

## HABERMAS'IN MODERNİTE SAVUNUSU: ELEŞTİREL BİR OKUMA

Arş. Grv. İlkin ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU\*

### ÖZ

Jürgen Habermas 1980'lerde yükselen postmodernizm karşısında aklın ve Aydınlanma'nın eleştirel bir savunusuna girişmiştir. Modern felsefeyi Aydınlanma düşüncesinin öznelciliğini aşmaya dönük çabaların oluşturduğu bir söylem olarak yorumlayan Habermas, Nietzsche ve takipçilerinin çabalarının aklın inkârıyla sonuçlanıp gerici akımları güçlendirdiğini ve özne felsefesinin sınırlarının dışına da çıkamadığını öne sürmüştür. Ona göre özne felsefesinin yol açtığı tahakkümden kurtulmanın yolu aklı reddetmek değil özneler-arası iletişim temelinde yeniden kurmaktır. Bu çalışmada Habermas'ın tartıştığı antimodernist düşünürlerle ortak kaynak ve varsayımları üzerinde durulmakta ve iletişimsel eylem kuramının modernitenin sorunlarını açıklama ve çözmeye girişimine yönelik kimi eleştiriler ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Jürgen Habermas, Modernite, Postmodernizm, İletişimsel Eylem Kuramı

## A CRITICAL READING OF HABERMAS' DEFENSE OF MODERNITY

### ABSTRACT

Jürgen Habermas has engaged in a critical defense of reason and Enlightenment against the rising postmodernism in the 1980s. Reading the modern philosophy as a discourse constituted by the attempts to transcend the subjective character of Enlightenment thought, Habermas claimed that the attempts by Nietzsche and his followers ended up with the denial of reason and thus strengthened reactionary movements, yet remained within the boundaries of subjective philosophy. According to him, the way to avoid the tyranny caused by subjective philosophy is not to deny reason but to reconstruct it on the basis of intersubjective communication. In this article, those resources and assumptions of Habermas which have several in common with that of anti-modernist thinkers he discussed with are dwelt on, and some criticisms brought to his attempt through the theory of communicative action to explain and resolve the problems of modernity are examined.

**Keywords:** Jürgen Habermas, Modernity, Postmodernism, Theory of Communicative Action

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü, e-posta: ilkim.ozdikmenli@deu.edu.tr



## 1. GİRİŞ

1970'lerin sonlarında, iki yüzyıldan uzun süredir siyasal ve ekonomik sistemlerin, ideolojilerin ve toplumsal yaşantının temel çerçevesini oluşturan modernitenin sona erdiği ve postmodern adı verilen yeni bir evreye geçildiği ilân edildi. Aydınlanma'nın kendi sonunu hazırlayarak derin bir krize girdiği savı, diğer bir deyişle moderniteyi kendi ölümünün faili olarak gören düşünce özellikle 20. yüzyıldaki faşizm deneyiminin ardından eleştirel düşüncede belirli bir yerleşiklik kazanmıştı. Öte yandan, sanayileşme, sömürgecilik, dünya savaşları vb. süreçlerin yol açtığı çöküntülerin bugünkünden aşağı kalmayan kriz dönemleri olduğu, ancak toplumu yeniden inşa etme gayretindeki insanoğlunun pek çok umutsuzluk ve kötümserlik dönemlerini aştığı ve Soğuk Savaşın sonuna kadar Aydınlanma'nın bugünkü kadar sorgulanmadığı da ortadadır (Halliday, 1999, ss.109-110). Sanat, bilim ve felsefe alanlarında karşılığını bulan postmodernite düşüncesi temelde siyasal-sosyal birtakım dönüşümlerin sonucu ve düşünsel aracı olarak ortaya çıkmıştır. Modernitenin içine girdiği son kriz, sosyalist sistemlerin güç yitirmesi ve çözülmeye başlamasının ve liberal kapitalizmin dönüşümünün sonucunda çözümsüz kalmış ve ancak ondan sonra modernitenin sona erdiği yaygın olarak dile getirilmeye başlanmıştır. Zira modernitenin ideolojik temelini oluşturan Aydınlanma'nın ana ilkeleri siyasal-toplumsal çerçevesini yitirerek kırılanlaşmıştır. Aydınlanma yalnızca bir düşüncedir, onu cisimleştiren ve yeniden üreten bir taşıyıcıya muhtaçtır. Modernitenin sınırları ve başarılarını Aydınlanma'nın içinde doğduğu toplumsal yapılar belirlemiştir. Aydınlanma'ya başından beri eşlik eden Aydınlanma eleştirisi aslında bu sınırlara yönelmiştir. Weber'in rasyonelleşmenin paradoksu, Marx'ın burjuvazinin diktatörlüğü, Habermas'ın içsel kolonileştirme savları bu sınırların ve sözkonusu kuramcılarının bu sınırlara yaklaşımlarının ifadesidir.

Sosyalist bloğun çözülüşü ve kapitalizmin 1970'lerde başlayan dönüşümüyle, modernitenin daha ileri bir topluma ulaşabileceği yolundaki inancı ve umudunu savunabilecek iki temel ideoloji olan Marksizm ve liberalizm çok kan kaybetmiştir. Aslında liberalizmin muhafazakârlıkla tarihsel koalisyonu ve reel sosyalizme atfedilen başarısızlık nedeniyle söz konusu iki ideolojiden pek çok unsur 1970'lerden çok daha önce moderniteye karşı söylemi benimsemeye başlamıştı. Nitekim Jürgen Habermas'ın geç dönem temsilcilerinden olduğu Frankfurt Okulu'nun Aydınlanmacı rasyonalizme yönelttiği radikal eleştiriler bu çerçevede değerlendirilebilir. Oysa modernite savunusu denince akla ilk gelen isimlerden biri Habermas'tır. Zira Habermas'ın eserlerini vermeye başladığı dönem öncüllerinden farklı olarak sosyo-ekonomik refahın sağlandığı ve Avrupa bütünleşmesinin Batı Avrupa'da savaşın izlerini silmeye başladığı bir dönemdir. Yine bu dönemde Batı Avrupa'da işçi hareketleriyle bütünleşen liberal-demokrat çizgide bir öğrenci hareketinin varlığı da iyimser bir entelektüel ve politik atmosferin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Habermas'ın postmodernizme gösterdiği şiddetli tepki 1970'lerden itibaren Batılı demokrasilerin içine düştüğü meşruiyet krizi, bu krizin liberal demokrasi için yaratabileceği tehditler, savaş sonrası atmosferin Yeni Sağ çerçevede bozulmaya başlaması karşısında bir hamle olarak okunabilir.

Habermas'ın postmodernist düşünceyle tartışması onun moderniteye ilişkin kendi söyleminde önemli bir yer tutmaktadır. Habermas Aydınlanma'nın radikal eleştirisi karşısında Aydınlanma'yı savunurken, modern Batı felsefesinin de eleştirisini yapmış, özne/bilinç felsefesinin yerine iletişimsel eylem kuramını koymuştur. Zaten ona göre özne felsefesinin sınırları içinde moderniteyi eleştirmek de savunmak da mümkün değildir. Habermas modernitenin radikal karşı-söyleminden beslendiklerini düşündüğü entelektüel öncüllerinden (Frankfurt Okulu) bir dereceye kadar kopmuş, modern aklın kapsamlı bir savunusuna girişmiştir. Ancak dil ve anlamaya ilişkin görüşleri çerçevesinde post-yapısalcılıkla önemli bir alanı paylaşması, modernitenin kültürel temellerine vurgu yapan Weberci bir yaklaşımla hareket etmesi, birbirinden çok farklı felsefi ve sosyolojik yaklaşımları eklemlenmesi ve post-yapısalcılığa eleştiri getirirken temelde siyasal saiklerle hareket etmesi onun çalışmalarını konumlandırmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Hohendahl, "Habermas ile eleştiri nesnelere arasında büyütülmemesi gereken bazı benzerlikler bulunabilir" demektedir (Çiğdem, 1997, s.189). Makalede

Habermas'ın modernite savunusu incelenirken bu benzerlikler de büyüteç altına alınacaktır. Liberalizmi Aydınlanmacı sınırlarına iten etkenlerin yokluğunda liberalizm ile postmodernite arasındaki açının daraldığı varsayımından hareketle, bu durumun Habermas'ın modernite savunusunu eklektik kıldığı ve etkisini azalttığı öne sürülecektir.

Makalede ilk olarak Habermas'ın düşüncelerinin gelişimi yaşadığı toplumun siyasal, sosyal ve entelektüel süreçleriyle ilişkisi içerisinde ele alınacaktır. Sonraki bölümde Habermas'ın postmodernist düşünürlerle tartışırken kullandığı savlar incelenecektir. Son bölümde iletişimsel eylem kuramı eleştirel gözle ele alınacak ve postmodernizmin simgesi olan “dile dönüş”le alışverişi ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 2. ALMAN SİYASİ VE ENTELEKTÜEL HAYATINDA HABERMAS

Jürgen Habermas, kültüre, normların gelişmesine, diyalektiğe verdiği önem itibarıyla ilkin en genel anlamıyla Alman felsefi geleneğinin bir mensubudur. Daha özelden, bu geleneği Marx, Weber ve Freud'u uzlaştıran bir sosyal kurama dönüştürme amacındaki Frankfurt Okulu'na mensuptur (Balakrishnan, 2003, s.115). Okulun son büyük temsilcisi olmakla birlikte Eleştirel Kuram'ı daha başka tarihsel koşullarda yeniden inşa etmiştir.

1918'de Alman devriminin bastırılması, faşizmin iktidara gelişi ve Nazi dönemi travmalarıyla şekillenen Alman Marksizmi 1923'te Frankfurt Üniversitesi'nde kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün kültür ve felsefe çalışmalarıyla özdeşleşmiştir. Enstitü'nün ilk ve en önemli temsilcileri olan Horkheimer ve Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Eleştirel Kuram'ın iki ana temasını belirginleştirmişlerdir. Her iki tema da öznenin totaliter sistemler tarafından yok edilmesi, geç kapitalizmin bireyi çıkış bırakmamacasına hapsedişi noktasında düğümlenir. Temaların ilki kültür endüstrisi kavramıdır. Buna göre, bireysel zihinsel süreçler modern kitle iletişim araçlarıyla üretilip tüketilen endüstriyel ürünler hâline gelmiştir; bu dev endüstriler bireyi yutmaktadır. İkinci olarak, temel toplumsal çelişki sınıflar arasında değil insanlık ve doğa arasındadır. Doğa üzerindeki bilme ve kontrol etme güdüsü ikinci doğamız olan toplumsal ilişkiler alanına da sirayet etmiştir. Böylece insan doğa ve diğer insanlar üzerinde bir egemenlik kurmuştur. Aydınlanma da her sistem gibi bu çelişkiyi yeniden üretmiştir. Bunun kaynağında aslında insanlık tarihi kadar eski olan, ancak bu dönemde özellikle mitleştirilen araçsal akıl yatmaktadır. Aydınlanmanın doğayı bozma girişiminin bedeli de faşizm olmuştur (Callinicos, 2004, ss.375-80).

Kültüre duyulan ilgi, işçi sınıfının devrimci potansiyeline yönelik kuşku ve politik Marksizm'den uzak durarak akademiye yönelme eğilimi Frankfurt Okulu'nun sonraki temsilcilerinde de mevcuttur. Bununla birlikte, Marcuse ve Habermas gibi Enstitü'nün bir sonraki kuşak kuramcıları hocaları kadar kötümser olmadılar, bu nedenle 1960'ların öğrenci hareketiyle gerilim de olsa bir alışveriş içinde oldular. Habermas'ı öncüllerinden ayıran önemli bir farklılık siyasal pratikle kurduğu bu ilişkidir. Alman siyasi hayatına dair yürütülen tartışmalara hayatının her döneminde müdahil olmasının nedeni, Horkheimer ve Adorno'nun mümkün görmediği “çıkışı” Aydınlanma ve liberalizm çerçevesinde mümkün görmüş olmasıdır. Benchimol'a göre Habermas'ın bu yaklaşımı ve iyimser ruh hâli kötümser Alman felsefesi için bir anomalidir (Benchimol, 2001, s.485).

Matuštik Habermas'ın tüm kuramsal ve kamusal uğraşının savaş sonrası kuşağın anayasal-demokratik ihtiyaçlarıyla 1960'ların devrimci protesto hareketini entegre etmek üzerine kurulu olduğunu öne sürmektedir (2006, s.22). Bir yandan refah devletinin sağladığı kazanımlar, diğer yandan Avrupa bütünleşmesinin Batı Avrupa'da düşmanlıkları nihayet sona erdirdiği izlenimi karşısında, var olanın muhafazası bir seçenek olarak Batılı sol entelijansiyanın önüne çıkmıştır. Diğer yandan, 1960'lar aynı zamanda devrimci bir hareketlenme dönemidir. Bu ikileme karşılaştıran Habermas bütünleştirici bir yol izlemeyi tercih etmiştir. Sol liberalizmin kurucu babalarından biri olarak nitelendirilebilecek Habermas



yaklaşık 50 yıllık entelektüel ve politik serüveninde reformcu çerçevede tutarlı bir çizgiye sahip olmuştur. 2000'lere gelindiğinde Avrupa bütünleşmesini müzakereci demokrasinin ve sosyal devletin dünyadaki öncüsü olarak kabul etmesi ve AB'nin demokratik meşruluğunun sağlanması için Avrupa kamusal alanının yaratılması projesine bağlanması tuttuğu bu yolun sonucudur.

Bu yol boyunca Habermas “klasik toplum kuramı olarak adlandırılabilir Marx, Durkheim ve Weber’in temsil ettikleri toplum kuramı anlayışını 20. yüzyıl düşüncesinin karakteristik özelliği olan ‘dil devrimi’ni dikkate alarak sürdürmeye” çalışmıştır (Callinicos, 2004, s.416). Bir yanda işlevselci Amerikan toplum bilimine uzanan, diğer yanda hermeneutik anlam ve dil yaklaşımından beslenen eleştirel bir sentez kurmayı hedeflemiştir. Habermas’ın Amerikan dilbilimi ve analitik felsefesiyle ilişki kurması, klasik sosyologlardan etkilenerek epistemolojiyi bilgi sosyolojisi olarak yeniden kurması da, beslendiği entelektüel havuz (Alman felsefesi) dışında herhangi bir düşünce biçimiyle pozitif bir ilişki kurmayan Frankfurt Okulu’yla da ciddi bir farklılık teşkil etmektedir (Çiğdem, 1992, ss.7-12).

Honneth’e göre Habermas’ın fikirlerinin iletişimsel eylem kuramıyla neticelenen gelişimi üç ayaktan oluşur. İlk olarak, olaydan bağımsız, bağlamsal olarak yansız bir dilsel iletişim fikrini geliştirerek ve evrensel rasyonellik standartlarına yönelerek klasik hermeneutikten kopmuştur. İkincisi, art zamanlı sosyal evrim kuramını, geliştirdiği evrensel pragmatik eş zamanlı yapısıyla uyumlu biçimde yeniden inşa etmiştir; sosyal evrim kuramına eylemin evrensel rasyonelliğinin aşamaları olarak Piaget’nin merkezileşmeye dayalı gelişim mantığını (mitsel, dinsel-metafizik ve modern dönem olarak) adapte etmiştir. Habermas’ın kuramının gelişiminin son ayağı ise sistem kavramına açıklık getirmesidir. Evrim kuramının idealist içerimlerine yönelik eleştiriler karşısında rasyonelleşme sürecinin izini insanın antropolojik yapılarında değil toplumsal sistem yoluyla aktarılan öğrenme süreçlerinde aramaya başlamıştır. Evrim toplumsal grupların iletişimsel praksişiyle değil sistemsel öğrenme süreçleri aracılığıyla belirlenecektir (Honneth, 1997, ss.278-85).

1970’lerin sonu post-yapısalcı akımların daha da popülerleşmesine ve yükselen muhafazakârlık buluşmasına sahne olmuştur. Habermas’ın 1980’lerdeki çalışmaları Balakrishnan’ın (2003, s.116) deyimiyle “sorumlu bir muhalefetin sınırlarını çizme” uğraşı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu uğraşı 1970’lerin sonuna doğru Almanya’da yükselen aşırı sağ karşısında daha da belirginleşmiş ve Habermas modernite üzerine temel eserlerini 1980-86 döneminde vermiştir. 1980’de “*Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje*” başlıklı etkili konuşmasını yapmış, modernitenin bittiği iddiasını muhafazakâr bir tepki olarak nitelemiştir. 1981’de 1970’lerde temellerini oluşturduğu özgün iletişim ve toplum kuramını tamamlamış, *İletişimsel Eylem Kuramı*’nı yayımlamıştır. 1985’te yoğunlaşan siyasi tartışmalar onu iletişimsel eylemin felsefi temellerini ortaya koymaya ve postmodernizmin felsefi öncülleri ile tartışmaya itmiştir. *Modernitenin Felsefi Söylemi* (1985) ve *Yeni Muhafazakârlık: Kültürel Eleştiri ve Tarihçiler Tartışması* (1985) bu dönemin ürünleridir. İki Almanya’nın birleşmesinin gündeme gelmesiyle, Nazi geçmişin yarattığı patolojilerin birleşme sürecinde oluşturulması gereken ortak ulusal bilinç zarar verdiği düşüncesinden hareketle muhafazakâr tarihçilerin geçmişi rehabilite etme çabaları ve bu süreçteki tartışmalara Tarihçiler Tartışması adı verilmektedir. Habermas bu tartışmaya katılmış ve anayasal yurtseverlik temelinde bir kolektif kimlik geliştirilmesini önermiştir (Dellaloğlu, 1998, s.240). Almanya’da aşırı sağın yükselmesinden duyduğu korkuyla, bunu besleyebilecek unsurlar içeren her tür düşünsel çabayı karşısına almıştır. Post-yapısalcılara yönelttiği eleştiriler de, Almanya’da Nazi dönemini aklamaya çalışan tarihçilerle girdiği hesaplaşma da ancak bu bağlamda, yani “liberal demokrasiye yönelik gerici meydan okumalardan duyduğu korku” bağlamında ele alındığında anlaşılacaktır (Callinicos, 2001, s.147).

Nitekim 1990’lara gelindiğinde Almanya’nın birleşmesinin sorunsuz şekilde tamamlanması ve Soğuk Savaş’ın bitmesiyle Avrupa’da liberalizmin daha özgür ve kozmopolit bir nitelik kazanması Habermas’ın post-yapısalcılığa yönelik eleştirilerinin ciddi şekilde azalmasını beraberinde getirmiştir. 1994 tarihli *Postmetaphysical Thinking* kitabında Habermas Alman rasyonalizmi ile Fransız post-yapısalcılığı arasındaki karşıtlığın gereksiz yere abartıldığını, bunun daha çok retorik tarzlarındaki bir

farklılık meselesi olduğunu ifade etmiştir (Outhwaite, 1994, s.134). Demokratik siyasetin yeniden yapılandırılması sürecine paralel olarak, Habermas'ın giderek yeni sosyal hareketlere, sivil topluma, farklılığa dair ilgisinin de arttığını görürüz. Çelişki ve farklılığın değerlendirilmesinin kuramsal olmaktan çok pratik gelişmelerin ürünü olduğunu söyler; ona göre, merkezi oluşturan devletin sosyal işlevlerden çekilmesiyle çevrenin ağırlığının artması ve modern toplumların karmaşık, farklılaşmış ve merkezileşmiş yapısının açığa çıkmasıyla bu güncel durumun gerçeklerine uygun bir bakış açısı gerekmiştir (Bohman, 1999, s.54). Kuramcının bundan sonraki çalışmaları ulus-devletin dönüşümüne ve müzakereci demokrasiye odaklanmış, liberal ve demokratik gelenek (ya da yasa ve etik) arasında bir sentez aramıştır.

2001 sonrasında Habermas'ın AB'ye ilgisi daha da artmıştır. "Bölünmüş Batı" tespitini yapmış, ABD'nin artan tek yanlı politikaları ve neoliberal küreselleşme karşısında AB'nin liberal değerlerin ve sosyal devletin koruyucusu rolünü üstlenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Geçmişteki felsefi hasmı Derrida ile, 11 Eylül sonrasında liberal değerlerin savunucusu olacak bir Avrupalı kimliğinin oluşturulmasına ilişkin ortak bir metne imza atmıştır. Eleştirel düşüncede Batılı liberal demokrasinin artan hegemonyasını yansıtan bu süreçte Habermas ortak dış politika ve ortak güvenlik ve savunma politikasından "çok vitesli Avrupa"ya, AB'nin uluslararası örgütlerdeki rolünden anayasa projesine değin pek çok somut başlıkta adeta bir AB aktörü gibi ürün vermiştir.

### 3. MODERNİTE SAVUNUSU

Yukarıda ana hatlarıyla aktarılan gelişim çizgisi akılda tutularak Habermas'ın postmodernist düşünceyle tartışması iki ana eser üzerinden izlenebilir. Bunlar *Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje ve Modernitenin Felsefi Söylemi*'dir.

#### 3.1. Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje

Habermas 1980 yılında Frankfurt'ta Adorno ödülünü alırken yaptığı "*Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje*" başlıklı konuşmada şu soruları sorar: Gerçekten de postmodernistlerin iddia ettiği gibi modernite geçmişte mi kalmıştır? Yoksa büyük bir tantanayla ilân edilen postmodernitenin gelişi bir düzmeden mi ibarettir? 'Postmodern', 19. yüzyılın ortalarından beri kültürel moderniteye tepki olarak gelişen etkili tutumları çok göze batmadan miras edinen bir slogan mıdır? (Habermas, 1996, ss.38-39)

Habermas Batı'da üç muhafazakârlık biçimi tespit eder: genç muhafazakârların antimodernizmi, yaşlı muhafazakârların premodernizmi, yeni muhafazakârların postmodernizmi. Genç muhafazakârlar moderniteye tamamen modernist bir tutumla karşı çıkarlar. Habermas'a göre, 1970'lerde yeniden canlanan Nietzsche'nin ruhu altında araçsal akıl karşısında arkaik, diyonizyak güçleri çağıran genç muhafazakâr akımın temsilcileri Bataille, Foucault ve Derrida'dır. Yaşlı muhafazakârlarsa moderniteyi şüpheyile karşılar ve moderniteden önceki konumlara geri dönüşü savunur. Neo-Aristotelesçilik, evrensel ahlâkın yeniden canlandırılması gibi temalar içeren bu muhafazakârlık türünün temsilcilerini Habermas Leo Strauss, Hans Jonas, Robert Spaemann olarak sıralar. Yeni muhafazakârlar teknolojik ilerlemeyi, kapitalist büyümeyi ve rasyonel bir yönetim biçimini sağladığı oranda modern bilimin gelişmesini memnuniyetle karşılarlar ancak kültürel modernitenin "tartışma yaratan" unsurlarını etkisiz kılmayı amaçlarlar. Onlara göre, siyaset mümkün olduğunca ahlâki-pratik meşrulaştırma gereksinimlerinden muaf tutulmalıdır. Moderniteden boşalan alanı gelenekler dolduracaktır. Habermas Wittgenstein'in erken, Carl Schmitt'in orta, Gottfried Benn'in son dönemlerini bu çerçevede ele alır (Habermas, 1996, ss.53-54).

Habermas'a göre, yeni-muhafazakârlık kapitalist modernleşmenin hoş karşılanmayan sonuçlarını kültürel moderniteye yıkmakta; kitlesel üretime geçiş, burjuva değerlerinin erozyonu gibi kapitalist modernleşmeden kaynaklanan toplumsal/yapısal nedenlerini ortaya koymamaktadır (1996, s.43). "Tıpkı



kendisini doğuran etiğe ihtiyacı kalmayan kapitalistik mekanizma gibi, toplumsal modernite, kültürel olanı sadece günah keçisi olarak kullanır.” Oysa Habermas’a göre, sorun kültürel modernitede değil, toplumsal modernitenin araçsal-stratejik rasyonaliteye indirgenerek iletişimsel boyutunun ihmalindedir (Çiğdem, 1997, ss.176-79).

Öte yandan, Habermas kültürel modernitenin kendi açmazlarını yarattığını inkâr etmez. Postmodernitenin doğuşunu ilân etmekte acele eden, ya da modernite öncesine dönmeyi salık veren veyahut moderniteyi tümünden reddeden entelektüel duruşların da bu açmazlardan faydalanması karşısında, modernitenin sorunlarının tespit edilmesi gerektiğini ifade eder (Habermas, 1996, s.44). Çiğdem’e göre, “Habermas’ın modernite projesini tanımlaması Weberci çözümün güçlü bir yeniden üretimdir” (1997, s.177), zira o da aynen Weber gibi moderniteyi, daha önceden din ve metafizikte ifade edilen aklın üç özerk alana (bilim, ahlâk ve sanat alanlarına) bölünmesi ve bu alanların kurumsallaşması ve uzmanlaşması olarak tarif eder. Ancak bilim, ahlâk, hukuk ve sanat, toplumsal adalet ve bireysel mutluluğu geliştirmek üzere günlük iletişimin kaynaklarına nüfuz etmek yerine, “sıradan anlamlar dünyasına kapalı”, ezoterik uzmanlık alanlarına dönüşmüştür. Uzman kültürlerle halk arasındaki mesafe artmıştır (Anderson, 2002, ss.57-59). Habermas kültürel uzmanlaşmanın yaşantı-dünyasını yoksullaştırması sorunu karşısında modernite projesinin tamamen terk edilmemesini önerse de Aydınlanma’nın hedeflerinin nasıl devam ettirileceği konusunda belirsizdir. Anderson’a göre, Habermas’ın çizdiği modernite projesi iki karşıt ilkenin (uzmanlaşma ve popülerleştirmenin) çelişik bir biçimde biraraya getirilmesidir ve bu şekilde tanımlanan bir projenin tamamlanması olanaksızdır (Anderson, 2002, ss.59-60).

Habermas Almanca konuşmasında kültürel modernitenin açmazının aşılabilemesinin koşullarından bahsederken, yaşantı-dünyasını piyasa güçleri ile bürokratik idarenin saldırılarından koruyacak kurumlar geliştirilmesi görevine ek olarak, toplumsal modernleşmenin kapitalist olmayan yollarla gerçekleştirilmesini de vurgulamıştır. Ancak Amerikalılar karşısında bu ikinci kısmı çıkarmış, ayrıca bir yıl sonra yaptığı ve mimarlık alanında modernitenin sorunlarına değindiği bir başka konuşmasında sorunların tek başına kapitalizmle ilişkilendirilemeyeceğini vurgulamıştır. Söz konusu konuşmada, modern mimarinin kapitalist dayatmalara direnememesinin savaş sonrası şehirlerinin dev beton yığınlarına dönüşmesinin ancak görünürdeki nedeni olduğunu belirtmiştir; ona göre, esas neden modernitenin kendi sorunları, başta da karmaşık ve değişken toplumsal yapıyı gerektiğince kavrayamaması ve buna mukabil sığındığı planlama pratiğidir. Bu noktada Habermas, sorunu kapitalist modernleşmenin çelişkilerinde değil modernizmin kendi çıkmazlarında aradığı için bir toplumsal dönüşüm umudu barındırmaz (Anderson, 2002, ss.58-65).

### 3.2. Modernitenin Felsefi Söylemi

Habermas özellikle Fransız post-yapısalcılar tarafından temsil edilen modernite eleştirisiyle esas tartışmasını *Modernitenin Felsefi Söylemi* kitabında ortaya koymuştur. *Modernitenin Felsefi Söylemi* modern felsefenin öznelciliği ve onun eleştirisi üzerine kuruludur. Özne (bilinç) felsefesi kalkış noktası olarak nesnel şeyler ve olaylar dünyası karşısında bilen ve eyleyen bireysel özneyi alır (Habermas, 1994, s.136). Habermas’a göre, dar-görüşlü Aydınlanmanın otoriter özelliklerinin benlik-bilinci ya da öznellik ilkesinden kaynaklandığı konusunda, Hegel’den Marx’a, Nietzsche’den Heidegger’e, Bataille ve Lacan’dan Foucault ve Derrida’ya tüm düşünürler hemfikirdir; ancak onlar bunu aşmak için seçtikleri stratejilerde ayrılırlar. Hegel ve Genç Hegelcilerin, Nietzsche’nin ve Heidegger’in tarihsel bir kavşakta tuttıkları yol bugün aklın radikal eleştirisinin, “felsefenin sonu” tartışmalarının kaynağını oluşturmuştur. Habermas bu kavşağa geri dönerek, işaret edilmiş ancak izlenmemiş bir yolu göstermeyi amaçlar: özne merkezli aklın yerini iletişimsel eylem olarak aklın alması (Habermas, 1994: vii, ss.55-56). Habermas bunu yaparken aklın kazanımlarını ve potansiyelini ihmal eden, üstelik özne felsefesinin dışına çıkmayı başaramayan postmodernitenin temsilcilerini şiddetle eleştirir.

Ona göre, özne diğer öznelerle anlaşmaya yönelik etkileşimi çerçevesinde değil özne felsefesi çerçevesinde monolojik olarak kavrandığında söz konusu ikileme düşmek kaçınılmazdır; “dünya, böyle algılanan özneye kendi amaçlarının bir aracı gibi görünür ve böylece akıl, öznenin zorunlu olarak yabancı olduğu ve onun kendi dışındaki çevreye egemen olma isteği tarafından biçimlenen bir amaçlar-araçlar ilişkisi çerçevesinde oluşturulur” (Callinicos, 2001, s.153). Bu paradigmanın dışına çıkamayan bir kuramcı modernitenin yeni muhafazakâr kabulü ve araçsallıkla malul aklın toptan reddi arasında bir seçim yapmak zorundadır. Bu ikilemden kurtulmayı ve modern aklın potansiyelini tespit etmeyi ancak başarıyı temel alan amaçsal eylemi de içeren, ama onu öznelerarası uzlaşımı temel alan iletişimsel eylemden ayıran diyalojik bir eylem anlayışı başarabilir. “Geniş bir biçimde ve iletişimci eylem bakımından anlaşılacak akılcılığın yalnızca belirli yönleri modernlikte cisimleşmiştir. Buradan modernliğin tamamlanmamışlığına gelinir; Nietzsche ve onu izleyenlerin saptamasının tam tersine, modernlik akılcılık ‘fazlalığından’ değil, ancak ‘eksikliğinden’ muzdariptir” (Callinicos, 2001, ss.153-55).

Habermas’a göre moderniteye karşı “ayaklanma”lar oldukça eskidir. Bir söylem ve diyalog olarak modernite karşıtıyla birlikte doğmuştur. Aydınlanma ile başlayan modern felsefenin öznel karakterini kavrayıp eleştirerek kendi söylemini ortaya koyan Hegel modernitenin söyleminin ve karşı söyleminin kurucusudur. Hegel ilk dönem eserlerinde Kant ve Fichte’de zirvesine ulaşan Aydınlanma çağının öznel akıl anlayışını eleştirir. Onların, yanlış bir şekilde, kavrayış ve düşünceyi akıl yerine koyup, sınırlı olan bir şeyi mutlak statüsüne yükseltmelerinden bahseder. Böylece Aydınlanma ve Ortodoksi’nin bir madalyonun iki yüzü hâline getirildiğini öne sürer; modernitenin çocukları efendilerini kendi içlerinde taşırlar. Öte yandan, Hegel modernitenin yol açtığı düalizmleri (doğa-ruh, bilgi-inanç, sonluluk-sonsuzluk, anlama yetisi-akıl vb.) modernite projesini terk etmeden uzlaştırmaya çalışmıştır (Dallmayr, 1996, s.60; Habermas, 1994, ss.21-28). Hegel özne merkezli aklın otoriter cisimleşmelerine karşı “sevgi” ve “yaşam” altında beliren özneler-arasılığın birleştirici gücüne başvurur. Öznenin çevresiyle yalnızca bir seyretme ilişkisi kurmadığını, benlik-bilincinin farklı bilinçlerin etkileşimi sayesinde doğduğunu belirtir. İşte Habermas’a göre Hegel’in erken dönemlerinde izleri görünen bu iletişimsel akıl düşüncesinin devamı gelmemiştir. Zira, iletişimsel akıl Hıristiyan toplumu ve Yunan polisi gibi tarihsel topluluklarla özdeşleştirilmiş, modern dönemde bu tip geçmiş örneklere başvurulamayacağı kabul edilmiştir. Habermas’a göre, Aydınlanma’nın Hegelci diyalektiği bir kez amacına ulaştıktan sonra çağının eleştirisini yapmayı bırakmıştır. Bu, onun sivil toplumun devlet tarafından içerilip aşılması fikrinde açıkça görülür (Habermas, 1994, ss.30-31, 37; Küçük, 2000, s.35).

Hegel’in başlattığı modernite söylemi üç koldan devam etmiştir. Genç (Sol) Hegelci eleştiri burjuva dünyasının tek yanlı rasyonelleştirmesine karşılık devrim aracılığıyla aklın potansiyelinin gerçekleştirilmesini savunur. Sol Hegelci köklerden gelen Marx, modernleşmeyi toplumun rasyonel potansiyelinin serbest bırakılması olarak değil, üretici güçlerin gelişimi olarak anlar. Bu, üretici öznenin eylemini temel alan bir modernite düşüncesidir; benlik-bilincinin yerini yine öznel bir kavram olan emek almıştır. Sağ Hegelciler ise devlet ve dinin burjuva toplumunun olumsuz yönlerini telâfi etmek için gerekli olduğu konusunda Hegel’i izlerler. Onlar ancak devlet, ekonomi ve teknoloji içinde saklı nesnel rasyonel yapılar anlamında akli muhafaza etmeyi amaçlar. Üçüncü kolu oluşturan Nietzsche ise bir dönüm noktasını temsil eder. Nietzsche, akli şu veya bu şekilde gerçekleştirmeyi değil, “oyunun tüm dramaturjisini gözler önüne sermeyi” amaçlar; ona göre, akıl gizlediği iktidar arzusundan başka bir şey değildir (Dallmayr, 1996, s.60; Habermas, 1994, ss.53-64).

Nietzsche’de modernite eşsiz statüsünü kaybeder; yalnızca arkaik yaşamın çözülüşü ve mitin çöküşü ile başlayan rasyonelleşme tarihinin son devresini ifade eder. Ona göre, çağın kültürel ve bilişsel sorunları mitin kayboluşundan kaynaklanmıştır. Ancak Nietzsche geçmişe yönelen tutucu bir çağrı yapmaz, aksine mitsel köklere dönüşü gelecekte arar. Modern zaman bilincini olumsuzlamaz, modern sanatı modernite ile arkaik olan arasında ilişki kuracak bir aracı olarak görür. Mitolojinin estetik yeniden doğuşu düşüncesini Diyonisos metaforu üzerine inşa eder. Zeus’un gayimeşru çocuğu Diyonisos Zeus’un karısı Hera tarafından deliliğe mahkûm edildiğinden beri yabancı topraklarda dolaşmaktadır. Diyonisos “burada” olmayan ancak döneceğine inanılan bir tanrıdır. Benzer bir kaynaktan beslenen Romantik akımın ılımlı tutumuna karşılık, Nietzsche Diyonisos mitini sınırlarına götürmüş ve irrasyonel, sınırsız bir özneciliğin sularına girmiştir (Dallmayr, 1996, s.70; Dellaloğlu, 1998, s.227; Habermas, 1994, ss.87-91).



Nietzsche insan davranışlarını içgüdülerin ve bilincin yönettiğini, dışsal doğayı nesneleştirmek ve yönlendirmek için ortaya çıkan bilincin kısa sürede içgüdülere egemen olduğunu söyler. Görünürde bastırılan içgüdüler ise “içselleştirilir” ve “ruh” olarak adlandırılır. İnsanın insan üzerindeki egemenliği de, dışsal doğaya egemenliğin yanı sıra insanların içsel doğasına egemenliği de içerir (Habermas, 1994, ss.121-22). Ayrıca, insanoğlunun gelişimini ve bilgi edinme sürecini biyolojik bir süreçle -yaşam enerjisiyle- açıklar. Yaşam enerjisi diğerlerinden fazla olan insan tarihsel atılımlara kaynaklık eder. Bu bireysel yaşam enerjisi bencil olduğu için her büyük tarihsel atılım (örneğin, modernleşme) beraberinde yabancılaşma, vahşet ve anarşi getirecektir. Her insan dünyayı kendi yaşam enerjisi ve güdüleri doğrultusunda yorumlar ve kendi yorumunun norm olarak kabul edilmesini ister. Kendi yorumunu doğru kabul ettirerek karmaşık ve kaotik toplumsal yapıya düzen vermek, böylece egemenliğini kurmak ister. Oysa Nietzsche için evrende sayısız anlam vardır ve doğru bilgi görelidir (Şaylan, 2002, ss.121-22). Nietzsche sadece sanata güvenir. Çünkü sanatta yalan kutsallaştırılmıştır, sanat; bilim ve ahlâktaki gibi kurgusal bir dünyanın zincirleriyle bağlı değildir. Geçerlilik iddialarını gerçeklik ve doğruluk ölçütlerine göre değil, değer yargılarına ve tercihlere göre değerlendirir ve buradan şu soruya ulaşır: Neden yalamı ve adaletsizliği doğruya ve adalete tercih etmeyelim? Böylece çelişki ve eleştiri anlamsızlaşır, mitsel olan geri döner. Akla ve ilerlemeye yaygın olarak duyulan inancın modern dönemde ortaya çıkan, soykütüğü açısından sonra gelen ve ahlâkî açıdan aşağı güçlerin olgusal bir zaferi olduğunu belirtir. Tarihsel zincirin ona göre hiçbir mantığı ve yönü yoktur. Yine de tarihe anlam verme zorunluluğunu duymuştur, bu anlamın kaynağında iktidar arzusu yatar. Onun iktidar kuramı, mitolojik dönemdeki gibi dünyayı uzlaştırılmaz güçler arasında bir mücadele alanı olarak görür (Habermas, 1994, ss.123-29; Şaylan, 2002, s.123).

Habermas Nietzsche ve onun genç muhafazakâr takipçilerinin eleştiriye aklın elinden aldıklarını söyler. Bu yüzden onları muhafazakâr olarak niteler; çünkü akla yönelen saldırı yeni bir obskürantizme<sup>1</sup> yol açacaktır. “Habermas’a göre Karanlık, toplumun harekete geçmeye hazır olup olmadığı yönündeki kendi değerlendirmesinin bir sonucudur. Tehlikede olan insanın kendine olan güvenidir. Postmodernizm, eleştirisini kuramsal ile pratik arasındaki her türlü ilişkiyi reddetmeye kadar genişletirken, toplumun eylemselliğine olan güvenini yıpratarak bir Yeni Karanlığa yol açmaktadır.” (Dellaloğlu, 1998, s.236)

Habermas’a göre (1994, s.97) Nietzsche’nin modernite eleştirisi iki koldan devam etmiştir. Bir yanda antropolojik, psikolojik ve tarihsel yöntemleri kullanarak, iktidar arzusunun, gerici güçlerin ve özne-merkezli aklın maskesinin düşürülmesine çalışan kuşkucu bilim adamı Nietzsche ve onun takipçileri olan Bataille ve Foucault vardır. Diğer yanda, benzersiz bir bilgi türüne sahip görünen, özne felsefesini Sokrates öncesi (ontolojik) köklerine döndürmeye çalışan metafizik eleştirmeni filozof Nietzsche ve takipçileri Heidegger ve Derrida yer alır.

Heidegger mevcut bir toplum ve kültürdeki düşüncelerin temelinde yatan bir boyut olarak “ontolojik ön-anlama”yı ortaya atmıştır. Deneyimin nesnel olmayan ve nesneleştirilemeyen arka-planını oluşturan “dünya” kavramı ön-anlamanın bağlamını oluşturur. Bu ve özneler-arasılığa tekabül eden dünyada “bir arada varolma” kavramı Heidegger’i Habermas’ın yaşantı-dünyası ve iletişimsel eylem modeline yakınlıktır. Ön-anlama modern döneme kadar metafizik tarafından ifade edilmiş, modern dönemde ise metafiziğin teknolojinin savunusuna dönüşmesiyle birlikte toplum ve kültür, doğanın araçsal kontrolü ve hesapçı rasyonalitenin karakterize ettiği bir krize girmiştir. Bu krizden çıkılması ve metafiziğin tamamlanması/aşılması, Nietzsche’de olduğu gibi kayıp/sürgündeki Tanrının geri dönüşüyle tanımlanır (Dallmayr, 1996, ss.75-80).

<sup>1</sup> Sözlük anlamı muğlaklaştırma, müphemleştirme, karartma. Siyaset felsefesinde karanlıkçılık, cehaleti güçlendirme.



Heidegger bunu “Varlık” ve “varlık” ayrımıyla kurar. Modernite şeylerin ve olayların ontolojik ön-anlaması olarak Varlık’ı terk etmiştir. Filozof, Varlık’ın tarihinin hatırlatılmasını sağlayacak, hesapçı aklın sınırlarını aşan hatırlamaya dayalı bir düşünce modeli önerir. Habermas’ın eleştirisi bu noktada başlar. Habermas’a göre, Heidegger daha 18. yüzyılın sonunda modernitenin felsefi söylemine giren bir temayı –tek-yanlı rasyonelleşme sürecinin yarattığı, dinin birleştirici gücüne benzer bir şeye duyulan ihtiyacı– işlemiş, ama bu ihtiyacı ontolojikleştirerek Varlık’la karşılamak istemiştir. Böylece, gündelik iletişimsel pratikteki gözle görülür bozulmaları soyut bir “Varlık”ın belirleyiciliğine bağlayarak, somut kaynaklarını görünmez kılmıştır (Habermas, 1994, ss.132-39).

Üstelik Habermas’a göre, Varlık aşkın özneliğin yerini doldurduğu sürece Heidegger “özne felsefesinin kavramsal sınırları” içinde kalır. Zira öznellik, her şeye kadir bir özne (varlık) biçiminde olmasa da, “insan varlığının nihai amacı (Varlık)” olarak kalır. Sadece epistemoloji ile ontoloji yer değiştirmiş olur. Ontoloji çerçevesinde bir akıl eleştirisinin kendine-gönderimli (self-referential) bir kuram olma paradoksundan kaçınabileceği fikri bir yanılsamadır. Heidegger de özne felsefesinin ortaya koyduğu sorunları tartışır, bu yüzden de onun soyut, mistik bir inkârından öteye gidemez (Habermas, 1994, ss.136-38, ss.150-51).

Varlık’ın bir yandan aracısız olması diğer yandan varlıklar tarafından engellenmesi Habermas’a göre çelişkilidir. Daha önemlisi, ister aracılı ister aracısız olsun, varlık’ın özgürlükle ilişkisi Habermas’ın esas eleştirisinin kaynağını oluşturur; ona göre, Heidegger özgürlüğü heteronomiye (iradenin dışarıdan gelen buyruklara göre davranması, özerkliğin zıttına) feda etmiştir. Özellikle geç dönem eserlerinde varlığa teslim olma düşüncesi belirsiz bir otoriteye mutlak bağlılık düşüncesini doğurmuştur; modernitenin temellerinden olan “insanın düşünce ve eylemde özerkliği”ne karşı tavrı yalnızca antimodernizme değil, liberal olmayan bir antihümanizme de işaret etmektedir (Dallmayr, 1996, s.78, s.82). Heidegger modern aklı yeniden kurarken, hümanizm, Aydınlanma ve hatta pozitivizmin evrenselci içerikleri ile ırkçılık ve milliyetçiliğin tekilci, zorlayıcı görünümleri arasında ayırım yapmaz (Habermas, 1994, ss.133-34). Habermas Heidegger’in Nazizm’le ilişkisini de eleştirir. Heidegger’in ulusun kolektif iradesi, Batı rasyonalizminden kopuş ve Alman varlığını bireysel varlığın üstüne koyma temaları çerçevesinde Alman Nasyonal Sosyalist Partisi’ni desteklemiş olması, Habermas’ın onun fikirlerini eleştirmesinin altında yatan temel motivasyonu oluşturur. Son bir eleştiri olarak Habermas Heidegger’in bilimsel düşünce ve yöntemli araştırmayı moderniteye içkin oldukları için inkar ederken, bilimlerle felsefe arasında açılmış olan mesafeyi yeniden kapatmasına işaret eder. Heidegger’deki “özel düşünme” ampirik ve normatif soruları ve dolayısıyla tarihsel ve sosyal bilimlere dışlamaktadır (Habermas, 1994, s.136, s.139).

Habermas’ın Nietzsche takipçilerinden tartıştığı ikinci isim bilinç felsefesinden dil felsefesine adım atan Derrida’dır. Post-yapısalcılığın önde gelen ismi Derrida’ya göre dilin aracılığı olmadan var olan bir “aşkın” gösterilen olduğunu iddia etmek metafizik bir yanılgıdır. Gösterilen birbirinden farklı bağlamlarda farklı biçimler alabilir. Zira düşünceler sözsanatlarına mahkûmdur, dil metaforlardan ibarettir. Bu yüzden de anlam çoğuldur; yazı, özgür ve karar-verilemezdir. Ona göre, Batı felsefesinin temelini oluşturan gösterilenin “varoluş”u varsayımının sonucu olarak egemen olan söz-merkezcilik konuşmaya yazı önünde bir öncelik tanımıştır. Derrida ise yazıya öncelik verir (Callinicos, 2004, s.405; Sarup, 2004). Derrida’ya göre, modernite İncil’in yaptığı gibi anlamlı bir bütün vaat eden bir “yazı”nın yokluğuyla maluldür. Habermas Heidegger’in dinden boşalan yeri Varlık’la doldurması gibi, Derrida’nın da bu arayışı yazı düzeyinde sürdüğünü öne sürer. Çünkü Derrida için yazı tüm bağlamlardan özerktir, zaman ve mekânı aşar, mutlak bir yeniden okunabilirliği vardır, bozulmaz (Habermas, 1994, ss.165-66). Öte yandan, aklın dili dikkate almadan dünyayı kavrayamayacağı kısmına Habermas da katılır. Derrida’nın (Habermas’ın düşüncesinde olduğu gibi “konuşma” aracılığıyla değilse de) yazı aracılığıyla bir tür öznel-arası etkileşim düşüncesine yaklaştığını, ancak yazıyı kutsallaştırarak geri adım attığını iddia eder.



Habermas'a göre, Derrida da kendisini özne felsefesi paradigmasının sınırlarından kurtaramaz. Sonuçta, onun yaptığı da, Heidegger gibi "elle tutulur toplumsal patolojileri mistikleştirmek", "özcü (yani, yapı-bozumcu) düşünüşü bilimsel analizden ayırmak" ve belirsiz bir otoritenin reçete gibi kabulüdür. Derrida'nın varlıklar tarafından bozulmuş bir Varlık'ın otoritesi değil, artık kutsal olmayan, sürgündeki bir "kutsal" kitabın otoritesidir. Habermas Heidegger daha Pagan, seküler bir mistisizme sahipken, Derrida'nın tektanrılı geleneğe, özelde Yahudi mistisizmine yakın olduğunu öne sürer (1994, ss.166-67, ss.181-84). Sonuçta, her ikisinin de antimodernist bir mistisizme kapı açmaları itibarıyla, milliyetçi ve dinci akımlara kaynaklık ettiğini düşünür.

Habermas Heidegger ve Derrida karşısında moderniteyi savunurken onların düşüncelerini olduğundan fazla mistikleştirme eğilimindedir. Heidegger'in "Varlık"ını ve Varlık'ın başka bir biçimi olduğunu düşündüğü Derrida'nın kutsal "ilkyazısı"sını, "otantik, arkaik, primordial, mistik" bir "Öteki"yi aklın yerine koyma çabası olarak değerlendirmiştir. Oysa Coole'a göre, Heidegger ve Derrida aklı primordial bir nesneyle değil dilin hareketliliği ve uyumsuzluğu vurgusuyla değiştirmek isterler. Ontolojik bir alternatif değil, modern felsefi temelleri yıkmak ve akıl tarafından sömürgeleştirilemeyen alanlar açmak için bir dilsel strateji önerirler (Coole, 1992, ss.85-86). Bizce de Heidegger ve Derrida'yı postmodern kılan, onların özneler-arasılık ve dili merkeze alan toplum kurgularıdır. Habermas sözkonusu dilsel stratejiye karşılık vermez, çünkü sonraki bölümde ele alacağımız üzere, kendisi de özne felsefesinden kaçmak amacıyla dil üzerine kurulu bir strateji izlemiştir. Habermas'a göre, Bataille veya Foucault'nun değil de Heidegger ve Derrida'nın iletişimsel aklın kıyasından dönmüş olmaları da bu ortak noktalarla ilgilidir. Bu yüzden Heidegger ve Derrida'yı olduğundan fazla mistikleştirir. Ayrıca, bir yandan onların öznel aklın sınırları içinde kaldığını söylerken, öte yandan akıldışı olarak kesin bir kategorileştirmeye sokması Habermas'ın tutarsızlık, kapalılık ve eleştirel olmamakla suçlanmasına yol açmıştır.

Nietzsche'nin bir diğer takipçisi Bataille'in kuramında merkezi bir yer işgal eden "heterojen" kavramı "burjuva yaşam biçimi ve gündelik hayatın rutinleri içinde erimeye direnen", bilimlerin yöntemsel kavrayışından kaçan ve geleneksel algı ve deney biçimlerini sarsan unsurları anlatır. Bununla daha çok "toplumsal normalite sınırları"nın dışında kalan toplumsal grupları işaret eder. Buradan hareketle İtalyan ve Alman faşizmlerini analiz etmesi, "faşist liderlere heterojen bir varoluş atfetmesi" Bataille'i Habermas açısından özellikle önemli kılmış olsa gerektir. Bataille moderniteyi egemenlik ve emek güçlerinin birbiriyle çatıştığı bir süreç olarak alır ve toplumsal eşitlikle bireylerin egemenliğinin uzlaştırıldığı bir toplum tasavvuru sunar. Böylece, Habermas'a göre, bir yandan diyalektik Aydınlanmaya tutarsız bir bağlılık duyar ve bilimsel bir analiz yaparken, diğer yandan egemenliği Varlık'ın yerine koyarak mistisizme de yer verir (Habermas, 1994, s.101, ss.212-16).

Bataille tüketimi iki alana ayırır; birincisi bireylerin yaşamlarını ve üretim faaliyetlerini sürdürmeleri için gereken asgari geçim harcamaları ve ikincisi üretken olmayan harcamalar, yani lüks, törenler, savaşlar, spor, sanat gibi kendinde bir amacı olan aktivitelerdir. Bataille'e göre, bu ikinci harcama biçimi, aylak sınıfların lüksü, bireylerin egemenliğini ilkel düzeyde de olsa sağlaması bakımından önemlidir. Oysa modern kapitalist toplumda artı-değer yeniden yatırıma dönüşmekte ya da zenginlik kapalı kapılar ardında bastırılarak yaşanmaktadır. Egemenlik ve amaçsal rasyonalite karşıtlık içindedir. Zira egemenlik malların faydacı kullanımını olumsuzlar. Ona göre, ancak özünü gereksiz tüketimin oluşturduğu egemenlik her şeyi alınıp satılır ve yönlendirilebilir nesnelere olarak görmeyi engelleyebilir. Bataille'i Lukacs ve diğer şeyleşme kuramcılarında ayıran şey, onun yalnızca bir şeyleşme kuramı oluşturmaya değil, bu yolla dünya tarihini "kutsal güçlerin sürgün edilmesi süreci" olarak yeniden tanımlamaya çalışmasıdır. Böylece nesnelere dünyasında sıradan bir nesneye dönüşen insanoğlu bundan kaçmaya çalışmıştır; mitler ve ritüeller hep bu kayıp mahremi aranmasını yansıtır (Habermas, 1994, ss.221-25).

Bataille'e göre, faşist bir rejimde homojen ve heterojen unsurlar iç içedir; bir yanda homojen toplumun düzen, disiplin gibi özellikleri, diğer yanda "gerçek egemenliğin görkemini yansıtan kitlesel coşku ve Führer'in otoritesi" vardır. Bu gerçek ve saf bir egemenliktir, çünkü otorite rasyonel bir açıklamaya

ihtiyaç duymaksızın meşrudur. Normlar bağlayıcılıklarını korku ve hayranlıkla karışık duygularla yaklaştığımız kutsal bir “şeyin” otoritesinden alırlar. İşlevselci yaklaşım yasakların ve normların gücünü nereden aldığını açıklayamaz. Bu noktada Habermas Bataille'in heterojen varoluştan hayranlıkla söz ettiğini öne sürer. Faşizm Bataille'in düşlediği, “ahlâki unsurlardan arınmış, estetik, şiirsel bir siyaset”e yakındır (Habermas, 1994, ss.218-20, s.231). Bataille'in saf egemenliğe övgüsü Habermas'ın ona tepkisinin kaynağıdır. Habermas iki Almanya'nın birleşmesi sürecinde Alman ulusal bilincinin iki savaş arası dönemdeki gibi “estetik” yaklaşımla ve biçimlerle değil, anayasalcı biçimlerle inşa edilmesi mücadelesinde Bataille'in fikirlerini tehlikeli görmüştür (Benchimol, 2001, s.484).

Heidegger ve Derrida'nın düşünceleri mistisizme (ya da Habermas'ın onları mistikleştirmesine) daha çok imkân veren felsefi metinlerdi. Bataille ise bu iki düşünürle mistikleştirmeye daha kapalı olan Foucault arasında bir yerde durur. Habermas Bataille'in “egemenlik” kavramını aklın ötekisi ilân etmekte, ancak onun bilimsel analize de yer vererek kendisiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Foucault'da bu “çelişki” daha açıktır. Foucault'nun “iktidar” kavramını da ötekileştirse de ona mistik yönler atfetmekte ve gerici akımlarla bağlantısını yakalamakta zorlanması Habermas'ın Foucault'yu öznenin, bilimselliğin ve dönüşüm umudunun yok oluşu ekseninde eleştirmesini doğurmuştur. Foucault eleştirisinin daha kapsamlı ve daha güçlü olması bizce buradan kaynaklanmaktadır.

Foucault modernitenin tarihini tersinden, rasyonalitenin değil deliliğin tarihi açısından okur. Ona göre, 18. yüzyılda kapitalist emek piyasasının ve rasyonalizmin gelişimiyle birlikte delilikle diyalog tamamen kopartılmış ve aklın akıl-dışı üzerine monologu başlamıştır. Doğayla ve öznel-arası uzlaşma ile bağlarını koparan, diğer özneli katılımcı olmayan bir gözlemin nesnelere olarak gören rasyonel özne toplumdaki heterojen unsurları dışlamak ve sınırlamak istemiştir (Habermas, 1994, s.245; Sarup, 2004, s.96). Foucault'nun temel amacı, modern toplumların beşeri bilimlerin koyduğu normallik standartları aracılığıyla bireyleri kontrol etme tarzını eleştirmektir (Philip, 1997, s.91).

Foucault'nun temel analiz birimi “söylem”dir. Söylem, bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak tanımlanabilir. Foucault bunların nasıl oluştuğunu, neden ortaya çıktığını ve yok olduğunu araştırır. Bu faaliyeti ifade eden soykütüğü, bütüncü söylemlere bir eleştiri ve “bölünmüş, tabi kılınmış, yerel ve özgül bilginin yeniden keşfi”dir (Habermas, 1994, s.248; Philip, 1997, s.103). Soykütüğünde modernitenin tarih bilinci için, tarih felsefesi için ve Aydınlanma için kurucu olan varsayımları reddedilir. Foucault ilkin modernitenin şimdici zaman bilincini yıkmak ister. Ancak soykütüğü bir köken aramaz; söylemlerin türeyişinin olgusal ve kurumsal tarihlerinin çokluğunu tahlil eder. Böylece hermeneutikten ayrılır. En önemlisi, Foucault tarihi bir makro-bilinç olarak alan tarihçiliğe son vermek ister. Ona göre, tek bir tarih yoktur, tarihin akışını belirleyen (sınıf mücadelesi, insan doğası, Tanrı gibi) herhangi bir unsur yoktur; tarih düzensiz biçimde ortaya çıkan ve yok olan çok sayıda söylemler adasıdır. Eleştirel tarihçi süreklilikleri değil kopuşları arar, erekselci bakmaz, nedensellik zincirleri kurmaz, sentezler yapmaz, evrim ya da ilerleme gibi eklemleme ilkelerini reddeder, tarihi dönemlere ayırmaz, bütünselliklerden kaçınır. Bu yüzden, Habermas Foucaultcu tarihi karşı-bilim olarak niteler (Habermas, 1994, ss.249-53; Şaylan, 2002, ss.260-62). Ona göre, Foucault bütünselleştirici entelektüel faaliyeti reddederek mikro-bilim yapmayı önerir, ancak kendisi de deliliğin, cinselliğin vb.nin tarihini anlatırken dönemleştirme ve makro-tarih yapar. Soykütükçü tarihçilik ise eleştirdiği beşeri bilimlerin kaderini paylaşır; olmaktan kaçındığı şimdici, rölativist ve gizli-normatif “aldatıcı bilim”e dönüşür (Habermas, 1994, ss.275-76).

Habermas'a göre Foucault'nun yaklaşımı da özne felsefesinin dışına çıkamaz, çünkü ondaki iktidar kavramı “özne felsefesinin repertuarından alınmıştır”. Özne felsefesine göre, öznenin nesnel dünyasıyla, biri yargıların doğruluğuyla belirlenen bilişsel, diğeri eylemlerin başarısıyla belirlenen pratik iki tür ilişkisi vardır. İktidar, öznenin başarılı eylemlerde nesnelere etkilemesini sağlayan şeydir. Başarılı eylemler doğru yargılara dayandığına göre, iktidar da doğruya dayanır. Foucault bu ilişkiyi tersine çevirmek, yani doğruyu iktidara dayandırmak, böylece iktidarı öznesizleştirerek özne felsefesinden kaçmak ister. Ancak Habermas'a göre, özne felsefesinin kavramlarını temel alıp onları basitçe tersine çevirmek bunun için yeterli değildir (Habermas, 1994, s.274).



Foucault söylem ve iktidarlara normatif yaklaşmayı, taraf tutmayı reddeder; siyasetin sona erdiğini ve *praksis* felsefesinin geçmişte kaldığını düşünür. Oysa, Habermas'ın da belirttiği gibi, bu pekâlâ normatif bir yaklaşımdır, belirli bir değer yargısı içerir. Üstelik o “hümanizmin ardına gizlenmiş bir disipline-edici iktidara ve modern düşünceye direnen bir muhalif”tir. Her tarafa yayılan ve altilmesi imkânsız görünen bu iktidar kompleksine uyum sağlamak yerine ona direnmenin Foucault tarafından tercih ve teşvik edilmesi de bir tür normatif tercih değil midir? Habermas'a göre, onun postmodern yönelimi kuramsal varsayımlarında değil retoriğinde bulunur (1994, ss.282-84).

Habermas'a göre, Foucault'nun iktidar kuramı iki nedenden ötürü başarısızdır. Birincisi, iktidarın sınıf, cinsiyet, ırk vb. bağlamlarda nasıl kurumsallaştığını gözden kaçırmaktadır. İkincisi, Foucault'da iktidar yarı-aşkın bir kategoriye dönüşür ve söylemin özerkliğini ortadan kaldırır. Örtülü iktidar formlarını araştırırken, görünürdeki toplumsal ve siyasal iktidar formlarını açığa çıkarmayı “ihmal eder”. Bu da onu “yeni-muhafazakâr” kılmaktadır (Çiğdem, 1997, ss.198-199).

Outhwaite'e göre, refah tekniklerinin eleştirisi, beşeri bilimlerin özne felsefesine dolanmışlığı eleştirisi konusunda Habermas Foucault'dan beslenmiştir. Ancak Foucault'nun iktidar kuramı iletişimsel eylemi, örneğin iktidar isteğinden bağımsız yasallığı/yasacılığı, bireyleşme olarak sosyalleşmeyi dışlar (Outhwaite, 1994, ss.128-29). Habermas'ın Foucault'nun iktidar kuramına eleştirisinin temelinde bu kuramın iktidar ilişkileri dışındaki toplumsal ilişkileri, yaşantı-dünyası bağlamında gerçekleşen iletişimsel eylemleri yok sayması yatar. Oysa değerler, normlar ve uzlaşma süreçlerinin, yerel çatışmaları dengeleyen ve onları bir büyük iktidar bağı altında pekiştiren bir işlevi vardır. Yani, Foucault iletişimsel süreçleri ihmal ederek aslında kendi kuramının altını oymaktadır. Öte yandan, Habermas kendi kuramının tutarlılığı açısından, gündelik iletişimin iktidarı pekiştiren yönü üzerinde fazla durmaz. Sosyalleşme olgusunun insanların iktidar teknolojileri tarafından sisteme dahil edilmesi ve standartlaştırılmasına indirgenemeyeceğini vurgular; buna göre, sosyalleşme kendi dinamiklerine sahip (ve bireyleşmeyi de beraberinde getiren) bir süreçtir. Bu yaşantı-dünyasının Foucault tarafından ihmalinin iktidar kompleksine direnmesi beklenen bireylerin özerkliğinin de önünü tıkadığını belirtir (Habermas, 1994, ss.286-88, s.293).

Habermas'ın *Modernitenin Felsefi Söylemi*'ndeki modernite savunusu Nietzsche'nin dört takipçisinin yanısıra Adorno ve Horkheimer'la tartışmasını da içerir. Zira Frankfurt Okulu da Nietzsche'den etkilenmiş, Aydınlanma'nın özgürleştirici gücüne ilişkin umutları yitirerek modernitenin radikal eleştirisi ile Batı Marksizmi arasında bir köprü görevi görmüştür. Horkheimer ve Adorno Aydınlanmayı yazgının güçlerinden kaçmak için gerçekleştirilen başarısız bir deneme olarak görürler. Habermas'a göre, onlar Aydınlanma eleştirisini öyle bir derinlikte yapmaktadırlar ki, Aydınlanma projesinin kendisi tehlikeye girmektedir. Zira *Aydınlanmanın Diyalektiği* nesnel şiddete dönüşen amaçsal rasyonalite mitinden kurtulabilme umudu taşımamaktadır (Habermas, 1994, s.114). Habermas da aklın karanlık yanının farkındadır, ancak bu karanlığa yol açan araçsal aklın toplumun yeniden üretimi için kaçınılmaz olduğunu söyler. Önemli olan, araçsal aklın toplum hayatına egemen olmasını engelleyerek özgürleşimin yolunu açmaktır ve bunu yapacak olan da yine akıldır. “Aydınlanmanın *diyalektiği* Aydınlanmanın, burjuva dünya görüşüyle özdeşlik taşımayan ve yerine Batı düşüncesinin bütün birikimini içermek üzere kullanılan bir *dönüşümünü* ima etmektedir” (Çiğdem, 1992, s.20, s.52). Ancak Horkheimer ve Adorno burjuva aklı genelleyerek bu dönüşümü gerçekleştirilemez kılarlar. Onların ideoloji eleştirisi “yalnızca burjuva ideallerinin irrasyonel işlevine değil, burjuva kültürünün kendisinin rasyonel potansiyeline de yönelmiştir”. Onlar Batı rasyonalizminin ve kültürel modernitenin kazanımlarını görmezden gelirler. Akıl geçerlilik iddialarından yalıtılarak yalnızca iktidarın aracı olarak ele alındığında bireyin eleştirel kapasitesi görünmez olur. Oysa Habermas'a göre, Horkheimer ve Adorno'nun “göremedikleri” esas şey Aydınlanma'nın totaliterleşmesini yine Aydınlanma'nın araçlarıyla –eleştirel akıl yoluyla– eleştirmeleridir (Habermas, 1994, ss.112-21). Habermas bu duruma “teşhirin çelişkisi” adını vermektedir. Onun yapmak istediği, dünyayı kavramak için gereken rasyonel felsefi araçları elinden çıkarmadan Aydınlanma'yı eleştirmektir.

Habermas'a göre gerçek, doğru, yanlış gibi kavramların somut dillere, kültürlere, pratiklere ait olduğu doğrudur. Ancak bunlar akıl sayesinde eleştiriye ve değişime tâbi olurlar. Akıl, gerçek, adalet kavramları toplumsal meşrulaştırma pratiklerinden ayrı düşünülemez, fakat bu pratiklere de indirgenemez. İnsanlık bu kavramlar aracılığıyla ilerlemiştir ve ilerlemeye devam edecektir. Akıl yine aklın araçlarıyla –felsefi tartışma ve tarihsel analizle– eleştirilir. Aydınlanma'nın kusurları ancak daha çok Aydınlanma ile düzeltilir. Aklın bütüncü eleştirisi ise aklın eleştirel olabilirliğini engeller (Callinicos, 2001, s.49; Habermas, 1994: x, xvii).

Görüldüğü gibi, Habermas Aydınlanma'yı kendi dargörüştüğü konusunda aydınlatmak isteyen rasyonel diyalektik karşı söylem ile diyalektik olmayan, irrasyonel, post-Aydınlanmacı Nietzscheci söylemi birbirinden ayırır. Ancak ona göre, ne eleştirel modernistler ne de antimodernistler Aydınlanma'nın öznelciliğinden kaçabilmiştir. Habermas özne felsefesinin dışına nasıl çıkılacağı konusunda daha doğru bir “çözüm” olarak iletişimsel modeli ortaya atmış ve modernitenin söylemine katılan herkesi de kendisi için doğru olan çözüme ne kadar yaklaştığıyla ölçmüştür. Ayrıca, onun temel sorunsalının araçsal akıl-iletişimsel akıl ikilemi mi yoksa rasyonalite-irrasyonelite ikilemi mi olduğu belirsiz kalır (Coole, 1992, s.82; Dallmayr, 1996, s.91). Sonraki bölümde iletişimsel akıl kavramsallaştırması daha yakından incelenecek ve iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde Habermas'ın postmodernist iklimden etkilendiği noktalar üzerinde durulacaktır.

#### 4. MODERN VE POSTMODERN ARASINDA İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

Habermas modern toplumda, Piaget'nin “merkezsizleştirme” adını verdiği sürecin etkisiyle dünya imgesinin nesnelere, normlar ve yaşantılar biçiminde farklılaştığını belirtir. Yine Popper'in üç dünya kuramında da (fiziksel nesnelere ve durumlar dünyası; bilinç, tin ve davranışlar dünyası; bilimler ve sanatların dünyası) bu farklılaşmaya benzer bir tanım getirilir. Habermas ise bunu nesnel dünya, sosyal dünya ve öznel dünya olarak belirtir. Bu üç dünyaya tekabül eden eylem türleri ise sırasıyla ereksel/stratejik, normlara göre düzenlenen ve dramaturjik eylemlerdir (Habermas, 2001, s.96, ss.110-22). Habermas, üç dünya yaklaşımını bir başlangıç noktası olarak kabul etse de, bu modeli eleştirerek “dile dönüş” bağlamında farklı bir yaklaşım getirmiştir.

Söz konusu üç eylem tipi özneyi merkeze alır, oysa bunların dışında bir de, özne felsefesinin egemenliğinde birkaç kez kıyasına gelmiş ama tespit edilememiş olan, öznelere-arası biçimde kurulan iletişimsel eylem vardır. İletişimsel eylemin gerçekleştiği dile dayalı yaşantı-dünyasında bireyin dünyayı kavrayışı ben-merkezli olmaktan çıkmıştır; yaşantı-dünyası, “ tarafların nesnel bir dünyadaki, ortak sosyal dünyalarındaki ya da her birinin öznel dünyasındaki bir şey hakkında, onların içinde uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlaşma süreçlerinin ufkunu oluşturur” (Habermas, 2001, s.159).

Konsensüse dayalı eylem modeli, öznenin dışsal dünyaya ve kendisine dönük nesneleştirici tutumunun yerine kendisini kişiler-arası etkileşim sürecinin bir katılımcısı olarak gördüğü yeni bir tutumu geçirir. Bu sürecin arka-planında öznelere arasında paylaşılan bir ortak yaşantı-dünyası vardır. Yaşantı-dünyası kavramı Husserl'dan alınarak geliştirilmiştir; kavram öznelere-arası etkileşimin tek tek öznelere bilincinde değil bir ara kesitte ya da dünyada gerçekleştiği düşüncesinden kaynaklanır. Ancak Husserl'dan farkı, anlamlandırmaya değil, dile vurgu yapmasıdır; zira anlamlandırma bireysel bilince indirgenebilir, ancak dil doğası gereği toplumsaldır. Yaşantı-dünyası hem iletişimin bağlamını oluşturur hem de onu besler; katılımcılar verili bir kültürden konsensüse dayalı yorumlama biçimlerini örnek alırlar. Sonuçta iletişim de yaşantı-dünyasını yeniden üretir (Habermas, 1994, ss.297-99, s.315; Şaylan, 2002, ss.221-22).

Habermas'ın iletişimsel rasyonalite kavramı, iletişimle hedeflenen görüş birliğine ulaşmak için gerekli koşulların sağlanmasını ifade eder ve argümanlara dayalı karşılıklı konuşmanın uzlaştırıcı gücüne ilişkin imalar taşır (Habermas, 2001, ss.34-35). Katılımcıların tartışmalı geçerlilik iddialarını argümanlar aracılığıyla kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları konuşma türüne



argümantasyon denir. Argümantasyon, varsayımsal olarak, daha iyi argüman dışındaki her tür baskıyı dışlar. Bu ideal durumu Habermas “ideal konuşma durumu” olarak adlandırır. İdeal durum, kanıt ve argümanların ortaya konulmasına engel olan hiçbir dışsal zorlamanın bulunmadığı ve tartışmaya katılmada herkesin eşit ve açık bir fırsata sahip olduğu bir durumdur (Habermas, 2001, s.42, s.49). Habermas konuşmanın konsensüse yönelik olduğu şeklindeki normatif varsayımdan hareket eder. Bu varsayımını modernleşmenin kazanımlarına dayandırır.

Habermas’a göre, özneliğin diyalektik olmayan bir reddi onun başarılarını göz ardı eder. Bu şekilde, toplumsal rasyonelleşmenin özgürleştirici-uzlaştırıcı yönleri ile baskıcı-yabancılaştırıcı yönleri arasında fark kalmaz (Habermas, 1994, ss.337-38). Oysa yaşantı-dünyasının rasyonelleşmesi sürecinde bağımsız kültürel alanların ayrışması, özellikle hukuk ve ahlâkın farklılaşması yalnızca kapitalist şeyleşmenin bir belirtisi olmayıp iletişimin sürekliliğini ve eylem çatışmalarının güç kullanımıyla değil uzlaşmayla çözülmesini sağlayan bir nitelik taşır. Habermas modernleşmeyi Marx gibi yalnızca üretici güçlerin gelişmesi ve ihtiyaçların daha iyi karşılanması açısından olumlu bulmaz, modernleşmenin “günlük yaşamdaki konuşmaya özgü, zorlamaya dayanmayan düşünce birliği uğraşını geliştiren ve biçimselleştiren toplumsal bütünleşme biçimleri”ni getirdiğine de dikkat çeker. Ona göre, geleneklerin refleksifliği, toplumsal öznenin bireyleşmesi ve evrensel adalet ile ahlâk kurumları modernleşmenin olumlu yanlarını oluşturur (Callinicos, 2001, s.160).

Bununla birlikte, yaşantı-dünyasının düzeylerini oluşturan kültür, toplum ve kişiliğin yeniden üretimi, yani kültürel yeniden-üretim (üzerinde uzlaşılabilir rasyonel bilginin üretimi), toplumsal bütünleşme (üyelerin dayanışması) ve sosyalleşme (sorumluluk sahibi kişiliklerin geliştirilmesi) süreçlerinde aksama yaşandığında, başta anlam kaybı, anomi ya da psikopatolojiler olmak üzere çok çeşitli krizler (meşruiyet eksikliği, yabancılaşma, kültüre dâhil olamama, geleneğin yıkılması, kolektif kimliğin tehlikeye düşmesi, değerlerin içselleştirilememesi gibi) ortaya çıkar. Habermas patolojileri “ekonomik ve idari rasyonalite biçimlerinin, iletişimsel iç yapıları gereği bu ölçütlerle rasyonelleştiremeyen yaşantı-dünyalarına girmeleri sonucunda ortaya çıkan deformasyonlar” olarak tanımlar (2001, ss.575-76). Habermas’a göre, Fransız Devrimi’nden bu yana süren Aydınlanma karşıtı gelenek çok çeşitli kollara ayrılrsa da, bu geleneğin temsilcileri anlam kaybı, anomi ve yabancılaşma gibi burjuva toplumsal patolojilerin yaşantı-dünyasının rasyonelleşmesine dayandırılabilceği kanısında birleşirler (2001, s.581). Habermas özgürlük ve anlam kaybı tespitlerine katılmakla birlikte, modern dönemde gerçekleşen farklılaşma ve uzmanlaşmanın söz konusu patolojileri açıklamadığını ifade eder. Bunun yerine, gündelik yaşam pratiğinin parasallaştırılması ve bürokratikleştirilmesini ifade eden yaşantı-dünyasının sistem tarafından kolonileştirilmesi tezini geçirir. Ona göre, ne dünyevileşme ne de toplumun yapısal farklılaşması kendi başına kaçınılmaz patolojik yan etkilere yol açar (Habermas, 2001, ss.776, 782).

Habermas rasyonelleşen yaşantı-dünyaları arasındaki gerilimleri kısmi ve dengesiz bir rasyonelleşmeye dayandırırken Horkheimer ve Adorno’nun açmazından yola çıkar. Buna göre, *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde tanımlanan bozulmuş doğa-tin ilişkisi, dolaylı olarak, başlangıçta ideal bir doğa-tin ilişkisi varsayar. O halde, tin-doğa düalizmini varsayan öznel akıl, tin-doğa birliğini öne süren nesnel akıl kadar yanıltıcı demektir. Bu durum karşısında Horkheimer ve Adorno, içinde doğruluğu barındıran başlangıç hâlindeki aklın yerine bir yeteneği, “mimesis”i (taklit etme, öykünmeyi) koyar. Doğruluğa işaret eder, ancak buna ulaşılmasının mümkün olduğunu düşünmezler (Habermas, 2001, ss.397-402). Habermas’a göre, Horkheimer ve Adorno’nun hatası öznel akılı araçsal akılla özdeşleştirmek, burjuva aklını ve birey anlayışını genellemektir. Burjuva aklında toplumsal dayanışma kendinde bir olgu olarak değil, Hobbes’tan beri, hayatta kalmanın yolu olarak görülür. Böylece öznenin çevresiyle ilişkisinde tek amaç kendini korumak olarak tanımlanınca, bireyin çevresiyle başka tür (örneğin, uzlaşım) bir ilişki kuramayacağı varsayılır (Çiğdem, 1997, s.195; Habermas, 2001, s.408). Oysa modern dünya anlayışına geçişle yaşantı-dünyasının rasyonelleşmeye başlaması refleksivitede artış anlamına gelmektedir. Bu da kültürel geleneğin dogmatizmden arınarak sorgulanabilir, eleştirilebilir ve değiştirilebilir hâle gelmesini ifade eder. Böyle bir ortamda topluluğun tekil üyelerinin yorumlama ve eleştiriye açık bir ortak anlayışa katkıda bulunma şansları fazladır (Habermas, 2001, ss.96-97).

Habermas'ın önemli düşünsel kaynaklarından olan Mead'in iletişim kuramı sosyokültürel dünyanın ortaya çıkışını etkileşimin doğuşuyla ilişkilendirir. Mead'in "bireysel ben" (bireyin kendini tanımlaması) ile "sosyal ben" (bireyin başka bilinçlere atıfla kendini tanımlaması) arasında yaptığı ayırım iletişim sonucunda ortaya çıkan bir birey anlayışını beraberinde getirmiştir. Habermas'ta da konuşmacı diyalogdan önce gelmez, tekil konuşmacıyı mümkün kılan özneler-arası iletişimdir. Mead'in davranışçılığı iletişimsel rasyonalite çerçevesinde yorumlandığında Alman felsefesi ile Anglo-Sakson pragmatizmi birleştirilmiş ve birbirinin aşırılıklarına karşı kullanılmış olur (Dellaloğlu, 1998, ss.195-97; Habermas, 2001, ss.549-50).

Giddens kimilerince 21. yüzyılın Kapital'i olarak adlandırılan *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda "çok fazla Weber, pek az Marx" bulur (Giddens, 1988, s.120). Kapitalizmin yol açtığı bir paradoks rasyonelleşmenin paradoksu olarak görüldüğünde, çözüm ya aklı reddetmek ya da onu yepyeni bir şekilde tanımlamak olacaktır. Dünyanın büyüünün bozulmasına odaklanan kötümser Weberci Marksistler olarak Horkheimer ve Adorno birinci yolu tutarken, Habermas moderniteyi rasyonelleşme ile özdeşleştirmeye devam etmiş, ancak bu paradoksu iletişimsel rasyonalite tezini ortaya atarak çözmeye çalışmıştır. Dellaloğlu, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Weber'in Habermas için, Hegel'in Marx için oynadığına benzer bir rol oynadığını, "ayağı aksayan Weber'in iki ayağı üzerine sağlamca basmasını sağladığını" söyler (Dellaloğlu, 1998, s.185).

Habermas'ın moderniteyi normatif bir proje olarak ele alması onun düşüncesini Amerikan sosyolojisinden ayıran temel bir noktadır; bu bakış açısı modernite ile kapitalizmin, kapitalizmle de teknik modernleşmenin özdeşleştirilmesini engeller. Ancak Habermas öte yandan, Weber'in hukuk/ahlâk tezlerini izleyerek, fiilen modernitenin sınırlarını kapitalizmin çizdiğini ima etmiştir. Bu çerçevede Lash Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının "söylemsel olarak temellendirilmiş doğal hukuk kuramının başka bir türü" olarak görülebileceğini, zira onun belirli hukuki yapıların kapitalizmin gelişiminde oynadıkları role fazla vurgu yapan Weber'i izlediğini öne sürer (Lash, 2000, ss.156-58).

Kapitalist modernleşme sürecinde sistem ve yaşantı-dünyasının birbirinden kopması, Habermas'a göre, paradoksal bir durum yaratır. Yaşantı-dünyasının rasyonelleşmesi sistemin karmaşıklığının artmasını mümkün kılar; geleneğin sürekli olarak sınılanması yeni ekonomik-siyasal egemenlik ve meşruiyet biçimlerinin doğuşunu ve kurumsallaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak sistemin karmaşıklığı arttıkça sistemin gerekleri araçsallaştırdıkları yaşantı-dünyasını şeyleştirmeye başlar. İletişimsel olarak yenilenen konsensüs süreçleri genelleştirilmiş amaçlar için gerekli kimi sistemik unsurların sürekliliğini engelleyebilir, bu nedenle başarıya yönelik amaçsal-rasyonel eylemle konsensüse yönelik iletişimsel eylem arasında bir ters ilinti olacaktır. Büyüden arındırmanın, yani argümantasyon gerektirmeksizin kutsallığına inanılan ve korunan kültürel unsurların sorgulanmasının mantıksal sınırlarına götürülmesiyle yaşantı-dünyasının tam rasyonelleşmesi gerçekleşir. Böylelikle alt-sistemler yaşantı-dünyasına herhangi bir ideoloji perdesi altında değil doğrudan nüfuz eder (Habermas, 2001, ss.96-97, s.588, ss.805-806).

Outhwaite Habermas'ın yaşantı-dünyası/sistem ayırımına yöneltile eleştirileri ele alır; bunları yaşantı-dünyası kavramının belirsizliği veya tutarsızlığı, sistem ve yaşantı-dünyası ilişkilerinin biçimi ve onun sistem kuramına yaklaşması olarak üç başlıkta toplar. Yaşantı-dünyası bir taraftan iletişimsel eylemin paylaşılan arka-planını oluşturan yarı-aşkın ya da biçimsel-pragmatik bir kavram iken, öte yandan kolonileştirme tartışmasındaki gibi gündelik veya sosyolojik bir kavramdır. İlk kavram, aslında Habermas'ın kuramı için çok önemli olmasa da, yaşantı-dünyasına sahte bir karşılıklılık görüntüsü kazandırmaya hizmet eder. Habermas eylem tipleri, eylem koordinasyonu tipleri ve toplumsal alanlar arasında doğrusal bir tekabüliyet ilişkisi kurarak, başarıya yönelik eylem ile konsensüse yönelik eylemin tamamen farklı dünyalarda gerçekleştiğini ileri sürer. Yaşantı-dünyasındaki eylemlerin iktidar ilişkilerinden ya da stratejik eylemden bağımsız olmadığını ifade etse de, yaşantı-dünyasında başarıya yönelik eylemin nasıl bir yeri olduğu ya da yaşantı-dünyasının unsurlarının sistemi belirleyip belirlemediği anlaşılmamaktadır. Habermas'ta "sistem kötü, yaşantı-dünyası iyi" gibi bir sonuç



çıkarmak da doğru değildir. Habermas sistem düşüncesini iki açıdan (normlar ve alt-sistemler) yeniden üretir. O, normlar aracılığıyla toplumsal bütünleşmeye dayalı Parsonsçı modelden etkilenmiştir; bu modele göre normatif evrim değişimin motorudur. Daha da önemlisi, Habermas yaşantı-dünyasının yeniden üretimi süreçlerini alt-sistemlerin işleyişine dayandırarak ve yaşantı-dünyasının buraya müdahalesini gözardı ederek hatta engelleyerek sistem kuramına yaklaşır (Outhwaite, 1994, ss.111-17).

Anderson'a göre, sistemlerin yaşantı-dünyasını kolonileştirmesinin engellenmesi gibi yaşantı-dünyasının sisteme müdahalesinin de engellenmesi gerektiği düşüncesi öz-yönetimi dışarıda bırakır. Böylece geriye bu iki alan arasında olanaksız bir uzlaşma kalır. Her ne kadar Habermas özerk kamusal alanı sistem ile yaşantı-dünyası arasında geçişi ve alışverişi sağlayabilecek demokratik bir mekân olarak ele alsın da, bu alanın yapısal bir çöküş içinde olduğunu da söyler (Anderson, 2002, s.60). 1980'lere geldiğinde Habermas alt-sistemlerin, yani devletin ve piyasanın daha demokratik biçimde düzenlenmesine odaklanmaya başlamıştır. Bu projenin coğrafyası da tarihsel olarak kamusal alan deneyimine sahip Avrupa toplumları olarak belirir.

Bowring'e göre Habermas'ın kolektif öz-yönetimle idare edilemeyecek bir parasal-bürokratik sistemi kabul etmesi yeni yönetici sınıfın gücünü pekiştirmeye hizmet eder. Böylece özgürleşim umudu körelir; Weber ve Frankfurt Okulu'nun kötümser etkisi ortaya çıkar. Kötümserliğin nedeni Habermas'ın tekil sosyal grupların failliğini ihmal etmesidir. Özgür ve sorumlu öznelerin yerine muğlak bir yaşantı-dünyası kavramı vardır. Bu yüzden, toplumsal çatışma ne işçi sınıfıyla burjuvazi arasında ne de akıl ile akıldışı arasında, aksine insan eylemlerinin koordinasyonu ve entegrasyonu konusunda iki farklı mekanizma olan toplumsal ve sistemsel bütünleşme arasındadır (Bowring, 1996).

Habermas kapitalizmde ekonomi ve devletin gündelik hayat alanlarına doğru sürekli bir genişleme hâlinde olduğunu kabul eder. Kapitalizm özgür bireyler, bağlayıcı değerler ve anlam-yüklü kimlikleri korumak için gereken yaşantı-dünyasının iletişimsel temelini altını oymaktadır. O, gündelik hayat alanlarının, sosyalleşme ve paylaşılan normlar etrafında eylemlerin koordinasyonu gibi iletişimsel etkileşimi gerektiren işlevlere sahip olduğunu vurgular (Ingram, 1991, s.77). Şüphesiz, gündelik toplumsal hayatta ve ilişkilerde farklı işlevler, farklı araçlar söz konusu olsa da, sistemsel işleyişten bağımsız bir norm yapısının ne derece mümkün olduğu sorusu akla gelmektedir. Bir yanda çatışma, rekabet, baskı üzerine kurulu kapitalist ekonomi ve devlet aygıtları ile diğer yanda konsensüs ve iletişim üzerine kurulu yaşantı-dünyası yapıları şeklinde keskin bir ayırım gerçekçi görünmemektedir.

Callinicos'a göre, Habermas'ın toplumu bir çatışma değil konsensüs alanı olarak tarif etmesi onu Keynesçi modelin ekonomik çelişkilerin üstesinden gelme derecesini abartmaya götürmüştür. Oysa, refah devletinin sınıfsal karşıtlıkları yok etmediği, yalnızca zararsız hâle getirdiğini Habermas da kabul eder. Üstelik 1970'lerde geri dönen ekonomik bunalım refah devletinin kapitalizmin doğasındaki çelişkileri aşamadığını ispatlamıştır. Habermas'ın ekonomik kriz analizinin yerine koyduğu "meşruluk krizi" yaklaşımı kitlelerin düzenle normatif bütünleşme derecesini abartır ve meşruluk krizine yol açan patolojik dönemler dışında liberal demokrasiyi idealleştirir. Tarihçiler Tartışması'nda faşizm karşısında Federal Alman demokrasisini güçlü biçimde övmesi, ikincisinin antidemokratik uygulamalarını ve Batı kapitalizmiyle bütünleşmesini karanlıkta bırakmaktadır. Bu yüzden onun moderniteyi tamamlama projesi sol kanattan ciddi eleştiriler almıştır (Callinicos, 2001, ss.180-86).

Dellaloğlu'na göre, Habermas rasyonalitenin paradoksunu/sorunlarını dil düzeyinde çözmeyi denemiştir. Kaynakları da Mead'in sembolik etkileşimciliği, Wittgenstein'in dil oyunları, Austin'in konuşma edimi kuramı ve Gadamer'in hermeneutik yaklaşımıdır. Onun evrensel pragmatikliği yeni bir tür yeniden yapılandırıcı dil ve iletişim bilimidir; iletişimin ve karşılıklı anlamının evrensel koşullarını aydınlatmayı amaçlar (Dellaloğlu, 1998, s.189, s.192, s.198). Postmodernistler gibi Habermas da dilin sentaktik (kurallara uygunluk) ve semantik (sınanabilirlik) unsurlarının doğruluk için yeterli olmayacağını, dilin pragmatik (bireyin dili kullanma özgürlüğü) unsurunun belirleyici önemde olduğunu düşünür. Pragmatik nedeniyle dil "açık uçlu bir süreç"tir. Postmodernistler bu unsurdan "dil



oyunları” ve rölativizm çıkarırlar; örneğin Lyotard “dil ortamlarını, konuşmacılar arasındaki dengeli olmayan bir alışveriş, ‘hilelerin ayırıcına varma’, hasmı mat etme olarak görür” (Sarup, 2004, ss.218-19). Habermas ise pragmatizmin evrensel etik zorunluluklara ve aklın formel ölçütlerine tâbi olduğu naif ve tarih-dışı bir özneler-arasılığa yönelir. Dile bu denli merkezi bir yer vermeyi kabul ettikten sonra buradan hareketle, postmodernistlerin yaptığı gibi, “dil taşıdığı özellikler nedeniyle doğruluk temsili yapmaya uygun olmadığını öne sürerek bilimin olabilirliğini sorgulama”yla (Şaylan, 2002, ss.197-202) mesafe kısalır. Habermas bu mesafeyi uzlaşma, özneler-arasılık ve evrensel etik ve rasyonel ölçütleri ile korumak ister.

Habermas’ta dil türlerin varlığının koşullarını düzenler ve kültürel imgelerin değişiminin genel yönünü belirler (Arnason, 1982, s.230). Dili toplumsal pratiklerin belirleyici unsuru hâline getirmesi itibarıyla Habermas Fransız post-yapısalcılara benzetilir. Ancak izlediği yol ve vardığı sonuçlar açısından onlardan ayrılır. Anderson’un ifadesiyle, “[post-yapısalcılıkta] kuşkulu, karanlık ve belâli görünen herşey [Habermas’ta] düzelmiş ve yarı saydam olarak belirir” (Anderson, 2004, s.79). Post-yapısalcılar beşeri bilimlere iktidar teknolojileriyle ilişkilendirerek reddederken, Habermas iletişim kuramını beşeri bilimlerin temeli hâline getirmek ister. Post-yapısalcılarda dil anlamı ve doğruluğu yok ederken, Habermas’ta tarihe düzen verir, toplumda uzlaşım sağlar, demokrasiyi geliştirir ve doğruluktan ayrılmaz. Ancak dil ve söylem her ikisinde de merkezi bir yere sahiptir ve yine Anderson’a göre, varsayımsal bir “ideal konuşma durumu” Habermas’ın rasyonel bir konsensüsten daha fazla bir şey olmayan kendi doğruluk tanımını post-yapısalcı rölativizmden ve pragmatik öznelcilikten ayırmaya yetmez (Anderson, 2004, ss.79-81). Kellner de dilin doğruluğu tehdit ettiği iddiasının doğruluğu sağladığı iddiasından daha iyi temellendirildiğini söyler. Habermas postmodernistlerin “gizli suçları olduğunu” varsayarken, modernitenin söylemine getirilen güçlü eleştirileri aynı güçte yanıtlanamaz (Kellner, 2000, s.399).

Habermas için doğruluk, önermelerin olgusal içeriğine isnat ettiğimiz bir geçerlilik iddiasıdır. Rasyonel bir konsensüsün öncülüdür. Doğruluk birey ile dünya arasındaki bir ilişki değil, eleştirel tartışmalarla oluşan bir ittifaktır (Giddens, 1997, s.166). Callinicos’a göre, bu, argümantasyonda prosedürelliği vurgulaması itibarıyla pozitivist, doğrunun nesnelliği ve evrensel geçerliliğini reddetmesi bakımından hermeneutik ve rölativist bir yaklaşımdır. Habermas’ın dil felsefesi metafizik bir nitelik taşımaktadır; bunun kaynağında anlamın temeline konsensüsü yerleştirmesi yatmaktadır. Kant’ta olduğu gibi Habermas’ta da “bilgi, anlama kategorilerinin duyu izlenimlerine uygulanmasından oluşur” ve ahlâkî yargılar evrensel ve zorunludur. Her ikisinde de baştan evrensel bir uzlaşma niyetinin varlığı kabul edilmiştir. Fark, birinin rasyonelliğin temeline aşkın özneyi, diğerkinin ise dilsel özneler-arasılığı koymasındadır. Callinicos akli formel prosedürlerin evrenselliği çerçevesinde savunan Kantçı bir saf formel akıl anlayışının Aydınlanma’yı savunmak için yeterli olmadığını belirtmiştir (Callinicos, 2001, ss.165-66, s.170, s.176).

Wellmer iletişimsel rasyoneliteyi, rasyonel tartışma ile iddiaların sınanmasını doğru bulmakta, ancak özneler-arası konsensüsün doğrunun ölçütü olamayacağını söylemektedir. Konsensüs doğruyu garanti edemez, çünkü fiilen uzlaşma ile rasyonel uzlaşma arasında ayırım yapmak kolay değildir. (Dellaloğlu, 1998, ss.207-208) Giddens’a göre, Habermas rasyonel uzlaşımın geleneğe/güce dayalı bir uzlaşımın nasıl ayırdedileceği güçlüğü ile karşı karşıyadır (Giddens, 1997, ss.168-69). Flyvbjerg de şu soruları sormaktadır: İletişimde rasyonellik ve güç ilişkileri nasıl ayırt edilecektir? Rasyonel Habermas’ın yaptığı gibi iktidardan bağımsız olarak düşünülebilir mi? Onun da belirttiği gibi, Habermas’ın yaklaşımı normatif ve prosedürel kalmaktadır; gerçekte söylemin hangi koşullarda, hangi iletişimsel-olmayan güçlerle ve değerlerle ilişki içinde oluştuğunu atlamaktadır. Habermas iktidar ilişkilerini anlamak açısından pek fazla şey sunmamış olan Aydınlanma rasyonelizminin bu yetersizliğini sürdürmüştür (Flyvbjerg, 1998, ss.218-19). Hegel’le başlayan modernitenin felsefi söyleminin esas önemini felsefe ile güç arasında bir ilişki kurma çabası olduğu, Habermas’ın Kant’ın formel ve evrensel aklına başvurarak bunun gerisine düştüğü öne sürülebilir.

## 5. SONUÇ

Therborn 19. yüzyıldan itibaren modernitenin diyalektiğinin iki önemli toplumsal harekette cisimleştiğini belirtir: işçi sınıfı hareketi ve milliyetçi hareketler. Marksizm bu iki hareketi ve modernitenin yol açtığı sorunlara karşı gelişen diğer tepkileri açıklayabildiği ve kapsayabildiği ölçüde, sınırlarına ittiği liberalizme rakip temel entelektüel/politik kültürü oluşturmuştur. Marksistlerin tarihsel ilerlemeye ilişkin iddialarının arkasında yatan düşünce, eleştirinin gerçekliğin içinde (işçi sınıfı hareketi olarak) zaten mevcut olduğuydu. Bu yüzden, eleştirel düşünce üzerinde akılcı, bilimci, ilerlemeci Marksizm'in etkisi uzun süre devam etmiştir. Ancak özellikle 1950'lerden itibaren Marksizm'in tekeli kırılmaya başlamıştır, zira kapitalizmin altın çağını yaşamasına karşılık Sovyet devriminin Batı'da geri çekilmesi Marksist eleştirinin siyasal gerçeklik içindeki yerini zayıflatmaya başlamıştır (Therborn, 1996, 73-74, 80). Farklı epistemolojik arayışlar, akla ve bilime duyulan güvenin azalması, giderek daha yıkılmaz görünmeye başlayan iktidarın gücüne ilişkin yeni temellendirmeler bu dönemde doğmuştur. Özellikle 1968 dalgasının yenilgisi ve liberalizmin tekleşmesiyle, post-yapısalcı akımların özneyi de yapıyı da "çözdüğü", çoğulluk ve parçalılığın insanı ve doğayı bilinemez/karar-verilemez kıldığı, eleştirinin bilim karşıtlığıyla özdeşleşmeye başladığı bir antimodernist/antirasyonalist eleştirel düşünüş egemen hâle gelmiştir.

Jürgen Habermas işte bu dönüşümün başladığı 1960'larda eserlerini vermeye başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda Amerikan davranışçı sosyolojinin ve dil felsefesinin de Alman liberal sosyal kuramına nüfuz etmeye başladığı bir dönemdir. Eleştirel kuramın bu son büyük filozof ve kuramcısı, sözü edilen dönüşümlerden etkilenmekle birlikte liberalizmin akılcı bir yorumundan yana saf tutmuştur. Eleştirel düşüncenin 1970'lerin sonlarından itibaren giderek muhafazakâr hatta gerici akımlarla buluşmasına tepki duymuştur; özellikle Alman entelektüel hayatında kalıcı bir etki bırakan faşizm deneyimini kuramsal olarak desteklemesinden korktuğu Nietzscheci ve post-yapısalcı akımlara karşı yürüttüğü mücadele 1980'lerde onu modernitenin en önemli savunucularından biri yapmıştır.

Öte yandan, Habermas'ın postmodernizmle tartışması, postmodernizmin temel varsayımları ve tezlerini çürütmekten çok, postmodernist düşüncenin kimi istenmeyen siyasi sonuçlarına ve kendi iletişimsel eylem modeline yakınlığı veya uzaklığına odaklanmıştır. O Nietzsche'nin takipçileri olarak ele aldığı düşünürlerle benzer düşünsel kaynaklardan beslenmiştir. Bu durum gerek antimodernistlerle tartışmasında gerekse iletişimsel eylem kuramında görülmektedir. Modernitenin karşı-söyleminin eleştirel akılcı reddetmesi onun kendi varsayımlarının değil özneler-arası uzlaşma fikrinden uzaklaşmasının sonucu olarak alınmış ve bu da Habermas'ın antimodernizm eleştirisinin gücünü ve tutarlılığını zayıflatmıştır. İletişimsel eylem kuramında Habermas post-yapısalcılar gibi dilin rölativizme açılan pragmatik unsurunu başlangıç noktası kabul etmiş, ancak buradan "karar-verilemezlik" değil, karşılıklı anlamayı uzlaşma hedefine bağlayan idealist bir özneler-arasılık çıkarmış ve rölativizmden kaçınmak için Kantçı realizme dönmüştür. Liberal düşüncenin postmodernizmle ilişkisinin normalleşmeye başladığı 1990'lardan itibaren Habermas'ın eski hasımlarıyla düşünsel akrabalığı daha açık biçimde ortaya çıkmış ve postmodernizmle tartışması durulurken hem Habermas hem de postmodernizm sol liberalizmin kaynakları arasına girmiştir. Zira modernitenin diyalektiğinin yokluğunda modern ve postmodern arasındaki çizgi silikleşmiştir.

**KAYNAKÇA**

- Anderson, P. (2002).** *Postmodernitenin Kökenleri* (Çev. Elçin Gen). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Anderson, P. (2004).** *Tarihsel Materyalizmin İzinde* (Çev. M. Bakırcı). Belge Yayınları, İstanbul.
- Arnason, J.P. (1982).** Universal Pragmatics and Historical Materialism. *Acta Sociologica* 25(3), 219-233.
- Balakrishnan, G. (2003).** Overcoming Emancipation. *New Left Review* 19, 115-128.
- Benchimol, A. (2001).** The Cultural Politics of the Habermasian Public Sphere: A Re-examination of the Modernity/Postmodernity Debate in its National, Social and Political Contexts. *European Legacy* 6(4), 471-490.
- Bohman, J. (1999).** Habermas, Marxism and Social Theory: The Case for Pluralism in Critical Social Science. Habermas: *A Critical Reader* (Der. P. Dews) içinde. Blackwell, Oxford-Malden.
- Bowring, F. (1996).** A Lifeworld without a Subject: Habermas and the Pathologies of Modernity. *Telos* 106, 77-104.
- Callinicos, A. (2001).** *Postmodernizme Hayır- Marksist Bir Eleştiri* (Çev. Ş. Pala). Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Callinicos, A. (2004).** *Toplum Kuramı- Tarihsel Bir Bakış* (Çev. Y. Tezgiden). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Coole, D. (1992).** Modernity and its Other(s). *History of the Human Sciences* 5(3), 81-91.
- Çiğdem, A. (1992).** *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi- Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma* (Çev. Y. Aktay). Vadi Yayınları, Ankara.
- Çiğdem, A. (1997).** *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dallmayr, F. (1996).** The Discourse of Modernity: Hegel, Nietzsche, Heidegger and Habermas. *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity* (Der. M.P. d'Entreves ve S. Benhabib) içinde. Polity Press, Cambridge.
- Dellaloğlu, B. (1998).** "Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması- Habermas Üzerine Bir Araştırma". Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Flyvbjerg, B. (1998).** Habermas and Foucault: Thinkers for civil society?. *British Journal of Sociology* 49(2), 208-33.
- Giddens, A. (1988).** Reason Without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns. *Habermas and Modernity* (Der. R.J. Bernstein) içinde. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A. (1997).** Jürgen Habermas. *Çağdaş Temel Kuramlar* (Der. Q. Skinner) içinde. Vadi Yayınları, Ankara.
- Habermas, J. (1994).** *The Philosophical Discourse of Modernity - Twelve Lectures*. Polity Press, Cambridge, Oxford.
- Habermas, J. (1996).** Modernity: An Unfinished Project. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity* (Der. M.P. d'Entreves ve S. Benhabib) içinde. Polity Press, Cambridge.



- Habermas, J. (2001).** *İletişimsel Eylem Kuramı* (Çev. M. Tüzel). Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Halliday, F. (1999).** The Potentials of Enlightenment. *Review of International Studies* 25(5), 105-125.
- Honneth, A. (1997).** *The Critique of Power- Reflective Stages in a Critical Social Theory*. MIT Press, Cambridge.
- Ingram, D. (1991).** Habermas on aesthetics and rationality: Completing the project of enlightenment. *New German Critique* 53, 67-103.
- Kellner, Douglas. (2000).** Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar. *Modernite Versus Postmodernite* (Der. M. Küçük) içinde. Vadi Yayınları, Ankara.
- Küçük, M. (2000).** Derleyenin Sunuşları. *Modernite Versus Postmodernite* (Der. M. Küçük) içinde. Vadi Yayınları, Ankara.
- Lash, S. (2000).** Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi. *Modernite Versus Postmodernite* (Der. M. Küçük) içinde. Vadi Yayınları, Ankara.
- Matušík, M.B. (2006).** Habermas' turn?. *Philosophy and Social Criticism* 32(1), 21-36.
- Outhwaite, W. (1994).** *Habermas: A Critical Introduction*. Polity Press, Cambridge.
- Philip, M. (1997).** Michel Foucault. *Çağdaş Temel Kuramlar* (Der. Q. Skinner) içinde. Vadi Yayınları, Ankara.
- Sarup, M. (2004).** *Post-yapısalcılık ve Post-modernizm* (Çev. A. Güçlü). Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şaylan, G. (2002).** *Postmodernizm*. İmge Yayınevi, Ankara.
- Therborn, G. (1996).** Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth-Century Marxism. *New Left Review* 215, 59-81.