu olarak reddediyor değildir. Bir ritüel görüş enformasyon aktarımı ya da kanaat değişikliği süreçlerini dışlamaz. Bu görüş sadece, kişinin bu süreçleri, iletişim ve toplumsal düzen hakkında özsel olarak ritüalistik bir görüş içindeki örnekler olmaları haricinde doğrudan anlayamayacağını iddia eder.” (Carey 2009, s.17)

Carey’in ritüel olarak iletişimi ve onun gelenek(ler) içinde temellenmesini teorileştirmesinin sonucu şudur ki bunlar birlikte bir topluma ait olmanın bir anlamını doğurabilen bir temel sağlarlar. Başka bir deyişle, bir toplumun yeniden üretimi, kendi ayırım noktası olarak, kendi gelenekleri tarafından oluşturulmuş ve ritüel haline getirilmiş iletişim biçimleri tarafından korunan bir yaşam tarzına şimdiden sahip olan bir toplum içine doğmuş olduğumuz olgusunu kabul eder. Ancak, Carey toplumun yeniden üretiminin çatışmaların doğmasına yol açabileceğini kabul etse de (Carey 2009, s. 24) ilgisi bir toplumun istikrarı ve muhafazasına doğru yönlendirilmiştir. Bir toplum içindeki çatışmaların çözümlenmiş yolunun açıklanması için, onun açıklamasının diğer iletişim teorisyenlerinin açıklamalarıyla desteklenmesi gerekir.

2.2. İletişim ve Çatışma Çözümü

Bu bölümde, bir toplumun kendisini yeniden üretmesi için gerekli koşulun iletişimsel eylem olduğunu öne sürüyorum. İletişimsel eylemi neyin teşkil ettiği hakkında (önemsizden ciddiye sıralanan) geniş bir skala olduğu için, tartışmamı bir toplumun yaşam tarzı için merkezi olduğu düşünülebilir, başka bir deyişle ciddi olan konularla sınırlandırıyorum. Bu nedenle, iletişimin diğer biçimlerini – şiir ve mizahı -, önerilen değişiklikleri kınayacak ya da onlara göz yumacak bir toplumun üyelerinin bir ölçüde işe karışmasını doğuran şeyin “ciddi” iletişimsel alış veriş olduğu temelinde dışarıda bırakıyorum⁷.

İletişimsel etkileşim hakkındaki çözümlemde, Jurgen Habermas’ın yazılarından, kendi ilgilerinin merkezinde duran toplumsal yeniden üretim ve dil arasındaki ilişki sorusu zemininde yararlandım. *Bir İletişimsel Eylem Teorisi* (1987) yapıtında Habermas, çatışmaların toplum kaos içinde ayrışmaksızın çözülebilmesinin

⁷ İletişimsel etkileşimin – Habermas’ın ileri sürdüğü gibi - rasyonel olarak kabul edilmesi gerekip gerekmediği, ya da iletişimsel etkileşimin aynı zamanda, Gadamer ve Schrag’ın düşündüğü gibi retorik boyutlar içerip içermediği konularını bir kenara bırakıyorum.

yolunu açıkladığı teorik bir açıklama sunar⁸. Habermas'a göre, rasyonellik dilin içine gömülü olduğu için, rasyonel olarak tartışılan çözümler toplumsal çatışmaların nasıl üstesinden gelinebileceğini kanıtlayarak gösterir. Bu nedenle, iletişimsel eylem us içinde, amacı karşılıklı anlaşmayı gerçekleştirmek şeklinde tanımlanarak temellendirilir. (Habermas 2002, s. 294) Bu, farklı bir amaca, başka bir deyişle, başarıya, manipülasyona doğru yönlendirilen stratejik eyleme karşıdır. Açıkça, bu sonraki eylem öncekinin asalağıdır, çünkü başarı ve manipülasyon olanağı ötekini anlamayı gerektirir. Bu karşıtlık iletişimin farklı amaçlarını kavramsallaştırmak için faydalıyken, bu ayırımın keskinliği savunulamaz olarak eleştirilmiştir. (Johnson 1991, Thomassen 201)

Söz-edimi teorisi [speech act theory] Habermas'ın toplum çözümlemesi için başlangıç noktasıdır, çünkü bu teori dil ve bir yaşam tarzı arasındaki yakın ilişkiyi açıkça gösterir. Bir toplum “yetişkin öznenin nesnellikten çıkarıcı bir kanaat içinde, başka bir deyişle, (bir iletişim sistemi içindeki bir katılımcı olarak) iletişimsel şekilde eyleyen biri olarak anlayabileceği gerçekliğin sembolik şekilde önceden kurulmuş bir katmanı” olarak tanımlanır. (Habermas 2002, s. 89-90) J. L. Austin'in yazıları Habermas'a, (cümleye karşıt olarak) sözce/deme [utterance] kavramını ve sözcenin/demenin edimsel eylem gücü [the illocutionary force of the utterance] nosyonunu sağlar. Sözcenin/demenin edimsel eylem gücüyle bir konuşmacı bir şey demekle bir şey yapmış olur, örneğin “evet” demekle kişi evlenmiş olur.⁹ Bir sözce bu nedenle “ikili bir yapı”ya sahiptir (Habermas 2002, s.60) Sözce şunlardan meydana gelir: (a) edimsel bir özellik (ya da edimsel eylem özelliği) ve (b) önermesel bir içerik. Sözcenin edimsel özelliği onun kullanımıyla, ya da önermesel içerikle yapılabilecek şeyle ilgiliyken sözcenin önermesel içeriği cümlenin hakkında olduğu şeydir, ya da cümlenin gönderme yaptığı şeydir. Habermas'ı ilgilendiren şey sözcelerin işte bu pragmatik kullanımınıdır, çünkü o anlamın özneler arası boyutu olarak bağlamın önemini aydınlatır.

“Kişi, bir kimseyle bir şey hakkında anlaşmaya varmak amacıyla dilbilimsel bir ifadeyi nasıl kullanacağını bilmiyor ise bu ifadenin anlamını anlamının ne olduğunu basitçe bilemeyecektir.” (Habermas 2002, s. 228)

İletişimsel edim [the communicative act], birtakım içerikler hakkında iletişim kurma sürecinde konuşmacının niyeti anlaşıldığında gerçekleşir. İçerik bilişsel ya da bilişsel olmayan olabilir ki böylece bilişsel sözcelerle vurgu dünya üzerine yapılır ve herhangi bir anlaşmazlık, toplumsal boyuta ikincil bir yer vererek içeriğin doğruluğu ya da yanlışlığını ilgilendirecektir. Bilişsel olmayan sözcelerde, bilişsel taraf ikincil iken, vurgu toplumsal özellik üzerine yapılır. Fakat, önemli olan nokta şudur ki iletişim hem içeriğin hem de konuşmacının niyetinin anlaşılmasını gerektirdiği için dil kullanımının

⁸ Habermas'ın felsefi yöntemi için eleştiri yöntemidir. Bu yöntem yoluyla Habermas çağdaş toplum hakkında bir anlayış için hala savunulabilir bulduğu diğer yazarların düşüncelerini alır ve onları sistematik bir açıklama içinde düzenler. O, aynı zamanda, hem kavramsal hem de empirik olan “rasyonel rekonstrüksiyonlar” üretmek için toplum hakkındaki empirik teorilerden yararlanır.

⁹ Habermas ve diğerleri (örneğin Searle) arasındaki fark Austin edimsel eylem gücünü uzlaşım yoluyla edinen sözceler üzerine odaklanırken, Habermas günlük sözcelerin edimsel eylem gücüyle ilgilenir.

her zaman toplumsal bir boyutu vardır. Bunun nedeni, içeriğin özel bir şey olarak, başka bir deyişle, bir olgu ya da bir davet ya da bir vaad ya da bir emir, vb. olarak anlaşılması gerektiğidir. Her türlü sözce toplumsal bir bağ gerektirir.

Habermas'ın "evrensel pragmatik"i günlük iletişimsel alış verişte gerçekleştirilen koşulları betimler. Bu etkileşimin sürdürülmesi bir dizi şeyi varsayar: (1) bir sözce anlamlıdır (o dilin sözdizimini izler); (2) bir sözce gerçektir (o dünya hakkında bir şey söyler); (3) bir sözce doğrudur (bir konuşmacı söylediğinde ve yaptığında tutarlıdır) ve (4) bir sözce uygundur (konuşmacının ne yapıyor olduğuna söyleme hakkı vardır)

İletişimin bu dört boyutu günlük etkileşimin akışında sorgulanmaksızın kabul edilir. Fakat sorgulanacak ya da karşı çıkılacak olunduklarında kişinin sözceleri için nedenler ya da gerekçeler öne sürmek olanaklıdır. Bir konuşmacı kendi görüşleriyle herhangi bir uyumsuzlığa karşı kendisini savunabilecek durumdadır. Katılımcıların gerekçeler sunabilmesi tam da iletişimin doğası gereğidir. İletişim ve akıl yürütme arasındaki yakın ve zorunlu bağ, başka bir deyişle "iletişimsel rasyonalite"yi açıkça gösteren bu gerekçeleri Habermas onların "geçerlilik iddiaları" olarak adlandırır. İletişim askıya alındığında ve sözcelere karşı çıktığında gerçekleşen süreç söylemdir. Sözceyi doğrulayan gerekçeler talep eden süreç meta-iletişimsel bir süreçtir.

"[...] tartışmalı geçerlilik iddiasının anlamı kavramsal olarak katılımcıları rasyonel olarak harekete geçirilen bir uzlaşmanın ilkesel olarak sağlandığını varsaymaya zorladığında [...]" söylem gerçekleşir. (Habermas 1987a, s.42)

İletişimsel bir edimi haber veren bu dört geçerlilik iddiasının her biri Habermas'ın "kefarete" [redemption] olarak adlandırdığı farklı bir kipe sahiptir. Geçerlilik iddiaları, onlar arasında temel bir ayırım var olduğu için iki farklı "küme" halinde gruplandırılabilir: bir "küme" kavrayış ve samimiyet geçerlilik iddialarını içerirken, diğer "küme" gerçeklik ve doğruluk geçerlik iddialarını içerir. İki "küme" arasındaki fark söylem içinde kurtarılabilen tek grubun ikinci "küme" olmasıdır. Kavrayış durumunda, bir sözceye onun anlamına ilişkin olarak karşı konulduğunda konuşmacı her zaman anlamı aktarmak için başka sözcükleri kullanabilir. Samimiyet durumunda, geçerlilik iddiası (verilen bir sözün tutulması gibi) eğer konuşmacının eylemleri onun niyetine uyarsa kurtarılır. Diğer taraftan, gerçeklik ve uygunluk geçerlilik iddiaları akıl yürütmeye dayalı tartışma gerektirir: bir ifadenin gerçekliğini ya da bir normun uygunluğunu kurma hakkında bir soru söz konusu olduğunda konuşmacı kendi iddialarını nedenler ya da gerekçeler sunarak savunmalıdır. Söylem meta-iletişimsel bir süreçtir çünkü söylem günlük iletişimin askıya alınmasını içerir, dahası, paradoksal olarak, iletişim bozukluğu yalnızca daha fazla iletişim – tartışma – yoluyla çözümlenebilir.

Çatışmayı çözümlenmede tartışmanın gücü hakkında Habermas'ın iyimser olduğu ileri sürülebilir (Ramsey ve Miller 2003, ss. 15-16'da Schrag). Habermas aynı zamanda, ritüelin büyü ile eşitlendiği ve bu nedenle rasyonel söylemin aşağısında yer alıyor olduğu temeller üzerinde toplumsal birleşme için bir platform olarak ritüalistik söyleme önem vermez. Bu Cheal'in ele aldığı bir konudur. Cheal bu konuyla ilgili olarak ritüellerin süregitmekte olan değerinin şunları sunduğunu öne sürer: (a) gerçeklik hakkında alternatif görüşler; (b) tartışmadan bağımsız olarak toplumsal birleşme imkânı; ve (c) değişen toplumsal durumlara bir cevap. Cheal için, Habermas'ın

iletişimsel eylem kavramı tartışma devam ettiği sürece çatışmanın çözümüne değil daha da artmasına götürebilir; eğer bu olursa, böylece ritüel söylem ortak “tanımlayıcı duygular”dan faydalanma yoluyla toplumsal olanın kaos içine düşmesini önleyebilir. (Cheal 1992, s. 371)

Cheal’ın ritüelin toplumsal birleşmenin bir formu olarak işleyebileceği argümanının güçlüğü şudur ki ilk etapta çatışmaya götürecek problemler çözümsüz kalır; ve ritüellerin gücü katılımcılar arasındaki farklılıkları geçici olarak çözebilirken, bir takım noktalarda çatışmalar hala çözüme muhtaçtırlar. “Gerçek eylemler”le karşılaştırıldıklarında ritüel eylemlerin daha düşük bir derecede “duygusal yoğunluk” taşıdıklarını öne süren Sorensen tarafından dikkat çekilen nokta budur. Aslına bakılırsa, ritüellerin çatışan bakış açılarının üstünde ve ötesinde toplumsal birleşme için bir platform sağlamaları zorunlu değildir, fakat böylece daha az yoğun bir derecede olsa da çatışmayı sürdürebilirler. Ritüel iletişim çatışmayı maskeler fakat onu çözmek için hiçbir girişimde bulunmaz. Başka bir deyişle, Habermas’ın iletişimsel eylem teorisi çatışmaların çözümü için bir mekanizma sağladığı için hala uygulanabilirdir.

“Eylemler, Söz Edimleri, Dilbilimsel Olarak Dolayımlanmış Etkileşimler ve Yaşam-Dünyası”nda (Habermas 2002, s. 215-255), Habermas iletişimsel eylem ve bir yaşam tarzı arasındaki bağın önemini, başka bir deyişle, iletişimin kendisi içinde yer aldığı yaşam-dünyasını belirler.

“İletişimsel eylem kavramı sosyolojik eylem teorisi içinde değerini kanıtlar. Sosyolojik eylem teorisinin toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğunu açıklayacağı varsayılır. Bu bağlamda, iletişimsel eylem hakkındaki varsayımların çözümlenmeleri yararlı olacaktır. O bizim için, etkileşimi daha yüksek düzeyli kümeler oluşturmak için kuşatan ve dengeleyen yaşam-dünyasının altyapısının boyutunu açar.” (Habermas 2002, s. 277)

Toplumsal düzen ve toplumsal dönüşüm sorusu toplumsal teoride merkezi bir yer tutar, çünkü toplumsal teori bu soruyla – her biri kendi çıkarlarının peşinde olan - farklı kişilerden oluşan bir toplumun nasıl mümkün olduğunu, bu kişilerin nasıl birlikte yaşayabildiklerini ve kendi aralarında çıkan çeşitli çatışmaları nasıl çözebildiklerini açıklamaya çalışır. Habermas’ın toplumsal düzenin imkânı hakkındaki çözümlemesi, içinde iletişimsel eylemin yer bulduğu çerçeve olarak yaşam-dünyası kavramını öne sürer.

Çoğu zaman iletişim sorgulanmakta olunan yaşam-dünyasının hiçbir özelliği olmaksızın yer bulurken, bazen anlaşmazlık ve fikir ayrılığı ortaya çıkar ve bu durum, uzlaşım söylem yoluyla bir kez daha yeniden kurulana kadar devam eder. Bu nedenle hem toplumsal düzen hem de eleştirel tartışma için koşulları sağlayan şey yaşam-dünyasıdır. *Bir İletişimsel Eylem Kuramı, II. Cilt’te* (1987b, s.121-124), Habermas bu noktayı bir öyküyle resmeder: Bir inşaat alanında usta işçiler sabah molası için yabancı yeni bir işçiden birkaç bira getirmesini isterler. Bu istek genç işçi tarafından birtakım nedenlerle reddedilir: anlaşılabilirlik hakkındaki geçerlilik iddiası (belki genç yabancı işçi Almanca dilini iyi anlamıyor); uygunlukla ilgili geçerlilik iddiası (genç işçi bira getirmenin kendi görevlerinin bir parçası olmadığını ve ondan bunu istemenin usta işçilerin hakkı olmadığını düşünüyor); olgusal varsayımlarla ilgili geçerlilik iddiası (inşaat alanı yakınında bira satan hiçbir büfe bulunmamaktadır) ve samimiyetle ilgili

geçerlilik iddiası (genç işçi usta işçilerin diğer işçiler önünde onu aşağılamaya çalıştıklarını düşünmektedir). Habermas'ın bu öyküyle resmetmek istediği şey yalnızca karşıt iddiaların olanağı değildir fakat daha önemli bir konu olan iletişimsel eylemle insanların kendi kültürel yeteneklerini ve varsayımlarını bir durum içine taşımalarıdır. Bu öyküde, yabancı işçinin yaşam-dünyası usta işçiden farklıdır ve bu, genç işçinin sabah molasında bira içmeyi neden tuhaf karşıladığını açıklar. Ve bu genç işçi inşaat alanında usta işçinin genç işçiye emir vermesine izin veren gayri meşru bir hiyerarşinin var olduğunu farketmeyebilir. İletişimdeki bozukluk sonucunda yeni bir uzlaşmaya varılır ve bu yeni uzlaşma, böylece, yaşam-dünyası içinde beslenir.

Yaşam-dünyası ve iletişimsel eylem arasındaki ilişki, ikisi de birbirinin içinde beslendikleri için döngüselidir: “İletişimsel eylem yaşam-dünyasının kaynakları yoluyla beslenirken, yaşam-dünyasının yeniden üretimi iletişimsel eylemin katkıları yoluyla beslenir.” (Habermas 2002, s.191) Habermas'ın açıklaması yaşam-dünyasını kültürel yeniden üretimin, toplumsal birleşmenin ve toplumsallaşmanın gerçekleştiği süreçlerin uzamı olarak görürken, iletişimsel eylemin değeri¹⁰ onun çatışmanın çözümü için bir mekanizma sağlamasıdır ve böylece iletişimsel eylem kendisi yoluyla bir toplumun devamlılığının güvence altına alındığı bir araçtır. İletişim ortamı yoluyla bir toplumun yaşam tarzı müzakere edilir, yeniden canlandırılır ve aktarılır. Böyle yapmakla, toplumu oluşturan yaşam tarzının devamı sağlanır.

Habermas'ın iletişimsel eylem hakkındaki açıklamasının problemi, çatışmaları şimdiki ana indirgeyen aktarımsal ya da çizgisel bir iletişim modeli üzerine tasarlanmış olarak görünmesidir. Habermas'ın yaşam-dünyasına atfettiği öneme rağmen iletişimsel eylem teorisi çatışmaları “bütünüyle” şu an meydana gelen bir mesele olarak açıklar ve bu nedenle geçmişin çatışmaların üretilmesinde oynamış olabileceği rolü ihmal eder. Bu nedenle Habermas'ın açıklaması bu tür çatışmaların kalıtsal doğasını – geleneksel temellerini – ıskalar ve bu durum çatışmaları anlama ve çözme imkânını azaltır.

Gelenek geleneksellik-sonrası bir toplumla, geleneğin yaşam-dünyası üzerindeki biçimlendirici etkisinin yeniden kaydedilmesiyle yer değiştirdiği sürece Habermas gelenek(ler)in yitiminin yasını tutmuyor görünürken (1989) çatışmanın çözüm olanağı artırılır. Bir topluma katılım yaşam-dünyası içinde beslenen gelenek(ler) zemininde anlamlıdır, çünkü bir taraftan gelenekler bir aidiyet ve düzen duyumu üretirler, fakat aynı zamanda, onlar bir ait olmama ve yabancılaşıma duyumu da üretebilirler. Çatışmanın görünüşüyle birlikte hem gelenek(ler)in hem de toplumun yenilenme gereği içinde olup olmadığının sorgulanması gerekli hale gelecektir. Yaşam-dünyası içindeki çatışmanın nedeni olabilecek içeriği aktaran şeyin gelenek(ler) olduğu apaçık olmasına rağmen, benim bu yazıdaki ilgim geleneğe değerini yaşam-dünyasıyla ilişkili olarak yeniden kazandırmaktır, çünkü yaşam-dünyası içinde iletişimsel etkileşim gelenek(ler) zemininde anlaşılabilir. Bu durum, gelenek(ler)in bir yaşam-dünyasının varoluşu ve bir yaşam-dünyasını sürdüren iletişimsel etkileşim için gerekli koşul olduğunu kanıtlamakla ilgilendiğim sürece, bir geleneğin ideolojik çarpıtmaları iletişime sokan bir

¹⁰ İletişimsel eylem yaşam-dünyası içinde yapısal olarak farklı üç süreç olan kültürel yeniden üretimin, toplumsal birleşmenin ve toplumsallaşmanın gerçekleşmesini sağlar; bu süreçler bir toplumun yapısal özelliklerini, başka bir deyişle kültürü, toplumu ve kişiliği oluştururlar (1987a, s. 137)

vasıta olup olmadığı ve bu nedenle onun bu çarpıtmaları ortaya çıkarmak için eleştirel bir teoriye gerek duyduğu sorusunun ya da hermeneutiğin kaynaklarının önyargıları açığa çıkarmak ve düzeltmek için yeterli olup olmadığı sorusunun buraya uygun düşmemesinin nedeni olarak görülebilir. Bu, bir toplumun kendisini yeniden üretmesini sağlayan iletişimsel etkileşim hakkında bir anlayış için açıkça katkıda bulunurken neden Habermas'ın açıklamasının– örneğin Carey'inki gibi – içinde istikrarın norm olduğu ve çatışmanın bir imkân olduğu zamansal bir uzam olarak bir toplumun kuruluşunda gelenek(ler)in ve ritüelin, oynadıkları biçimlendirici rolü aydınlatan bir açıklamayla desteklenmek zorunda olduğunu açıklar.

SONUÇ

Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun yaşam tarzının devam eden varoluşuyla ilgilidir. Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun değer-dizgesine yakından bağlı olması nedeniyle ve yerleşik değerlere meydan okunduğunda, bunun şiddete götürme olasılığı nedeniyle çetrefil bir konudur. Şiddetin çatışmaların çözümü yönünde arzulanır bir araç olmadığını varsayacak olursak, çatışma çözümü için, bir çözüm bulunabilene kadar bir toplumun üyelerinin farklı görüşlerini dikkate alan bir yaklaşıma gerek duyulmaktadır. Bu metin gelenek, toplum ve iletişim arasında yakın bir kavramsal ilişki olduğunu savundu. Bir anlamda, bu metin, Gadamer'in *Hermeneutik Deneyim* (1989) başlıklı yazısındaki “Bir gelenek içine yerleştirilmek bilginin özgürlüğünü sınırlamaz aksine onu mümkün hale getirir” iddiasını yeniden şöyle ifade eder: “bir gelenek içine yerleştirilmiş olmak iletişim özgürlüğünü sınırlamaz aksine onu mümkün hale getirir.”

Kısacası, ben şunu öne sürdüm: a) eğer gelenek toplumsal muhafaza ve dönüşümün (başka bir deyişle toplumsal yeniden üretimin) alt yapısını oluşturuyor ise ve (b) eğer toplumsal muhafaza ve dönüşüm iletişimsel etkileşime gerek duyuyor ise, bu durumda (c) gelenek iletişimi mümkün kılan zorunlu koşuldur.

KAYNAKÇA

Carey, J., 2009. *Communication as Culture*. Revised Edition. London: Routledge.

Cheal, D. Ritual: “Communication in Action”. *Sociological Analysis*, Vol. 53. No 4, The Unique and the Shared in Religion and Society (Winter, 1992), pp. 363-374

Gadamer, H.G., 1989 *Truth and Method*. New York: The Continuum Publishing Company.

Habermas, J., 1987a *The Theory of Communicative Action*, Vol 1. (Trans. Thomas McCarthy) Cambridge: Polity Press.

Habermas, J., 1987b *The Theory of Communicative Action*, Vol 2. (Trans. Thomas McCarthy) Cambridge: Polity Press.

Habermas, J., 1989 *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians Debate*, (Ed. and Trans. S. Weber Nicholson) Cambridge: MIT Press.

Habermas, J., 2002 *On the Pragmatics of Communication*. (trans. Thomas McCarthy) Maeve Cooke (ed.) Cambridge: Polity Press.

Johnson, J., 1991 “Habermas on Strategic and Communicative Action” *Political Theory*, Vol. 19. No 2 (May, 1991), pp. 181-204

Pieper, J., 2008 *Tradition Concept and Claim*. (trans. E. Christian Kopf)

Ramsey, e and Miller Delaware: Wilmington.

Ritzer, G., 2011 *Sociological Theory*

Rothenbuhler, E. W., 1998 *Ritual Communication*. London: Sage Publications.

Shils, E., 1981 *Tradition* London: Faber and Faber.

Sorensen, J. 2005, “Ritual as Action and Symbolic Expression”. in E Østrem, MB Bruun, NH Petersen & J Fleischer (Eds.), *Genre and Ritual: The Cultural Heritage of Medieval Rituals*. Museum Tusculanum, pp. 49-64.

Thomassen, L., 2010 *Habermas A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.

