



Jürgen Habermas'ın İletişimsel Akıl Kavramı Perspektifinde Modernite Eleştirisi ve Demokrasi Arayışları

Emre Yıldırım |  0000-0002-9175-4224 |  eyildirim@bandirma.edu.tr

Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bandırma,
Balıkesir, Türkiye

 <https://ror.org/02mtr7g38>

Öz

Bu çalışma, modernite bağlamında kurgulanan akıl olgusunun, 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerin ardından yakın dönemdeki eleştirileri bağlamında yeniden değerlendirilmesini ve demokratik siyaset ile ilişkisini irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, başlangıçta modernitenin akıl düşüncesi ve tarihsel süreçteki gelişimi incelenmiş; ardından modern akla yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Peşi sıra, eleştirilere, iletişimsel eylem kuramı perspektifinde iletişimsel akıl kavramıyla karşılık vererek çözüm üretmeyi amaçlayan Jürgen Habermas'ın söylemi tartışılmıştır. Buradan yola çıkılarak Habermas'ın söyleminden hareketle siyasal akla dair geliştirilebilecek yeni bir bakışla siyaset merkezli bir okuma denenmiştir. Sonuçta çalışmada, Habermas'ın iletişimsel akıl kavramı perspektifinde geliştirilecek yeni demokrasi formunun, güncel demokrasi arayışlarına cevap olabileceği vurgusuna odaklanılmıştır. Çalışmada nitel bir yöntem izlenerek; literatür taraması ve kuramsal ve kavramsal çerçevenin oluşturulmasının ardından birincil ve ikincil kaynaklar, alternatif okumalar, eleştirel yaklaşım ve metinler yorumlayıcı yöntemle ele alınmaya çalışılmıştır. Toplumsal fenomenleri anlamaya yönelik karşılaştırmalı bir eleştirel okuma biçimi olarak yorumlayıcı yöntem ile yürütülen kavramsal ve kuramsal tartışma sayesinde siyasal ve toplumsal olan arasındaki bağlamsal ilişkinin ortaya çıkarılması planlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Modernite, Habermas, İletişimsel Akıl, Toplumsal Fenomenler, Demokrasi

Atıf Bilgisi



Yıldırım, Emre. "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Akıl Kavramı Perspektifinde Modernite Eleştirisi ve Demokrasi Arayışları". *Sosyolojik Bağlam Dergisi* 5/1 (Nisan 2024), 115-141.

<https://doi.org/10.52108/2757-5942.5.1.6>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	25.01.2024
Kabul Tarihi	25.03.2024
Yayın Tarihi	15.04.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	dergi@sosyolojikbaglam.org
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Criticism of Modernity and the Search for Democracy within the Perspective of Jürgen Habermas's Concept of Communicative Reason

Emre Yıldırım |  0000-0002-9175-4224 |  eyildirim@bandirma.edu.tr

Bandırma Onyedli Eylül University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department
of Political Science and Public Administration, Bandırma, Balıkesir, Türkiye

 <https://ror.org/02mtr7g38>

Abstract

This article intends to re-read the 'reason' phenomenon, constructed in the context of modernity, through recent criticism stemming from the developments the 20th century and examine its relation with democratic politics. With this aim, firstly, modernity's thought of 'Reason' and its historical development was analyzed; and the criticism addressed to modern reason was examined. Then, Jürgen Habermas's discourse, which aims to find solutions by offering the concept of 'communicative reason' within the 'communicative action' theory as an answer to the criticism, was considered. Based on these arguments, the last part includes a politically centered interpretation and offers that a new perspective could be developed from Habermas's discourse on political reason. This means that a new form of democracy developed within the perspective of Habermas's concept of 'communicative reason' may be the answer to the contemporary quest for democracy. Following a qualitative method in the study; after literature review and creation of the theoretical and conceptual framework, primary and secondary sources, alternative readings, critical approach and texts were tried to be discussed through interpretive method. It is aimed to reveal the contextual relationship between the political and the social through the conceptual and theoretical discussion carried out through the interpretive method as a form of comparative critical reading aimed at understanding social phenomena.

Keywords

Modernity, Habermas, Communicative Reason, Social Phenomena. Democracy

Citation

Yıldırım, Emre. "The Criticism of Modernity and the Search for Democracy within the Perspective of Jürgen Habermas's Concept of Communicative Reason". *Journal of Sociological Context* 5/1 (April 2024), 115-141.

<https://doi.org/10.52108/2757-5942.5.1.6>

Article Information

Date of Submission	25.01.2024
Date of Acceptance	25.03.2024
Date of Publication	15.04.2024
Peer-Review	Double anonymous review - Two External Reviewers
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Similarity Check	Done - Turnitin
Conflict of Interest	No conflicts of interest have been declared.
Complaints	dergi@sosyolojikbaglam.org
Funding	No external funding was received for this research.
Copyright & License	Authors of articles in the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC-ND 4.0.

Giriş

1990'lı yılların ortalarında 20. yüzyılın belli başlı düşünürleri, siyasetçileri ve sanatçılarından oluşan bir grup entelektüelle geleceğe dönük bir projeksiyon geliştirme amacıyla yapılan fikir alışverişleri, *Yüzyılın Sonu*¹ kitabında bir araya getirilmişti. Kitabın amacı yeni binyılın eşiğinde dünya düzeninin ne yöne gittiğine dair öngörülerini ortaya çıkartmaktı. Bu amaçla düşünürlere yöneltilen sorulara alınan cevapların (öngörüler) birçoğu bugün için gerçekleşmiş gibi gözükmektedir. Kitapta yer alan düşüncelerin temel sorunsalı paralelinde, günümüzden yaklaşık dört yüzyıl önce felsefi bir söylem temelinde dile getirilmeye başlanan ve süreç içerisinde kendini modernite ve Aydınlanma temeline oturtan *akıl* düşüncesinin bugün ciddi bir kriz yaşadığı genel olarak kabul gören bir olgudur.² Modernitenin, insana ve insanın aklına tüm iyimserliği ile yüklemek istediği misyon ve vizyondan, iki dünya savaşı, Yahudi soykırımı gibi 20. yüzyılda yaşanan çok sayıda insani kötülüklerin etkisi ile umudun kesildiği görülmüştür. İnsan aklının *akıl almaz* biçimlere bürünebileceğinin en somut kanıtları ışığında, *bir daha asla* sloganında birleşen bir gelecek umudu, akli dışlayıcı bir içerik de yüklenerek, akla eskisi gibi güvenilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Modern aklın eleştirildiği yeni dönemde, modernitenin kabul ettiği anlamda bir evrensellik algısı yerine bugün, farklı kültürleri, çeşitliliği ön plana çıkartan, bilimsel bilginin mutlak ve bütünlendirici mantığına karşı çıkan ve söylemin, kelimenin en temel haliyle *Batı'dan Doğu'ya döndüğü* bir yöneliş gözlenmektedir. Evrensel doğruya ulaşmaktan ziyade yerelliğin ön plana çıktığı yeni söylemde, her kültür kendi gerçekliği içinde kabul edilmek istenmektedir. Diğer yandan çok kültürlülüğü ve çeşitliliği kabul eden yeni söylem, Doğu'nun da bu konuda sözleri olabileceğini varsayarak hareket etmeye çalışmaktadır.

Yukarıda sözü geçen kitaba katkıda bulunan yazarlardan birçoğu Doğu diye adlandırılan farklı kültürlerin söylemini dile getirmektedir. Bu söylemler arasında, yeni dönemde aklın yeniden kurgulanması gerektiğinden, sezginin gerçek hakikat arayışında yer almasını savunanlara, küresel ölçekte yeni bir demokratik dünya düzeninin sağlanabilmesi için Batı dışı dünyanın da siyasal söylemine kulak verilmesi gerektiğine kadar geniş bir yelpaze

¹ 1985 yılında kurulan New Perspectives Quarterly (NPQ) dergisinin editörü Nathan Gardels'in editörlüğünde NPQ'de yayınlanan önemli yazılardan oluşan *Yüzyılın Sonu* kitabında etniklik meselesinden medyaya, kültürel çatışmalardan, Doğu-Batı ve Kuzey-Güney ayrımlarına ve yeni toplumsal hareketler ve çevre sorunlarına kadar farklı, çok sayıda konuya temas eden yazıları kaleme alan isimler arasında Carlos Fuentes, Octavia Paz, Bernard Henri-Levy, Samuel P. Huntington, A. Soljeenitsin, Brzezinski vd. gibi geniş bir entelektüel birikim yer almaktadır. Bkz. (Gardels, 2000).

² Modernitenin *akılı* kurgulayışı ve kavrayışı üzerine temel eleştirilerin merkezinde eleştirel teori yer almış ve bu teorinin kurumsallaştığı yer de Frankfurt Okulu olmuştur. Jürgen Habermas'ın da içerisinde yetiştiği ekol olan Frankfurt Okulu ifadesi, bir grup entelektüelin yanı sıra özgül bir toplum teorisini ifade etmek için kullanılmaktadır. Frankfurt Okulu ve çevresi Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse ve Erich Fromm isimleri özelinde, Marksist bir düşünsel arka plan ışığında eleştirel bir toplum teorisi geliştirmiş ve iki dünya savaşı arası dönemde Weimar Almanya'sında Faşizmin yükselişinden başlayarak 2. Dünya Savaşı gibi tarihsel toplumsal olaylardan hareketle modernite ve Aydınlanma perspektifindeki akıl kurgusunu eleştiri konularının merkezine yerleştirmişlerdir. Okul ve çevresine dair detaylı bilgi için bkz. (Dellalolu, 1995; Slater, 1998; Geuss, 2009; Bottomore, 2013).

yer almaktadır. Örneğin Batı'nın karşısında tek direngi noktası olarak İslam'ın kaldığını, İslam'ın yeni döneme ve akıl algılayışına uyum sağlaması gerektiğini dile getiren Akbar S. Ahmed, İslam'ın esasının bulunmasını ve yeniden kurgulanmasını temel söylemi haline getirmiştir. Ahmed'in dikkat çektiği konu, özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra sona eren Soğuk Savaş'ın ardından Batı'nın liberal demokrat ve kapitalist söyleminin ve Batı değerlerinin dünya genelinde baskın bir ideoloji olarak kendini kabul ettirmesine karşın Doğu'dan yükselen bir muhalif söylemin, dünya barışını tehdit ve tahrip edici boyutlara ulaştığıdır. Son yıllarda Batı ve Doğu arasında giderek geliştiği düşünülen ayrılığın hafifletilmesine yardımcı olacak araç ve amaçların bulunması, entelektüel arayışların merkez noktasını oluşturmaktadır (Ahmed, 2000, 32-47).

Bu yeni süreç içerisinde *akıl* algısındaki değişimin izleri de yine Batı'dan Doğu'ya yönelen bakış açısı içerisinde takip edilebilir. Postmodern olarak adlandırılan ve modernitenin ciddi anlamda kritiğinin yapıldığı yeni dönem içerisinde bir taraftan modernitenin akıl algısı yerle bir edilirken, yerine konulabilecek yeni bir akıl tasavvuru olup olmadığı tartışılmaktadır.³ Kimileri bu sorunun cevabını yeni dönemin böyle bir arayış içerisinde olmadığı, zaten çıkışı itibarıyla dönemin akıl algısını parçalamak istediği şeklinde verirken;⁴ bazı entelektüel söylemler akli yeniden kurgulama amacıyla kuramlar geliştirmektedir. Mesela, bu makalenin gerek özne gerekse de nesnesi olan 20. yüzyılın büyük düşünürleri arasında sayılan Jürgen Habermas'ın *iletişimsel eylem* kuramı perspektifinde geliştirdiği iletişimsel akıl kavramı böyle bir çabanın sonucu olarak adlandırılabilir. İlerleyen sayfalarda; Marksizm ve eleştirel teori arka planın yanı sıra pragmatik (özellikle Amerikan pragmatizmi) gelenekten de doğrudan etkilendiği gözlemlenen Jürgen Habermas, temelde *iletişimsel eylem* (*communicative action*) kuramı çerçevesinde oluşturduğu *kamusal alanında* (*public sphere*), modern liberal kurumsal yapıların ve insanların akılcı ve eleştirel bir iletişim, düşünce, tartışma ve rasyonel çıkarlar peşinde koşma yeteneklerinde modern aklın bulunabileceği ve böylece de insanın modernitenin götürüleri bağlamında düştüğü *akılsız* durumdan yeniden özgürleşerek kurtulabileceğini savunduğu *iletişimsel akıl* (*communicative reason*) kavramı ve genel kuramıyla (Habermas, 2001a) ele alınmaya çalışılacaktır. Habermas'ın iletişimsel akli, her türlü söylemin *burada* ve *şimdi* anlayışı çerçevesinde uzlaştırmasını yapmaya çalışarak *bize ait bir hakikat arayışını* sergilemektedir. Böylece küresel ölçekte demokrasi arayışlarına, geliştirdiği kuramı perspektifinde alternatif bir cevap vermektedir. Bu bağlamda bu çalış-

³ Postmodernite'nin kuramsal inşasını da yapan, bu inşa sürecinde akıl kavramının postmodernite özelinde nasıl değerlendirilmesi gerektiğini detaylı bir şekilde işleyen isim ise Jean-François Lyotard'dır. Lyotard, hem maddi koşullardaki değişimler hem de düşünsel alandaki kopuşları ifade eden bir süreç olarak gördüğü postmodern durumu, modern akla karşı hissedilen "derin bir inancsızlık hali" ya da "kökensel bir kuşku" ile modernite'nin akıl algısının meşruiyetini kaybettiğini iddia ettiği şeklinde yorumlar. Lyotard'ın temel metni için bkz. (Lyotard, 2013).

⁴ Modernite ve akıl konusunu postmodernite ile ilişkilendirerek yazan, 20. yüzyılın önemli toplum kuramcılarında Zygmunt Bauman bu çerçevede içerisinde değerlendirilebilir. Bauman'ın modernite ile totaliter sistemler arasındaki ilişkiler üzerine gerek sosyolojik gerekse de kuramsal incelemeleriyle öne çıkan ve Almanya özelinde Nasyonal Sosyalizm'i ile soykırım meselesini ilişkilendirdiği düşünceleri ve moderniteye içkin bir kavram ve kategori olan Akli meselesinin çözümlemesi için bkz. (Bauman, 2007).

ma, öncelikle akıl algısının modernite-postmodernite bağlamında gerek olumlu gerekse de eleştirel açıdan nasıl algılandığına bakacak; ardından ise 20. yüzyıl Batı düşüncesinin önemli isimlerinden Habermas'ın *iletışimsel eylem* kuramı dahilinde ürettiği *iletışimsel akıl*-nın, aklın kıyasıya eleştirildiği yeni döneme bir cevap ve alternatif bir demokrasi okuması olup olmadığı sorusu sorulmaktadır. İlerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere Habermas'ın temel kuramları paralelinde geliştirilen *müzakereci demokrasi* modeli ve benzeri örneklerin yakın dönemdeki demokrasi tartışmalarına alternatif bakış açılarıyla katkı sağladıkları tezi çerçevesinde tartışma sürdürülmektedir.

Gerek modernite kavramı ve onun eleştirisi ile ilişkisi bağlamında *akıl* olgusu, gerekse de Habermas'ın kavramlarının açılımı ve demokrasi ile bağlantısı üzerine eleştirel, alternatif bir okuma ve karşılaştırma yapılmaya çalışılan bu çalışma boyunca sosyal bilimlerdeki araştırma yöntemlerinden nitel yöntem izlenmektedir. Literatür taraması ve kavramsal ve kuramsal çerçevenin oluşturulmasının ardından birincil ve ikincil kaynaklar, alternatif okumalar, eleştirel söylemler ve metinler yer yer betimsel analizlerle birlikte karşılaştırmalı yöntem ve yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinin kavram, olgu ve özellikle toplumsal fenomenlere bakış açısındaki sorgulayıcı ve yorumlayıcı çabası bu çalışma boyunca da eleştirel bir tutum ve yorumlayıcı bir anlama gayreti içerisinde sürdürülmek istenmiştir. Bu doğrultuda kavramsal ve kuramsal tartışmanın, yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alınması ile son tahlilde alternatif bakış açıları ve metinler arasındaki etkileşimleri ortaya çıkarmasına yardımcı olması planlanmakta olup ilerleyen bölümlerde siyasal ve sosyolojik açıdan bağlamsal bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır.

1. Modernitenin Eleştirisi ve Akıl

Modernite projesi, kökenleri 16. yüzyıla kadar götürülebilmekle birlikte 17. ve 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilmiş olan bir fenomendir. Anthony Giddens, moderniteyi; 17. yüzyıldan itibaren Avrupa özelinde meydana gelen ve zamanla küresel ölçekte etki göstermiş olan toplumsal hayat ve kurumları belirleyen formasyonlar şeklinde tanımlar (1996, 1).⁵ Bu durumda doğal olarak modernite, öncelikle bir tarihsel dönem ve coğrafya ile hem özdeşleştirilmekte hem de sınırlandırılmaktadır. Belirtilen zaman periyodu, Rönesans'ın ve Reform'un ardından Aydınlanma Dönemi'ni geçirmiş olan Kıta'nın Batı Avrupa bölgesine karşılık gelmektedir. Böyle bir dönem özelinde ele alındığında modernite, Kantian anlamda bireylerin iradelerinden başka çeşitli aşkın otoriteleri reddederek, kişisel ve toplumsal özgürlüklerin önünde yer alan kendileri tarafından yerleştirilmiş yine engelleri aşmak için geliştirilen bir kararlılık ve bu özgürlükler skalası ile toplumsal anlamda bir arada yaşamının asgari niteliklerinin karşılıklı olarak kısıtlandığı bir sistem yerine onu

⁵ Her ne kadar literatürde modernite olgusunun etkilerini sürdürdüğü; farklı durumsallıkların ortaya çıktığı yeni modernlik okumalarının yapıldığı (örneğin Nilüfer Göle'nin "Batı-dışı modernlik" kavramı gibi); hatta yukarıda modern dönem tanımı verilen Anthony Giddens'in ayrıca "geç modernlik"ten bahsettiği alternatif bir literatür gelişmiş olsa da bu çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde modernite eleştirisine kısıtlı olarak post modernite üzerinden bir değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır.

zenginleştiren bir toplumsal sistem kurma hayalidir.⁶

Modernite projesi ile Aydınlanma felsefesi bir tür iç içe geçmişlik ve beraber hareketlilik halini gösterirler. Bu yüzden Aydınlanmanın da bu bağlamda ne ifade ettiğine bakmak gerekmektedir. Aydınlanma hareketinin genel olarak amacı, Ahmet Çiğdem'in de ifade ettiği gibi, insanın özde kötü ve bu özelliği itibariyle diğerlerinin özgürlüklerini kısıtlayıcı bir eylem kapasitesine sahip olduğuna inanılan inanç ve kabulleri ve bu kabulü üreten ve kurumlaştıran toplumsal yapıları (örneğin kurumsal din) temsil eden *eski düzenden* kurtararak yine özde iyi ve bu özü itibariyle özgürleştirici ön belirlenen *akıl düzeni*"'ne sokmaktır (2006, 13-14). Aydınlanma düşüncesinde aklın düzenindeki bütün toplumsal proje ve felsefi söylemler, tüm insanlık için iyi addedilen akla ve akla dayanan ilkelerde somutlaşmakta olduğu için Aydınlanma, bu bağlamda *Akıl Çağı* olarak da adlandırılmaktadır.⁷

Bu ve benzeri tanımlamalar eşliğinde modernite ile ilgili bazı nitelendirmelerin baştan yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda; modern dönem neyi ifade eder? Modern dönemi kendinden önceki zamanlardan ayıran karakteristikler nelerdir? gibi belli başlı sorular sorulabilir. Giddens, modern dönemi nitelendirmek için geliştirdiği düşüncelerinin kaynağına modern toplumsal gelişimin "süreklilik göstermeyen" yönünü yerleştirir ve modernitenin temsil ettiği yaşam biçimlerinin, insanları geleneksel toplumsal düzen türlerinden başka bir yere taşıdığını ifade eder (1996, 2-6). Modernitenin değişim hızı, en açık örneğini teknolojik gelişmelerde görebileceğimiz, diğer bütün dönemlerden farklı bir seyir izlemiştir. Bir bilim kurgu metaforundan örneklendirilebilirse; 13. yüzyılda yaşayan birisinin bir zaman makinesi ile 16. yüzyıla getirilmesi durumunda bu kişinin vereceği tepki ile 18. yüzyıldaki bir kişinin 21. yüzyıla geldiği zaman vereceği tepki arasında çok daha farklı anlam bütünlükleri olacaktır.

Modern dönemin en önemli özelliklerinden birisi de rasyonel dünya görüşüdür ve en çarpıcı ifadesini Max Weber'de bulur. Weber'in kavram dağarcığındaki temel ifadelerden birisi *rasyonellik*dir. Bir süreç olarak rasyonelleşme, Weber'in Batı toplumlarının geldiği zihinsel, toplumsal durumları ifade etmek için kullandığı temel açıklayıcı kavramların başın-

⁶ Moderniteden postmoderniteye toplumsal dönüşümü gerek modernite gerekse de geç modernitenin oluşturduğu bilinci meydana getiren zihinsel arka plan üstünde durarak çözümlenmeye çalışan Hasan Bülent Kahraman'ın modern akıl ve bilinci ortaya koymaya yönelik modernlik tanımlamaları için bkz. (Kahraman, 2004, 1-29).

⁷ Özellikle 17. yüzyıldan itibaren Avrupa çapında bilimsel ve teknik gelişmelerin hızlanarak Sanayi Devrimi'ne zemin hazırlamaya başladığı, aklın öncülünde pozitif bilim üzerine çalışmaların ve akademik kurumların giderek arttığı Akıl Çağı olarak adlandırılan bu dönemin kavramlaştırılmasında önemli yer tuttuğu söylenen Amerikalı siyaset kuramcısı ve aktivist Thomas Paine (1737-1809), Aydınlanma döneminin baş yazarlarından, entelektüel ve devrimcisi olarak anılmaktadır. 1776 yılında yayınlanan Common Sense (Sağduyu) çalışmasıyla Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan, 1792'de kaleme aldığı The Rights of Man (İnsan Hakları) adlı eseriyle Fransız Devrimi'nin temellerinin güçlendirilmesine katkıda bulunan Paine'in 1794'te yazdığı The Age of Reason (Akıl Çağı) eserinin, Aydınlanma döneminin temel eserlerinden biri olması yanında tüm dünyada ilgiyle karşılanması, Akıl Çağı ifadesinin evrensel söyleme yerleşmesine doğrudan katkıda bulunmuştur. Bkz. (Paine, 2012).

da gelir.⁸ Şerif Mardin, Weber'in kapitalist dünyayla doğrudan ilişkili Kalvinist ahlakın, dini açıdan insanlara dünyevi bir yaşam önerisi de getirmesi bakımından, bir hazırlık safhası geçirmesine vesile olmuşsa da nihayetinde rasyonellik aracılığıyla modern, birikimci kapitalizm haline ulaşmış olduğuna dikkat çektiğini söyler (2006, 12-13). Aynı zamanda Weber'in toplum kuramı, Taner Timur'un da dikkat çektiği gibi, birikimci kapitalist gelişme şekli sayesinde üretim biçimleri ile kültürel sistemler arasında kopukluk inşa ederek ortaya çıkar; bu da klasik felsefenin özde kabul ettiği aklın *teklifi ve bütünlüğü* yargısına son verecek koşulları hazırlamıştır (2008, 151-157). Bu anlamda kapitalizm de modernite ile beraber hareket eden bir gelişme izlemiştir.

Modern düşüncenin Aydınlanma fikri ile bir araya gelmesi sonucunda iki kavramın ortaya çıktığına vurgu yapılabilir: *Pozitivizm* ve *sekülerleşme*. Kahraman'a göre, bunlardan birincisi, insanın kavramının ve onun aklının doğa üzerindeki denetimini (deneysel bilgi merkezli egemenliği) ifade etmek için kullanılır. Bu noktada insan pozitivist denetim ekseninde kendi eylem kapasitesini de denetleyerek onu sınırlandırmaktadır. Oysa doğayı dönüştürerek aşma kaygı ve uğraşı içerisindeyken kendi kendisini (öznesini) aşamayan bir insanın düşünülmesi olanaksızdır. Modernitenin belirleyici ikinci kavramı olan sekülerlik ise ilkiyle benzer bir doğrultuda değerlendirilmiştir. Nitekim pozitivist algıyla birey, kendi kendisine egemen olmasına izin vermediği özne düşüncesini aşmak için düşünceye katkıda bulunduğu gibi seküler algı da öznenin öte bir nesne olarak insanı denetim altına sokacak aşkın anlayışların her türünü savuşturmak için etkinleştirilmiştir (2004, 2). Bu anlamda modern akıl düşüncesi içinde birey; pozitivismle doğa, sekülerlikle de aşkın nosyonlar karşısında güçlenmiştir.⁹

⁸ Modernleşme üzerine yazan birçok toplum kuramcısı gibi Weber de modernleşmeyi ele alırken onu Batı'da ortaya çıkan rasyonelleşme sürecinin bir parçası olarak kabul eder. Bu sürecin başlangıcına da Marx'ın ilkel kapitalist birikimin gerekliliği için olmazsa olmaz olarak vurguladığı "üreticiler ile üretim araçlarının ayrışması" anını yerleştirir. Fakat Weber, bu başlangıç anıyla kalmayarak onu maddi üretim alanlarının dışına çıkartarak genişletir. (Örneğin yönetimde bürokrasi ile idari hizmet aygıtlarının ayrışması; askerle silahın orduda ayrışması; bilimsel alanda bilim insanlarıyla araçlar, laboratuvarlar ve kütüphanelerin ayrışması gibi). Bu genişletilmiş yaklaşımı ile Weber, ekonomik alt yapı-kültürel üst yapı gibi temel ayırmadan uzaklaşarak toplumsal sisteme alternatif bir ikileme, sistem-kültür ikilemiyle bakmaya başlar. Artık kapitalist gelişme sürecinde, Ortaçağ'ın türdeş kültür evreni üç ayırım ile tanımlanacaktır: Normatif evren, nesnel evren ve öznel evren. Bu evrenler, belirli normlara uyarak nesnel bir amaca yönelen insanların öznelliklerini öne çıkaran bir yeni sistem yaratacaktır. Son tahlilde sürecin geldiği noktada Weber, Batı toplumsal yapısının, bir taraftan ekonomik yapı (piyasa) bir taraftan da kurumsal olarak devlet yapısı (bürokrasi) alanlarında rasyonelleştiği; böylece geleneksel ve kutsal bir dünya görüşünün egemenliğini bitirdiği sonucuna vardırı. Bkz. (Weber, 2006).

⁹ Geleneksel bilinç yapısının değişimini, "işlevsel evrim ve amaç kaybı" perspektifindeki sekülerleşme kuramıyla açıklayan bu yaklaşıma göre kuramsal ve kurumsal anlamda din, inançlardan ibaret olmadığı gibi doğum, ölüm ve evlilik gibi yaşamın birçok alanındaki ritüellerle doğrudan bağlantılı bir işleve sahiptir. Sanayileşme sonrası toplumsal hayattaki profesyonelleşme ve mesleki farklılaşma, din adamlarının (kilise) uzun süredir yapmakta olduğu hizmet ve yetkileri üstlenmiştir. Okul ve hastane gibi modern kurumlar, kilisenin hegemonyasına son vermiştir. Bu bağlamda, işlevsel evrim, dinin ve kilisenin sosyal düzendeki amaç-etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeyle sonuçlanmıştır. Kendisi de sekülerleşme kuramcılarında biri olarak anılan Steve Bruce'un, konuyla ilgili temel bir referans kaynağı için bkz. (Bruce, 2001). Bu yaklaşıma İslam dünyasındaki toplumsal değişim sürecinde dinin yeri özelinde getiri-

Fakat bu noktayla ilgili, modernite sürecinin özellikle 20. yüzyılda yaşadığı sorunların nedeninin de tam da yukarıdaki satırlarda yer verilen bir çelişkidен kaynaklandığı söylenmektedir. Bu çelişki, Aydınlanma düşüncesinin önemli filozofu Immanuel Kant'ın ideal tipi olan, modernite sürecinin özü olmasına rağmen “toyluğundan arınmış, ergin ve kaderine hükmedecek insan”ın bir türlü gerçekleştirilememiş olmasıdır. Bu yaklaşıma göre insan, aklıyla sorgulayan ve böylece eleştiren bir özne olmaktan ziyade *üst belirlenen* bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Çünkü modernite, geçirdiği süreçte bir dünya görüşü ve varoluş biçimi olmaktan çıkarak bir ideolojiye dönüşmüş; böylece de dogmatik yaklaşımlarla iç içe geçmiştir (Kahraman, 2004, 3). Bu doğrultudaki gelişimin modernleşme kavramını zaman içinde insan öznesini yok sayan kategorik bir makineleşme ve sanayileşme anlayışıyla bütünleşmesi de bu nedenlerdedir.

Buralardaki zihinsel dönüşümün insan aklı üzerinden hareket etmekte olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Nitekim modernitenin *akılının* gerçekliğinin her alanına müdahale etme eğilimi güçlendikçe, aklın bu yönde algılanmasının başka olumsuz sonuçlar doğuracağına ilişkin başından beri karşı duruşlar sergileyen felsefi söylemler olmuştur. Alain Renaut'un Heidegger'den aktardığı gibi, “akıl düşüncenin en amansız düşmanı olduğunu görmeyi beceremeyen çağdaş bireyin, dünyanın hâkimiyetini teknolojik ve bilimsel olarak sağlamasına yol açan bu sorgulama sürecinin kaçınılmaz ufkunu, mutlak egemenliğin siyasal biçimleri” olarak adlandırmak ya da böyle bir akıl algılayışı doğrultusunda, “kendisine bağlanan özgürlük umutlarının tam olarak tersine döndüğü ve bütünüyle yönetsel bir dünyanın doğmasına katkıda bulunduğu Aydınlanma diyalektiğini totalitarizmin korkunç bir ürünü” (2003, 935) olarak görmek gibi yorumlar ortaya çıkmıştır.

Eleştirel teori ve Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcilerinden Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde sistemli biçimde ifadesini bulan, modern akla dair bu yöndeki eleştirel yaklaşım, öncelikle Aydınlanmanın, “gelişen düşünme'nin insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendileri durumuna getirmek” amacını güttüğü; fakat “yaratan Tanrı” ile “düzenleyen akıl” arasında doğanın hâkimi olma anlayışı çerçevesinde kurulan benzerliğin, mit ile Aydınlanma arasında bir benzerlik algılayışına ve mitin bütüncül yaklaşımının Aydınlanmada da görülmesine sebep olduğuna işaret eder. Üstüne pozitivizmin katıksız içkinliğinin ve bu içkinliğin son ürünü olarak evrensel bir tabunun oluştuğu ve Aydınlanmanın totaliter bir nitelik kazandığı gibi yorumlarla birlikte; “önlenmesi mümkün olmayan ilerlemenin ilenci önlenmesi mümkün olmayan gerilemedir” (1995, 19, 22, 25, 54) şeklinde bir öngörüyü içinde barındırır.

Aydınlanma, insanlığı, aklın eleştirel kullanımı ile batıl inançlara, mitlere, gizemli ve doğa gibi güçlere bağlı kalmaktan kurtarmayı amaçladığına göre Adorno ve Horkheimer'in ilk bakışta hayranlık uyandıran bu programa neden karşı çıktıklarını sorgulayan Thomas D. Docherty, sorunun, Aydınlanma'nın kuramsal çerçevesinden ve kabullerinden çok onun

toplumsal pratiklerinde yattığı; özellikle doğayla yarışmaya girişme arzusunun doğal dünyayı soyut bir biçim içinde düşünmeye başlattığı yorumuna başvurur ve tek sözcükle, *akılın*, *mathesise* (hesaplamaya); yani aklın özgül bir biçimine indirgenliğini ekler. Ona göre, daha da ötesi sorun, böyle bir akıl biçimi bizzat aklın kendisiymiş, akılcı düşüncenin tek geçerli ya da meşru biçimiymiş gibi sunulması olmuştur. Docherty, Adorno ve Horkheimer'in aklın konumlandırılmasında, maddi gerçekliklerin kendine has içeriklerini sadece akli kavramlara ya da matematikleştirmeye bağımlı bir biçime dönüştürerek basit bir biçimsel kategori haline indirgeyen bir yaklaşım haline gelmesinden korktuklarını not düşer. Adorno ve Horkheimer'a göre akıl, bu bağlamda, gerçekliği akılcı terimlere tercüme ederek onu *yabancı* bir matematiksel söylem haline gelmiş bir nosyondan başkası değildir (2002, 13-14, 19). Bu doğrultuda Horkheimer ayrıca aklın, rasyonelleşmenin vardığı noktanın aklın tersine dönüşü olduğunu da bir başka yerde dile getirmiştir. Ona göre, modern dünyanın akıl dışı vahşetinde her şeyi kucaklayan totaliter sistemler kurma takıntısının doğrudan izleri vardır ve özne-nesne ayrılığı, bir tarihsel ürün olarak, doğrudan felsefenin içinde değil ayrıca tarihte, insan-doğa karşıtlığının kabulünde ve kapitalist dünyadaki yabancılaşma olgusu çerçevesinde aranmalıdır. Bu doğrultuda Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen *eleştirel teori*, insana ve doğaya dışarıdan dayatılmış bir akıl fikrini reddeder fakat görünen gerçekliği de olduğu gibi öylece kabullenemez. Akıl, aşkın ve ebedi bir ideal kategori olarak ele alınmadan gerçeklik akıl ile birlikte eleştirilmelidir (Koçak, 2008, 39-40). Bu doğrultuda yine Horkheimer, insanın düşünce ve eylem kapasitesinin nihai gelişmiş endüstri biçimleri tarafından zincirlenmesi ve kitle kültürünün her şeyi kapsayan aygıtlarının doğrudan müdahalesi ile birey fikrinin gerilemesi olgularının aklın özgürleşmesinin önündeki engeller olduğunu eklemiştir (2008, 180).

Modernitenin bu yöndeki eleştirilerinin kritik aşamalarından birine Renaut, Antik Yunan'a gönderme yaparak yaklaşmıştır. Renaut, Antik Yunan'da *logosun* gereklerine uygun olarak *polis*i yeniden düzenleme tasarısının, Platon'la ilk kez ana sorunsal olarak dile getirildiği sırada, siyasetin *akıla* doğrudan boyun eğmesinin neticesinde korkunç sonuçlara yol açacağı kuşkusunun baş gösterdiğini söyler. Ayrıca, Aristoteles'in, bir *çokluk* olarak siyeyi "eğitim yoluyla bir topluluğa dönüştürmek" isteyebileceğini ancak içindeki farklılıkları ortadan kaldıracak bir bütünleşme sürecini zorunlu kılarak onu yıkıntıya sürüklemesi olacaklarını düşündüğünü iletir: "Bir senfoniye tek bir perdeye indirmek ister gibi" (2003, 935-936).

Renaut'nun Platon ve Aristo özelinde Antik Yunan *polis*i üzerinden geliştirdiği bu örnek, postmodern olarak adlandırılan yeni dönemin eleştirel bir süreç olarak nasıl ortaya çıktığının izlerini sürmek açısından önemlidir. Postmodern olgu, öncelikle, moderniteye dâhil temel öğeleri ana sorunsal yaparak eleştirisine başlar. Bu eleştirinin kilit noktası, pozitivismin modernitenin kurucu ideolojisi gibi kabul edilerek, dogmatik bir niteliğe bürünmesi ve toplumsal, kültürel, siyasal süreçler üzerinde hegemonik bir hale getirilmesi çözümlenmesini yaparak adeta toplum mühendisliğine başvurarak bir gelecek ütopyası oluşturulma-

sına ve toplumsal ve siyasal sürecin bu amaca göre örgütlenmesine karşı duruşu sergiler. Bu süreçte *insan doğallığı* ve çeşitliliğinin yok sayılmasına itiraz eder. “Bir senfoniye tek bir perdeye indirmek” ister gibi insan aklının koşutlandırılmasını kabul etmez ve insanın kendi *biricikliğine* (*unique*) gönderme yapar. Bu anlamda örneğin Darwinci evrim ve ilerleme fikrine çekince koyar.

Postmodern eleştirinin temel hareket noktalarından birisi zaman algısıdır ve modernitenin zaman algısı ve bu algı paralelindeki yönelimine karşıt bir yaklaşımı içerir. Bu bağlamda örneğin Octavia Paz, modern *ilerleme* kavramıyla aslında Yahudi-Hristiyan uygarlığının *doğrusal zamanının* abartıldığını; bunun anlamının da geçmişi alternatif ya da daha iyi olduğu düşünülen bir şey uğruna terk edip ilerideki zamana yönelmek olduğunu; fakat şimdi artık ilerlemeye dair bu ve benzeri inançların kaybolduğunu ve şimdiki zamanın keşfedildiğini söyler. Ama bu değerlendirmeye ek olarak Paz, modernitenin rasyonel kuşkuculuk ve eleştirel bir ruhu üreterek esasında negatif sonuçlar doğurmasının yanı sıra “bir tek hakikat” algısını sabote ederek çoğul gerçeklere kapı araladığına vurgu yapar (2000, 137-144). Artık “tek gerçek hakikat” ve o hakikate ulaşmak için tek bir çözüm yolu algılayışı yerini çoğulcu çözümlere bırakmaya başlar. Geoff Mulgan, böyle bir algının, “çoğulcu çözümlerin erdemleri sistemler teorisi” ve biyolojiden devşirilen kanıtlarla da desteklendiğine dikkati çekmek ister. Mulgan’a göre, siberetik teorisinin meşhur bir yasası olan, bir kontrol mekanizmasının en az kontrol etmek istediği sistem kadar çeşitlilik taşıması gerektiği kabulü, W. R. Ashby’nin *gerekli çeşitlilik yasasına* göre karmaşık bir sistemi eşit oranda karmaşık bir araçlar düzeneği olmaksızın kontrol etmenin mümkün olmadığı sonucunu vererek; örneğin, bir hükümetin karmaşık bir ekonomiyi, para arzı ya da faiz oranları gibi, yalnızca tek bir önlem uygulayarak yönetmesini geçersiz kılar (Mulgan, 1995, 91-92). Böyle bir yaklaşım dahilinde çeşitliliğin kabulü, insanı ve toplumsal sistemleri, belirsizlik meselelerine yeniden döndüren bir değer taşır. Çeşitlilik, insanların ve toplumsal sistemlerin öngörülemez, belirsiz bir gidişat içerisinde olduğunu öne sürerek farklılaşan düzlemlerde farklılaşan gerçeklikler algısına kapı aralar. Bu düşünsel süreçte insan, rölativitenin de dahil edilmeyle çeşitlenen kültür ve ahlakları yeniden keşfetmeye başlamıştır.¹⁰

Yeni dönemin, gerçeklik ve çeşitlilik gibi konulardaki algılayışı örneğin Batı’nın yüzünü Doğu’ya dönebilmesi konusunda cesaret verici bir gelişme ortaya çıkartır. Bu cesaret, *akıl* konusunun da farklı düzlemlerde farklı algılara konu olabileceğini gibi Batı’nın da Doğu’nun aklına başvurabileceğinin sinyallerini verir. Bu bir bakıma aklın kötümser bir şekil-

¹⁰ Bu zaman algısının temel kabulü, yeni zamanın ruhunun (*zeitgeist*), yeni dönemde çeşitli kültürleri sadece farklı biçimlerde görebilme ve değerlendirebilmeyi değil onları yeniden keşfetmeyi de birlikte ortaya çıkardığı yönündedir. Bu ruh, modern ilerleme saatini ya da doğrusal zamanı ortadan kaldırmış; büyük harfle başlayan kelimelerden biri olan tarih bitirmiştir. Dünyanın modern görüşü geriledikçe, zamanların ve kültürlerin eskiden evrensellik arkasına saklanmış olan çeşitliliği yeniden ortaya çıkarmaktadır. Postmodern adı verildiği bu yeni fenomeni Paz, “ölçüsüz zaman” ya da “mutlak zaman” olarak çağırmıştır. İçinden geçmekte olduğumuz zaman, Paz’a göre, Yunan fikri olan döngüsel zamandan, ilk dönem Yahudi-Hristiyan fikri olan zamansal devamlılığa geçiş kadar derin bir değişim içermektedir. “Yeni zaman” üzerine daha lirik bir yaklaşımı için bkz. (Paz, 1995).

de algılanmasında da bir değişim yaşanabileceğinin izlerini göstermektedir. Mesela Renaut, bugün için modernitenin insan aklıyla ilgili nihilizminin “büyüsünün bozulduğu”na ve Batı’da Habermas ve Rawls gibi entelektüel isimlerin alternatif çabalar sarfederek özellikle pratik aklın konumunu yeniden sorgulamaya çalıştıklarına vurgu yapar. *Yeni akılcılık* olarak da isimlendirilebilecek olan bu yaklaşımlarda akılcı bir çerçeve içinde kalmak suretiyle kendine yeniden siyasal, hukuksal ve ahlaksal bir normativiteyle ilgili soruları sormaya çalışmak için aklın, kimi figürlerinin tükendiğini maskeleyemeyi hiçbir biçimde düşünmediklerini de eklemek gerekir. Renaut, “aklın sonsuz bozumu ve eleştirel yeniden oluşumu gibi farklı yolların ayrıldığı bir kavşakta bulunduğumuzu” da söylemiştir (2003, 936). Bu bağlamda kavşağın bir tarafını Batı’dan gelip yine Batı’ya doğru giden yeni bir yol oluşturur. Bu maksatla sırada Batı yolundaki Habermas’a ve onun *iletişimsel akıl* kavramına *iletişimsel eylem* kuramı dahilinde bakmak gerekliliği gözükmektedir.

2. Jürgen Habermas ve *İletişimsel Akıl*

Jürgen Habermas,¹¹ Theodor W. Adorno adına düzenlenen ve 1980 yılında kendisine verilen bir ödülü alışı sırasında yaptığı konuşmasının başlığını *Modernite-Tamamlanmamış Bir Proje*¹² olarak koymuştu. Burada, modernitenin sancılı bir süreç içerisinde olduğunu fakat sonuçları itibarıyla halen devam eden bir fenomen olduğunu ortaya koymaktaydı. Habermas’ın *akıl* konusundaki düşünceleri, modernite eleştirisiyle başladığı için öncelikle modernite tanımlamalarına ve eleştirilerine, sonra da soruna getirdiği çözüm önerilerine bakılması elzemdir.

Habermas’ın modernite’nin aklına yönelttiği eleştirisi ve bu eleştiri sonucunda ürettiği çözüm önerisi olarak *iletişimsel akıl* diye adlandırdığı yeni akıl algısı daha genelde *iletişimsel eylem* kuramının içinden çıkmaktadır. Habermas’ı *iletişimsel eylem* kuramına daha doğrusu *iletişimsel akıla* götüren sürecin tohumlarının da kamusal alanı yapısal açıdan incelediği ilk çalışmalarında atıldığı söylenir. Örneğin Timur, Habermas’ın, kendi kuramının yalnızca teorik olmadığı gibi özellikle güncel kaygılardan da beslendiğini söylediğini aktarırken Habermas, mevcut sorunların yarattığı motivasyonun başlangıç noktasını şöyle açıklar: “Batılı

¹¹ Eleştirel teori ve Amerikan pragmatizm geleneğinin önemli isimlerinden, Alman filozof, sosyolog ve siyaset bilimci Jürgen Habermas (1929-), geliştirdiği *iletişimsel eylem* kuramı çerçevesi içerisinde modernitenin kurguladığı Akılın postmodern dönemde kıyasıya eleştirildiği bir ortamda geliştirdiği; bir taraftan modern akıl konusunun tek tarafı okunmasını eleştirirken, diğer yandan da yeni bir okumayla modern akılı savunduğu düşünsel dünyasında verdiği eserlerle, 20. yüzyılın önemli sosyal bilimcilerinden biri olarak anılmaktadır. Zaman zaman neo-Marksist olarak da anılan Habermas’ın postmodern kurama dâhil olmadan, modernist teoriyi eleştirerek aşmaya çalışan yaklaşımı, hakkında yaşayan son modernist düşünür değerlendirilmelerinin yapılmasına da sebep olmuştur. Habermas’ın Türkçe literatürde detaylı bir biyografisi için bkz. (Specter, 2012).

¹² Bu konuşma, Eylül 1980’de Frankfurt Şehri tarafından Jürgen Habermas’a verilen Theodor W. Adorno ödülü sırasında ilk defa yapılmıştır. İkinci kez Mart 1981’de New York Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü’nde, James Konferansı olarak Habermas tarafından sunulmuş ve New German Critique dergisinin 22. sayısında (Kış 1981), “Modernity versus Postmodernity” başlığıyla yayımlanmıştır. Burada yer alan atıflar Habermas’ın diğer yazıları ile birlikte kitap olarak yayımlanmış baskısındanadır. Bkz. (Habermas, 1995).

toplumlar, 1960'lardan beri, Batılı rasyonalizmin mirasının artık tartışmasız kabul edilemeyeceği" bir duruma yaklaştılar. Bu durumu Timur, Habermas'ın sözcüğü, her ne kadar kullanmamış olsa da *postmodern bir durum* olarak nitelendirdiği yönünde yorumlar (2008, 146). Bu bağlamda öncelikle Habermas'ın *kamusal alana* (*public sphere*) dair kavramlaştırmalarının ne yönde olduğunun ortaya koyulması gerekecektir.

Habermas, kamusal alan üzerine analizlerini devletin düzenleyici rolü ve sosyal devlet olgusu üzerine kurmaktadır. Buradaki kamusal alan tartışmaları perspektifinde Habermas akıl olgusu ile kamusal alan arasında bir ilişki kurar. Habermas'a göre, burjuva kamusal alanı ile siyasal iktidar arasında aracı (*medium*) olan şey, Batı Avrupa'ya özgü olan "akıl yürütmenin kamusal kullanımı" olmuştur. Bu anlamdaki *akıl* öncelikle salonlarda, kahvelerde siyaset dışı bir tarzda gelişmiştir.¹³ Mesela sosyal eşitlik fikri önce siyasal temsil yani devlet fikri öncesinde ve dışında doğmuş, Pierre Bourdieu'nun "özerk kültürel alanlar" tabiriyle, devlet ve piyasa koşul ve kanunlarından bağımsız şekilde gelişmiştir.¹⁴ Bu doğrultuda Habermas, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde doğma şansını bulan bir burjuva kamusal alanını konu edinmiştir. Bu yöntem, Habermas'ın nitelemesiyle, tarihsel olarak kamusal alana bakarken sınıf çıkarlarından bağımsız ve onların dışında işleyen bir aristokrasi ve burjuvazi bütünleşmesinin göz önüne alınmasıdır (Habermas, 2007, 57-93). Buradaki saptamalarında Habermas, özellikle kapitalizmin emperyalizme dönüşümüyle başlayan sürecin zamanla kamusal alanın yönlendirilerek anlamını yitirmeye başlamasına ve yapısal olarak işlevsizleşmeye dönüşmesine sebep olduğunu söyleyerek; Weber'e göndermelerle "yaşam dünyasının kolonizasyonu"ndan bahsetmeye başlar ve aklı da bu bağlamda değerlendirir. Ayrıca Habermas'a göre, ekonomik büyüme ve devletin örgütsel gelişim dinamiklerinin baskısı altında gerçekleşen toplumsal modernizasyonun sonuçları, yaşam dünyalarının bu sistemler tarafından sömürülmesi ve günlük hayatın iletişimsel altyapılarının tahrip edilmesidir (1995, 7).

¹³ Habermas'a göre, 17. yüzyılda Batı Avrupa şehirlerinde, salonlarda, kahvelerde ve kulüplerin okuma odalarında görülmeye başlanan edebi kamular, 18. yüzyıldan itibaren siyasal bir niteliğe bürünmüştür. Habermas'ın kamusal alanı, salonlar, kahveler ve kulüplerin 18. yüzyılda merkezi otoriteden bağımsız, devlete karşı entelektüel üretim yapan merkezlerdir. Ona göre, burjuva sınıfı, bu mekânlarda bir araya gelerek önce edebi konularda, sonra da siyasi tartışmalarla iktidara karşı, bağımsız bir alan yaratmıştır (2007, 105 vd.).

¹⁴ 20. yüzyılın önemli toplum kuramcılarından Pierre Bourdieu'nun, toplumsal eşitsizlikleri, aldığı her türlü biçimlerin nasıl güçlü bir direnişle karşılaşmaksızın devam ettirilebildiği sorusu özünde sorguladığı ve cevabını kültürel kaynaklar başta olmak üzere kültürel pratiklerin ve yapıların eşitsiz toplumsal ilişkileri sürdürebilme işlevi üstlenmeleri şeklinde ortaya koyduğu toplumsal çözümlemeleri sonucunda ürettiği ve literatüre kattığı, kültürel yeniden üretim kavramıdır. Bu kavramın arka planına dair araştırmalarında sosyal eşitlik fikrinin kökenlerini devlet ve piyasadan bağımsız "özerk kültürel alanlar"da ürettiği tezi yer alır. Bourdieu, kültürün iktidarla ilişkisini de entelektüel tasarısının merkezine yerleşirmiştir. Bourdieu'nun, kültürün, özellikle sınıf iktidarı problematiğini ve de aynı zamanda toplumsal ayrımları belirleyici temel işlevi görmesine ilişkin çözümlemeleri başta olmak üzere ideoloji ve yanlış bilinç meselesini kültürel düzeyde yeniden formüle eden kuramsal yaklaşımı ve saha çalışmaları, kendisinin, modern toplumlardaki iktidar incelemelerine ve sınıf problematiğine zihin açıcı katkılarından biridir. Daha detaylı bilgi için bkz. (Swartz, 2013).

Habermas, toplumsal formasyonları *sistem* ve *yaşam dünyası* kavramsallaştırmaları altında iki dereceli bir yapı şeklinde ele almış ve bu iki dünyanın farklı akıllara, farklı rasyonalitelere karşılık geldiğini daha doğrusu onlara dayandığı tezini ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi olarak *sistem*, ekonomi (pazar) ve devlet (bürokrasi) alt-sistemlerinden meydana gelen ve temel bir amaca yönelik bir akla yani *araçsal akıla* dayanırken; Habermas'ın Edmund Husserl'dan ödünç alarak kullandığı *yaşam dünyası (lebenswelt) iletişimsel akıla* karşılık gelir (Timur, 2008:150). Araçsal akıl, özne-nesne ilişkilerinin niteliğine yön verirken; iletişimsel akıl ise özneler arası ilişkilerin, *değerlerini* inşa eden *normatif dünya* ile *estetik dünyaya* dair temel özellikleri oluşturmaktadır. Dellaloğlu, Habermas'ın, bu şekilde, "yaşam dünyası ve dizge paradigmasını bütünleştiren iki düzeyli bir toplum kavramı" yapılandırmış olduğunu söyler (1998, 181). Habermas'ın temel kuramı da bu iki dünya arasındaki özsel gerginlikten kaynaklanan ve araçsal akıl yoluyla inşa edilmiş *sistemin yaşam dünyasını köleleştirme* (kolonize etme) eğilimini çözümlenmeye yönelik gözlemlere ve önermelere dayanmaktadır.

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* çalışmasında kendinden önceki rasyonellik kuramlarını incelediği bölümde yer verdiği Max Weber ile ilgili analizleri iletişimsel eylem kuramını oluşturması sürecinde ciddi yer tutmuş benzemektedir. Nitekim Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, birbirleriyle doğrudan ilişkilendirilmiş üç temel konuyu kompozite etmektedir. Bunlar; *iletişimsel rasyonellik* başta olmak üzere *eylem ve dizge paradigmasını birbirleriyle bağlayan toplum tasarımı ve modernliğin çıkmazlarını iletişimsel olarak yapılanmış yaşama evreninin bağımsızlaşmış ve biçimsel olarak örgütlenmiş eylem dizgelerine tabi kılınmasıyla açıklayan kuramsal önermelere dair bir yaklaşımdır*. Burada inşa edilen iletişimsel rasyonellik, "alternatif rasyonellik standartlarının var olup olmama durumu"na (2001a, 80) verilen bir cevaptır.

Habermas, rasyonelleşmeyi, Avrupa modernleşmesini genel bir tarihsel rasyonelleşme sürecinin sonucu olarak ele alarak incelemeye başlamıştır. Kendisi, Weber'in Avrupa'da yaşanan rasyonelleşme süreciyle ilgili ifadelerini, seküler bir kültürü oluşturmak üzere dini dünya görüşlerinin mevcut kültürden ayrıştırılması olarak anlamaktadır. Aynı doğrultuda kültürel moderniteyi, bilim, ahlak ve sanat olarak nitelendirdiği üç ayrı alandan dini ve metafizik düşüncenin ayrıştırılması olarak tanımlar (1995, 1, 8). Burada Weber'in dünya imgelerinin rasyonelleşmesini dinsel sosyoloji açısından tüm dünya dinlerinde aynı doğrultuda gerçekleşen; ama dış nedenlerden dolayı sadece bir gelenekte radikal şekilde ileri letilen ve böylece Batı'da modern bir dünya anlama bilincini veren bir süreç olarak ele alır. Fakat Habermas'a göre, Weber'in rasyonellik anlayışı Batı modernliğini açıklamak açısından kullanılacak olursa eksiklikler içermektedir. Bu yönde, Condercet'nin yorumlarına atıfla, bir gün tüm toplulukların aynı noktaya geleceği ihtimalinin henüz gelişmediğini düşünen Habermas, özellikle gündelik yaşam pratiğinin anlaşmaya yönelmiş bir eylemle rasyonelleşmesini, Weber'in iktisat ve devlet gibi eylem dizgelerinin rasyonelleşmesi yanında ihmal ettiği yönler olarak değerlendirmektedir. Bu noktada Horkheimer'a da gönderme yapan Habermas, onun, biçimsel rasyonelliğin günümüz endüstriyel kültürünün temelinde yat-

makta olduğu düşüncelerini Weber'le paylaştığına yer vermektedir. Örneğin Horkheimer ve Weber'in, transandantal ve kutsal dünya imgelerinin insan ve toplumsal sistemlere anlam verici bütünlüğünün bozulduğunu; (*dünyanın büyüünün bozulması*) bu düşünsel dönüşümün modern yaşam form ve düzeylerinin birliğini özünde tartışılır kıldığını ve nihayetinde toplumsallaşmış özneler arasındaki bu birlik ve bütünlüğe dayalı dayanışmasını ciddi şekilde tehdit ettiği savında birleştiklerini (2001a, 366-368) söyleyerek *Aydınlanma'nın Mitos'a dönüşmesi* savına tekrar gönderme yapar.

Weber'in rasyonelleşme üzerine yazılarının Habermas'ın hareket noktaları üzerinde etkili olduğunun görüldüğü bir başka odak, rasyonelleşmenin şeyleşme (*reification*)¹⁵ olarak algılandığı Georg Lukacs yorumlarında da kendini gösterir. Habermas, Lukacs'ın Weber'in rasyonelleşme savına, kendi kavramsal bütünlüğü içerisinde çok önemli bir yer de tutan “yaşam dünyası”nın şeyleşmesine yaptığı gönderme dâhilinde yer verir. Peşi sıra, araçsal aklın eleştirisinde de “şeyleşmiş bilinç yapılarının temelinde ‘araçsal akıl’ vardır” (2001a, 375, 398) göndermesiyle tekrardan Horkheimer ve Adorno'ya döner. Toplumsal rasyonelleşmenin sürekli bilincin şeyleşmesi olarak görülmesine gönderme yapan Habermas, özellikle Weber'in modernlik kuramına geri bakış olarak nitelendirdiği bölümde, Weber'in Protestan mesleki ahlakını ve bu ahlaka karşılık gelen yöntemsel-rasyonel yaşam tarzını, “ilkelerin kılavuzluğundaki ahlaksal bir bilincin cisimleşmesi” olarak betimlediğini söyler. Ama buna ek olarak da “benmerkezci, inayet tikelciliği üzerine kurulu bir merkez çileciliğinin, dinsel kardeşlik etiğinin son derece irrasyonel bir cisimlenişi serimlediği olgusunu” dikkate almadığını ekler. Buna karşılık, modern yani öncelikle kapitalist toplumların doğuşunun, gelenek sonrası türde ahlak ve hukuk tasarımlarının kurumsal cisimlenişi hızlandırdığını; kapitalist modernleşmenin izlediği modelde, bilişsel-araçsal rasyonelliğin ekonomi ve devlet alanları üzerinden, iletişimsel olarak yapılandırılmış öteki yaşam alanlarına girdiğini ve orada ahlaksal-pratik ve estetik-pratik rasyonelliğin zararına olan bir öncelik kazanaarak; yaşama evreninin yeniden üretiminde aksamalar ortaya çıkardıklarını da eklemektedir (2001a, 754-755). *Kamusal alan* açısından bu okuma, Habermas'a göre şu anlama gelecektir: Devlet ve toplum karşılıklı olarak birbirlerinin alanına girdiği anda kamusal alanlar işlevlerini mutlak düzeyde yitirmeye başlar. Bu durum, modernizasyonun genel anlamında bir sonucu olarak *yaşam dünyasının* sömürgeleştirilmesi neticesine ulaştırır.

Yaşam dünyası Habermas için iletişimsel eylemleri tamamlayan ve özneler arasında (*intersubjectivite*) harekete geçen kültür ve dil alanlarıdır. Kültür ve dil, bu dünyanın kurucu

¹⁵ 20. yüzyıl Marksizminin ünlü isimlerinden Macar filozof Georg Lukacs'ın, ünlü eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği bir kavram olan “şeyleşme” (reification), kapitalist düzende proletaryaya atfla kullandığı kavramdır. Buna göre, kapitalizm, yapısal özellikleri itibarıyla yani genelleşmiş meta üretimi düzeni içerisinde “şeyleşmeye” yol açar. Nesnel ve öznel yönleri olan “şeyleşme”nin, nesnel yönünü, kapitalist pazar yasaları oluşturur. Bu süreçte emek salt bir nicelik konusu haline gelerek rasyonelleştirilir. Ayrıca insanın kendi emeğine yabancılaşmasıyla da “şeyleşme”nin öznel boyutu belirir. Emeğin, insandan bağımsızlaşarak sadece bir metaya dönüşmesi ile insan düşüncesi yani toplumsal bilinç parçalanır. Kavramın, sadece Lukacs ile sınırlı kalmayarak, Lukacs'tan Antonio Negri'ye, Adorno'dan Jacques Derrida'ya kadar 20. yüzyıl felsefesi içerisinde eleştirel bir analizi için bkz. (Bewes, 2008).

öğeleridir. Bu anlamda yaşam dünyası, kültürle aktarılan ve dilde biçimlenmiş yorum modelleri aracılığıyla temsil edilmiştir (Timur, 2008, 175). Temel sorun, daha önce değinildiği biçimiyle, iletişimsel akıl merkezli yaşam dünyası ile araçsal akıl kökenli ekonomi (para ve pazar) ve iktidar (devlet ve bürokrasi) alt-sistemlerinin nasıl ve neden ayrıştıklarının ve tekrar buluşabileceklerinin ortaya çıkartılması sorunudur. Bu noktada, her döneme özgü bir karşılıklı anlaşma formunun egemen olduğunu söyleyecek olan Habermas, burada da iletişim kuramının öznel ve aşkın bilinç paradigmasını değiştirdiği tezine dayanarak öznel arası bilinci vurgulamaktadır. Habermas, toplumsal rahatsızlıklara ya da Weber'in ifadesi ile anlam ve özgürlüklerinin yitirilmesine direnecek güçler arayacak ve bu gücü *iletişimsel akılda* bulacaktır.

Habermas, tıpkı Michel Foucault gibi, aklın “bu dünyaya ait bir şey” olduğunu söyler ve söylemini somut gerçeklikler üzerinden kurgular. Bu aklın nasıl bir akıl olduğu sorusunun cevabı Habermas'ın genel kuramında yatar. Habermas'ın yaklaşımının merkezinde “bilinç paradigması” ve “özneye bağlı felsefe” ile ilişkisi yerine “öznel arası iletişimsel eylem paradigması” vardır. Öncelikle iletişimsel eylem kuramı, özünde dil ve eylem yetisi olan, kişilerarası ilişkiye girebilen en az iki öznenin, sözlü ya da diğer araçlarla etkileşime girmesi prensibine dayanmaktadır. İletişimsel eylem kuramında dilin çok önemli bir rolü vardır ve yorumlama, görüş birliğine yakın bir durumda tartışabilmeye ilişkin olarak kuramın içinde yer alır. Ama asıl merkez noktası, eylem durumu üzerinden hareket ederek anlaşma arayışında olunabilmesidir. Buradaki eylem durumu, sadece eylem halinde olmayı değil, onu da içermekle birlikte, eylemde bulunabilme potansiyeline sahip olmayı da bünyesinde barındırır. İletişimsel eylem yaklaşımı ve modeli, *dili, daraltılmamış bir anlaşma modeli* olarak kabul etmektedir. Çünkü Habermas'a göre, kendisinin rasyonel olduğunu öne süren ve ilişkiye geçilecek diğer sistemlerin tümünü özsel olarak akıl dışı olmakla tanımlayan bir sistemde eşitsizlik potansiyel düzeyde her daim mevcuttur. Habermas, kendisini akla uygun olarak ilan eden bilinç düzeylerinin, kabul ettikleri normlarının tamamını mümkün olabilecek her öteki bilince hükmedici bir biçim ve yöntemlerle dayatma iradesi ve tehlikesine karşın iletişimsel eylem kuramında ifade edilen “tutarsız biçimde örgütlenmiş toplumsal akılcılık”la (Docherty, 2002, 44) cevap verir.

Habermas, iletişim eylemine katılan öznel arasında asgari düzeyde bir uzlaşma sağlanılmasının, yalnızca arzu edilebilir değil aynı zamanda mümkün olduğunu da söyler. Bir toplumsal formasyonu, tartışılarak onaylanmış bir uzlaşmayla daha akılcı biçimde örgütlemek mantıksal açıdan mümkündür. Bu bağlamda kullanılacak akıl, adaletin, iyi ve kötünün, ahlakın genel prensiplerini yeniden ortaya koyabilir. Bir taraftan bireyi içeren diğer taraftan da iletişimsel eylem sonucunda ulaşılabilen bir genellemeyle hakikat ortaya konulabilir. Bu anlamda toplumlara bir özgürlük alanı sunulmaktadır. Bu doğrultuda Hikmet Kırık, Habermas'ın, adalet ilkelerini *pratik akla dayandırması* ve toplumun kendi *özerk yasalarını* yapmasına önem vermesi açısından Kant'a yaklaşırken, *genel irade ve ortak çıkar* kavramlaştırmasının da Rousseau'yu anımsattığını not düşer. Kırık, Habermas'ın modern

siyasal söylemlerden liberallerle cemaatçilerin (*communitarian*) aralarında bir köprü kurmaya çalıştığını, bir taraftan liberal bireyin hakkını verirken diğer yandan bu bireyin bir sosyalleşme sürecinin ürünü olduğunu da ekler. Ayrıca Kırık, Habermas'ın, liberal kamusal aştığını çünkü liberallerin aksine, “hakikatin ne olacağına karar verebileceğimizi” savduğunu hatta iletişimin konusunu ahlaki değerler ile ilgili konuları bile kapsayacak kadar genişlettiğini söyler (2005, 68, 86).

Böyle bir akıl kavramlaştırmasının özellikle güncel siyasi ve felsefi tartışmalar açısından önemi nedir? Yukarıda yer verilen tartışmalar bağlamında Habermas'ın amacının özellikle kamusal söylem ve siyasetin işlerliği açısından bir çözüm arayışı olduğu söylenebilir. O halde, Habermas'ın akıl kavramlaştırması ile demokratik siyasal düzlemde nasıl bir ilişki kurulabilir? Bu türden sorulara ileriki başlık kapsamında cevaplar aranacaktır.

3. Demokrasi Arayışları

Jürgen Habermas'ın, temel yaklaşımında teorik tartışmaların yanında güncel pratik siyasal sorunlara dair bir bakış açısı geliştirmeye çalıştığına tekrar bir vurgu yapmak gerekirse; kendisinin, özellikle iletişimsel eylem kuramı dahilinde geliştirdiği iletişimsel akıl kavramının da bu yönde pratik bir kullanım alanı bulduğuna dikkat çekilerek demokrasi arayışları meselesine geçilebilir. Jürgen Habermas, *Demokrasinin Üç Normatif Modeli*'nde, demokratik siyasete ilişkin liberal, cumhuriyetçi ve usulcü-müzakereci görüşler arasında temel bir ayırım yapmaktaydı. Habermas'a göre, *liberal modelde*, demokratik süreçlerin işlevselliği, özerk bir sivil toplumun çıkarlarının siyasal mekanizmaya aktarılmasıdır; siyasetin görevi ise kişiler arasındaki farklı özel çıkarları uyumlu hale getirmektir. *Cumhuriyetçi modelde* ise, *ortak bir yararın* siyasal topluluğun kültürel olarak ahlaki yaşamında kalıcı bir bakışın olarak yerleştirilmesidir. Bu bağlamda siyasetin yararı, sivil toplumun çıkarlarının idare edilmesinden ziyade yurttaşlar arasında temel bir dayanışmanın sağlanmasıdır. Habermas, hem liberal hem de cumhuriyetçi modelin, “-ister bir piyasa toplumunun bekçisi, ister bir etik topluluğun bilinçli kurumsallaşması biçiminde olsun- devleti merkeze koyan bir toplum görüşü öngörmesi”ne itiraz eder. Habermas'ın bu bağlamda klasik kullanımıyla *müzakereci siyaset modeli* yerine geçebilecek biçimde kullandığı müzakereci bir *demokrasi kuramı söylemi*, merkezi olmayan bir toplum imgesinden yola çıkar. Bir *eylem sistemi* olarak görülebilecek siyasal sistemde Habermas, meşruiyet ve halk egemenliği gibi kavramları usulcü denilebilecek model açısından yeniden tanımlamaya çalışır: “Söylem kuramı hem parlamenter organlar, hem de kamu alanının gayri resmi ağları aracılığıyla akan iletişim süreçlerinin daha yüksek düzeydeki özneler arasılığı üzerinde durur.” Bu doğrultuda Habermas, demokrasinin özgün anlamını şu şekilde tanımlar: “Özerk yurttaşlarca müştereken yerine getirilen kamu yararına akıl kullanmayı kurumsallaştırma” (1999, 37-50).

Kamu yararına akıl kullanma ve bu aklın kurumsallaştırılmaya çalışılması, Habermas'ın modern akıl nosyonunu yeniden gözden geçirerek ve kamusal alan kavramlaştırmasıyla eşgüdümlü hale getirerek gündeme almasının en temel ifadelerinden biri olarak temel dü-

şünce izleğini ispatlamaya yaradığına işaret edilebilir. Bu noktada, öncelikle, Habermas'ın toplumsal uyum ve uzlaşmanın düşünürü olduğu söylenebilir. Habermas'ın esas meselesi, sınıf çelişkilerinin tamamen ortadan kaldırmamış olsa bile mümkün mertebe azaltıldığı; sınıfsal mücadele ve ekonomik krizlerin kontrol altında tutulabildiği gelişmiş kapitalist toplumların siyasal sistemleri içerisinde mümkün olan en fazla özgürlük ve demokrasi, eğer bu aşamada örneklendirilebilirse *radikal demokrasi* arayışıdır. *Radikal demokrasi*, Marksist gelenekten gelen Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'nun, ilk olarak, birlikte kaleme aldıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* başlıklı ünlü eserlerinde kurgulanmış bir demokrasi modelidir. Bu eserlerinde Mouffe ve Laclau, Marksizmin sınıf egemenliği söylemi yerine, çoğulcu kitle demokrasisini önerirler. Buna göre, kapitalizm, herhangi bir devrime gerek kalmadan çoğulcu kitle demokrasisiyle dönüştürülebilecek durumdadır. *Radikal demokrasi*, kimlik farklılıkları, çok kültürlülük ve kültürel çoğulculuk gibi yeni yaklaşımlar ışığında, toplumsal taleplerin özgürce seslendirilmesine imkân sağlayarak, modernite postmodernite tartışmalarına daha çok ve derinlemesine demokrasiyle karşılık verilmesini savunur (Keyman, 2000; Laclau - Mouffe, 2008).

Çoğulcu kitle demokrasisi kabulü altında kolektif karakter taşıyan bu görüşler John Rawls'un *çoğulculuk gerçeğinden* (*reality of pluralism*) de etkilenmektedir. 20. yüzyılın siyaset felsefesi kanonu içindeki önemli filozoflarından Rawls'un geliştirdiği bir kavram olan *çoğulculuk gerçeği*, demokratik bir toplumda farklı görüşlerin bir arada bulunduğu ve bu durumun, demokratik toplumun süreklilik gösteren özelliklerinin başında geldiği kabulünden hareket eder. Fakat Rawls'a göre, çoğulculuk, makul *çoğulculuk* (*reasonable pluralism*) olarak görülmelidir çünkü demokratik toplumlarda her türlü görüşe değil ancak siyasi adalet anlayışı ile uyumlu olan makul görüşlerin varlığına izin verilebilir. Bunlar da herkes için tam ve eşit vicdan özgürlüğünü kabul eden görüşlerdir. Bu durum da çoğulculuğun gerçekçi bir tonda ele alınmasını şart koşar.¹⁶ Fakat Habermas, bugün için meşruiyet düzeyinde hissedilebilecek kuşkuvarın da yasallık yani fiili hukuk bağlamında seküler bir siyasal düzen içerisinde dini ya da post metafiziksel olmayan temellerle sağlanabileceğini düşünmektedir. Çünkü Habermas'a göre, çoğulculuğu içerisinde barındıran kültürel ve toplumsal bir sekülerleşme, Aydınlanma ve dini doktrinlerin gelenekleriyle eş başlı giden bir süreçte gerçekleşmektedir.¹⁷ Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'inin *Kantçı Cumhuriyetçilik*'in spesifik bir biçimi

¹⁶ John Rawls'un çoğulculuk üzerine düşünceleri için bkz. (Rawls, 2007). Ayrıca Michel Foucault da çoğulculuğun bu şekilde kabulüyle bağlantılı olarak modern aklı araçsal akılla ilişkilendiren bir açıklama girişiminde bulunmuştur. Foucault'ya göre, modern olanın iki temel boyutu vardır: ilki, klasik birlik ilkesi ile zıtlık oluşturan çoğulluk ve ikincisi de klasik aşkınlık ilkesini dengeleyen bir içkinlik. Ali Yaşar Sarıbay, bu boyutlara dikkat çekerken Foucault'nun esas tezinin, nihayetinde bir söylem nesnesi haline gelmiş olan insanın birliğini ve bütünlüğünü sağlayan temel ilke olarak "modern bilgi"yi kabul edenlere karşı çıkmak amacıyla olduğunu dile getirir. Sarıbay'a göre, Foucault, beşeri bilimlerin modern bilgi merkezli epistemolojisinin ve bu epistemoloji kaynaklı aklın tek değil aksine çoğulluk barındırdığına dikkat çekmek ister (Sarıbay, 2001, 11 vd.).

¹⁷ Nitekim çoğulculuk, insanların, belirli bir toplumsal sistem dahilinde çok sayıda farklı/alternatif yaklaşımlarla bireysel ve toplumsal hayatlarına yön vermeleri olarak modern bir fenomenle ilişkilendirilmesine gerek kalınmaksızın tanımlanmasında olduğu gibi değil de; Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın

mi olduğunu söyleyen Habermas, anayasal demokratik devletin normatif temeller üzerine dini ve post metafiziksel olmayan bir şekilde kurulduğunu ifade ederek, 17. ve 18. yüzyılda üretilen felsefenin nötr dünya görüşlerinden etkilenen bir devlet otoritesinin meşruiyeti olarak dillendirilebileceğini söyler. Böylece siyasal güç ve yasallığın/hukukun üstünlüğü bağlantısını demokratik kurumsallaşmanın temel ilkeleri olarak nitelendirir (Habermas - Ratzinger, 2006, 1-25). Bu noktada Habermas'ın, demokratik anayasal devletin, kendisini ortaya çıkararak normatif ön kabullerden yani kendi kaynaklarından beslenebilir mi yani böyle bir devletin kendi yerel/bölgesel doğasındaki etik ahlaki geleneklerden kaynaklanan ön kabullere dayanabilir mi sorusuna kökeni itibariyle yani ortaya çıkış kaynakları açısından olumlu yönde cevap verebilmekte olduğunu ve bu ön kabullerin ideolojik bir dünya görüşü ve/ya da din kaynaklı olabileceğini de söylediği eklenir. İletişimsel eyleme ve dile verdiği önem Habermas'ın aklının, örneğin dindar vatandaşların söylemlerinde *dini yollara* da başvurabileceklerini olumlama anlamına gelmektedir. Bu anlamda bireylerin siyasi meseleleri gerekirse *dini* ise bu meseleleri ile de iletişimsel eyleme geçebileceklerini söylemiş ve “siyasi kamusal alanda öncelikle tartışma yapılabilmiş bu meseleler parlamentoda dahi tartışılabilir hale gelmiş demektir” diye eklemiştir (Habermas, 2006, 10).

Burada açıkça görülen bir ilişki örneğinin Rawls'un çok erken bir tarihte din ve dini söylemin çoğalacağını farkına vararak kuramını, “makul fakat uyumsuz, dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek bir topluma sahip olmaları mümkün olabilir mi?” (Rawls, 2007, 5) sorusu etrafında kurması ve *çoğulculuğun farkına* vararak oluşturmasıyla paralellik gösterir. Habermas bu söylemin çözüm noktasını *iletişimsel eylemde* geliştirmektedir. Nitekim ona göre, günümüzde artık tüm özgürlük kavgası, yaşam dünyasını şekillendiren bilinç formlarına alt sistemlerden yöneltilen zorlamaya karşı verilecektir. İletişimsel eylem dâhilindeki akıl, çoğullukların bir arada bulunabilmesine, özgür bir tartışma düzeyinde şekillenebilmesine ve hakikatin *burada ve şimdi* ortaya çıkarılabilmesine imkân tanımaktadır. Liberal- demokratik kurumların geleceğinin bir konsensüsle güvenceye alınabileceği noktasında uzlaşan Rawls ve Habermas'ın bu inançları, demokrasi için gereken istikrarlı temellere, “salt anlaşma”nın değil rasyonel bir konsensüs biçiminin katkıda bulunacağını varsaymalarından kaynaklandığını dile getiren Mouffe için de kurumların istikrarını ve yurttaşlar tarafından kabulünü sağlayan da budur (2015, 98). Habermas'ın düşüncesinde ancak böyle bir akıl algılayışı, *uzlaşmayı* beraberinde getirebilecektir. Bu bağlamda, iletişimsel eylem kuramıyla temellerini attığı felsefi söylemini ahlak ve hukuk kuramlarına doğru açımlandırmıştır. Örneğin Timur, Habermas'ın daha sonra, “adalet felsefesi kuramı görüşü açısından sosyolojik hukuk kuramı görüşü açısından yapı-kurumcu bir yaklaşımla birleştirmek” amacını güderek, sınıf kökenli ve top-

modern çoğulculuk tanımındaki gibi, akli selim bilgiye zarar veren, yaşamı, toplumu ve bireysel kimliği sorulara tabi tutarak bunların hepsini çoğul yorumlara maruz bırakan ve her yoruma kendi muhtemel eylem perspektiflerini belirleyen bir içerik veren bir fenomen olarak ifade edildiğinde (2015, 43-57), Habermas'ın yaklaşımıyla paralel bir kabuller dizisi içerir: “Hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisi, bugün tek doğru ve sorgulanamaz gerçek olarak kabul edilemez artık” (Berger - Luckmann, 2015, 60).

lumsal güçlerden soyutlanmış, ahlaki bağlılığın hiyerarşik olmadığı, yalnızca mümkün ideal koşullarda *tartışma ilkesinden* kaynaklanan bir hukuk kuramı geliştirdiğine dikkat çekmiştir (2008, 204).

Böyle bir akıl kurgusu gerçekten içinden geçilmekte olan dönemin ana sorunsallarına cevap olabilecek nitelikte midir? Bu soruya, Habermas'ın, günümüzdeki devlet-toplum ilişkisinin demokratikleşmesi tartışmalarına katılarak ve demokratik devletin yalnızca *hukukun üstünlüğü* ilkesi ile denetlenmesinin yeterli olmadığını savunarak; devlet aygıtının denetimini sağlayacak, ayrıca karar alma mekanizmalarına bireylerin aktif katılımını getirecek bir *kamusal iletişim düzleminin* varlığının zorunlu olduğunu belirterek cevap verdiği not düşülebilir. Bilindiği gibi liberal demokratik toplum, yönetimin *hukukun üstünlüğü* ilkesi ile denetlenmesinin, bireyin haklarının güvence altına alınması için yeterli olduğu kabulünden hareket ederken, bu durum, kendini liberal-demokratik olarak niteleyen yönetim modellerinin, bir *meşruiyet krizi* içerisine düşmelerini kaçınılmaz kılmaktadır. Nitekim bu tür yönetim biçimlerinde hak ve özgürlükler, bireylerin siyasal katılım mekanizmalarına katılmasını doğrudan ya da dolaylı olarak mümkün kılmaktan ziyade hukuk aracılığıyla korunmalarını sağlama noktasında işlev görmektedirler. Ayrıca liberal-demokratik sistemlerde, ilkesel olarak, bireylerin/vatandaşların siyasal süreçlere katılarak düşüncelerini açıklamalarını olanaklı kılan siyasal partiler ve baskı grupları gibi aracı yapılar (*medium*) bulunmasına rağmen bu oluşumların çoğunun hiyerarşik bir eşitsizlik temelli (oligarşik) yapılar şeklinde örgütlenmiş olmalarının gerçek bir siyasal katılımı önlemekte olduğu yorumları da yapılmaktadır. Özetle, modern demokrasilerde yurttaşların siyasal mekanizmalara katılımının önünde pek çok engel bulunmakta; bu durum da en temel vaatlerini yerine getiremeyen liberal demokratik devletler açısından bir meşruiyet bunalımının doğmasına yol açmaktadır.¹⁸ Bu yorumlar doğrultusunda Habermas, özgür müzakereye dayalı siyasal meşruiyet ya da *gerçek demokrasinin* gerçekleştirilebilir olması için *insan haklarına* dayalı bir yönelimin esas olduğunu vurgulamış ve bu yönelimi, *dört ayaklı bir hukuk düzeni* şeklinde; merkez, çevre, kamusal alan ve insan hak ve özgürlükleri bağlamlarında değerlendirmiştir. *Merkez*, yetki ve sorumlulukları açısından birbirlerinden tamamen ayrışarak kurumsallaşması gereken yasama, yürütme ve yargı organlarıyla tanımlanan *devlet* yer almaktadır. *Çevre*, *sivil toplum* olarak tanımlanır ve siyasal hareketler, meslek odaları, sendikalar, dinî cemaatler ve düşünce kuruluşları gibi gönüllülük esasında örgütlenmiş sivil inisiyatiflerden oluşmaktadır. *Kamusal alan* ise Habermas'ın iletişimsel eylem ve iletişimsel akıl perspektifinde oluşturduğu temel modelinin üçüncü ayağı olarak yerini alır. *Kamusal alan*, si-

¹⁸ Esasında günümüz siyasi konjonktüründe meşruiyet bunalımı ya da literatürdeki yaygın kullanımıyla meşruiyet krizi olgusu sadece liberal-demokratik devletler veya daha genel ifadeyle ulus-devlet düzeyinde yaşanan bir durum değildir. Küreselleşme olgusunun ulus-devlet yapılarını dönüşüme uğratmakta olduğu ve egemen ulus-devletlerin ulus-üstü siyasi ve ekonomik kurumsal birliklere dâhil olarak egemenlik devrine varan siyasi-hukuki sözleşmelerle kendilerini taahhüt altına aldıkları birçok ulus-üstü birliğin yönetim mekanizmalarında rastlanan bu kriz durumunun net olarak gözlemlenebildiği yapıardan birisi de Avrupa Birliği (AB)'dir. AB özelinde bu sorun üzerine odaklanan bir çalışma ve literatür için bkz. (Sanlı, 2005).

yasal pratiğin hayata geçirildiği düzlemi oluşturmaktadır. *İnsan hak ve özgürlüklerine dayalı anayasal hukuk düzeni* ise meşruiyet bunalımının önüne geçen ve bireylerin özgür iradeleri ve akıllarıyla katıldıkları özgür müzakereye dayalı siyasal meşruiyet ya da *gerçek demokrasinin* son ayağını oluşturur. Ancak Özbek'in de dikkat çektiği gibi, "politik düzene ruhunu veren şey, o düzende hangi kurumların bulunduğu değil, o kurumların hangi meşruiyet anlayışını yaşama geçirecek şekilde işledikleri ya da işletildikleridir" (2013, 114-115). Aynı doğrultuda Habermas'a göre insan hak ve özgürlüklerine dayalı olması esası demokrasinin, demokratik bir siyasal sistem de insan hak ve özgürlüklerinin güvencesi ve temel varlık sebebi olarak var olmaktadır. Habermas'ın iletişimsel aklının dahil edildiği bu düzen, insan hak ve özgürlükleri ile demokratik sistemler arasındaki bağlamsal ilişkinin aynı kaynaktan beslendiği bir demokrasi modeli ile daha pekiştirilecektir.

Demokratik işleyiş ve meşruiyet bunalımına çözüm üretmeye çalışan Habermas'ın¹⁹ önemle üzerinde durduğu nokta, akılcı siyasetin, liberal demokratik toplumlarda karşılığını bulabileceği model, *müzakereci demokrasi* olmuştur. Müzakereci demokrasi, demokratik toplum kurumlarının özgür ve şeffaf bir kamusal müzakere süreci içerisinde ve kamusal müzakere ortamının sürekliliğini mümkün kılacak yapısal çerçevede oluşturulmasını asgari düzeyde şart koşmaktadır. Müzakereci demokrasi kuramı çerçevesinde bakıldığında *müzakere*, bireylerin çeşitli tartışma konularından herhangi birinde karar kılmadan önce, "argümanlar temelinde veya gerekçeli olarak birbirlerini ikna etmeyi ve böylece ortak bir karara ulaşmayı sağlayacak şekilde" istişare ettikleri süreci tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda müzakereci demokrasi, demokratik sistemlerde toplumsal meseleleri ilgilendiren kararların kolektif olarak alındığı müzakere sürecini merkezine alan bir modeldir (Erdoğan, 2012, 25-43). Müzakereci demokraside siyasetin meşruiyeti, özgür ve açık bir müzakere süreci içinde oluşmasına ve herkes tarafından rasyonel olarak makul görülmesine bağlıdır. Seyla Benhabib'e göre, demokrasinin karşısındaki en önemli sorun, rasyonelitenin meşrulukla uzlaştırılması meselesidir ve ortak iyinin, bu bağlamda demokratik ilke gereği halk egemenliğiyle uyumlu kılınmasına dair çözüm teklifi müzakereci demokrasiden gelir. Benhabib'e göre, bir yönetim biçiminde kolektif karar alma süreçlerine dair meşruluk ve rasyonellik, yalnızca bu yönetim biçiminin kurumlarının ve bu kurumları birbirleriyle ilişkilendiren bireylerin tamamının ortak çıkarı olarak tahayyül edilen konulara, eşit ve özgür bireyler arasında rasyonel ve adil bir şekilde yürütülen müzakere süreçleriyle varılmasını sağlayacak düzenlemelerle elde edilebilir (1994, 30-31). Bu süreçte, her türlü görüşün müzakereye dâhil edilebilmesi esastır. İşte Habermas müzakereci yaklaşımın temel amacını

¹⁹ Özellikle 2000'li yıllarla birlikte Habermas, ilgi alanını spesifik olarak demokrasi ve sorunları özelinde meşruiyet krizi meselesi üzerine yoğunlaştırmıştı. Habermas'ın, kendisi de kıta Avrupalı olduğu için, üzerinde sıklıkla durduğu konulardan birisi Avrupa Birliği (AB) ve demokrasi merkezli meşruiyet krizi sorunsalıydı. Bu doğrultuda, akılcı siyaset ve iletişimsel akıl merkezli değerlendirmelerinde, düşüncelerini AB'nin bir anayasaya ihtiyacı olduğu noktasında yoğunlaştırmıştı. Bu konu üzerine bir de yazı kaleme almıştı (2001b, 5-26). Yazının yayın zamanı da başlı başına manidardır. Yazı, *New Left Review* dergisinin Eylül-Ekim 2001 tarihli 11. sayısında, tam da 11 Eylül 2001 saldırılarının gerçekleştiği tarihlerde yayımlanır. Yazının Türkçesi için bkz. (Habermas, 2005, 95-106).

iletişimsel eylem üzerinden kurgulayarak iletişimsel aklın somutlaşabildiği bir müzakere anlayışı geliştirmiştir. Bu bağlamda toplumsal sözleşme temelli siyaset kuramının kabullerinden hareket eden Habermas, toplumsal sözleşmeyi, özgür ve eşit bireylerin bir araya gelerek belirledikleri kendi normlarının inşa ettiği düzen içinde yaşama iradesi olarak tanımlarken, toplumsal sözleşmenin özsel niteliğinden kaynaklanan bir gereklilik olarak demokratik şekilde işletilen ve iletişimsel akılla hareket eden düşünce ve irade süreçlerinde katılımı alınması gerektiği görüşünü savunur. Bu doğrultuda Habermas'ın iletişimsel akılı, siyasetin iletişimsel biçimlerinin ve koşullarının akılcı düzeyde kurumsallaşmasını gerekli kılar. Dolayısıyla bu yöntem, bireylerin *akıllarıyla*, müzakere sürecinde iletişimsel eylemde bulunarak kurulan akılcı diyaloglar aracılığıyla siyasete katılmayı koşullar. Bu durum hem ahlaki hem de siyasal açıdan eşit olarak kabul edilmiş bireysel ve kolektif kimliklerin yaşam dünyalarını doğrudan ve/ya da dolaylı olarak etkileyen siyasalar üzerinde müzakere yoluyla sorgulama imkânlarını bularak karar alma süreçlerine katıldıkları bir yöntem olarak özetlenebilir. Önemli olan müzakere sonucundaki karar aşamasında, akılcı düzeyde müzakere edilen fikirlerden hangisinde karar kılınacaksa, o kararın, *akılcı* bir karar olacağından önceden benimsendiği bir sürecin başlatılmasıdır. Sonuç ise *burada ve şimdi* üretilmiş bir *hakikat* olarak sistemin siyasal açıdan akılcı bir çıktısı olarak ortaya çıkacaktır.

Bu noktada, Habermas'ın filozof Richard Rorty ve Benjamin Barber ile benzer bir *dil* ve *hakikat* kabulüne sahip olduğunu eklemek meselenin daha anlaşılır olması açısından gerekli gözükmektedir. Dilin, kendisinin yaşamı temsil eden tek parça bir bütün ve onun dışında ve ötesinde bir Hakikat'le iletişime geçmeyi sağlayan bir aracı (*medium*) olduğu yolundaki aşkınsal kabulleri reddeden Rorty, dile özgü bir doğa olmadığını; sadece dünyayı, insanın kendisini ve diğerlerini betimlemekte kullandığı birçok olumsal (*contingent*) sözcük dağarı olduğunu kabul eder. Ona göre, bu söz dağarlarının aralarında karşılaştırıldıklarında hangisinin daha *doğru* olduğu da söylenemez; ama bazıları daha *kullanışlı* metaforlar üretme konusunda diğerlerinden üstün olabilir. Düşüncenin tarihi de *şeyleri* sürekli yeniden ve yeniden isimlendirerek betimleyen ve sayısız rastlantı sonucu koşullara uyumlu ve kullanışlı hale gelen metaforların yaratılmasının tarihidir (Rorty, 1995, 23-50). Benjamin Barber ise dil ve hakikat arasındaki akılcı ilişkinin doğası bağlamından hareketle geliştirdiği düşüncelerini *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset* başlıklı eserinde daha da ileri taşıyarak Habermas gibi pratik meselelere yönelik çözüm önerileriyle devam ettirmişti. Barber, *güçlü demokrasi* üzerine düşüncelerini, siyasal, adil ve özgür olanı mümkün kılan esas şeyin *pratikler* olduğunu iddia eder. Barber'e göre, yurttaş olmanın yolu önceden belirlenmiş soyut hakikatleri meşru görerek eylemde bulunmak değil, aksine *uygun pratik hakikatler* ortaya çıkartmaya hak sahibi olmanın yolu öncelikle yurttaş olmaktan geçmektedir. Demokrasinin son tahlilde bir araç değil amaç olduğuna vurgu yapan Barber için, bir metafor kullanmak gerekirse, siyasal süreçlerin bir yolculuk olduğu göz önüne alınırsa yolcuların da yolun sonuna varmak kadar yol boyunca birbirleriyle olan ilişkilerinin yaşamsal olduğu süreçten bahseder. Bu kabul, yurttaşların siyasal süreçlere aktif katılımını gerektirdiği gibi *güçlü demokratik cemaatte* yurttaşlar, kamusal meselelerde ortak çatışma konularına birlikte hareket

ederek, diyalog ve müzakereyi olmazsa olmaz olarak kabul ederek çözümler üretmeye yönelen akıllı katılımcılar olarak *komşulardır*. Bu bağlamda Barber, güçlü, katılımcı yurttaşlık tasarımının hayata geçirilmesi için somut ve uygulanabilir bir dizi öneriyi de getirir: Semt birlikleri başta olmak üzere iletişim temelli yurttaş kooperatiflerini başlatmak, yurttaşlık hizmetlerini ulusal ölçekten evrensel düzeye taşımak, özellikle iş yerlerinde uygulanabilir yeni demokratik süreçler (*iş yeri demokrasisi*) tasarlamak ve yeni bir kamusal alan inşa etmek gibi (Barber, 1995, 324-369). Her iki isim özelinde bakıldığında, her ne kadar Rorty ile Barber arasında karşılıklı bir tartışma sürdürülmemiş veya çalışmalarında birbirlerine doğrudan atıflarda bulunmamış olsalar da gerek Rorty'nin teorik yaklaşımı gerekse de Barber'in pratik ve somut önerilerinin Habermas'ın demokrasi arayışı sürecinde geliştirdiği kavramsal çerçeve ve modellerle ne derece doğrudan ve ilişkişel bir bağlantılı olduğu görülmektedir.

Akıl-demokrasi ilişkisi bağlamında bu bölüm arkaik bir başka örneklendirme ile neticelendirilebilir. Habermas'dan yaklaşık üç yüz yıl önce Benedictus de Spinoza toplumların, ortak yararını gerçekleştirebilmesinin yolunun, birbirleriyle iletişim/etkileşen bireylerin “tekillikler arası siyasi edimselliği”nden geçtiğini yazmıştı. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme ve Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*'de, mutluluk arayışının ötesinde, insanı, “kalıcı iyilik haline, yararlı olana” taşıyacak yolu aramış ve o yolun, Doğa'nın ussallığı ile uyumlu bireylerin edimsel birliği olarak tanımlamıştı. Aynı doğrultuda Spinoza, *Etika*'da, *geometrik tanıtlamalı yordamı* ile o yolun, bireylerdeki hallerini (epistemolojisini) göstermiş; *Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme*'lerde ise öteki ile iletişim dayalı etkileşimi bağlamında insan ve toplumların yolculuğunun ontolojik boyutunu araştırarak sonuçta *demokrasi* cevabını bulmuştu. Demokratik kavramlardan bahsederken bireylerin doğal hakları olarak kendi yeterliliklerinde temellenen güçlerini doğrudan devrettikleri ve böylece de üstün irade/gücü kullanma hakkının temsil edildiği öznenin *halk* ve “gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği”nin (Spinoza, 2008, 235) siyasal sistemi olarak demokrasi tanımlarını yapmakta ve bunları yaparken de iletişim/etkileşime dayalı akıl ile demokrasi arasında yine *burada* ve *şimdi* üzerinden bir ilişki geliştirmekteydi. Bu bağlam, neredeyse Habermas'la aynı kavramsal açılım temelinde *akıl*; kendini mümkün kılma, potansiyelini hayata geçirme ve iradesini/gücünü açığa çıkararak üstün güce dönüştürenlerin birliği olarak *demokrasi* vurgusu, aralarında üç asır gibi kronolojik bir ayrılığın olmasına rağmen; modern *akıl* düşüncesinin kendini bir siyasal düzen olarak demokrasi içerisinde tekerrür etme biçiminin kanıtı olarak göz önüne serilmekteydi.

Sonuç

Modernite'nin aklının, insana, onu değiştirmeye, dönüştürmeye ve tek gerçeğe doğru sistemli bir ön kabuller zinciri içinde yönlendirmeye yönelik algısı, özne merkezli akıl olarak adlandırılabilir; Habermas'ın, özne merkezli akıl yerine *iletişimsel eylem* olarak nitelendirdiği akılı koyarak özne merkezli aklın eksiklerini gidermeye çalıştığı söylenebilir. Bu noktada Habermas, “Aydınlanmanın vaatlerinin öldüğünü fakat sonuçlarının devam etmek-

te olduğunu” söylemişti (1995, 7). Aydınlanma'nın vaatlerinin ölmesi demek, onunla başat giden modernite sürecinin de eleştirisini içermektedir. Aydınlanma paralelinde modernitenin akla yüklediği anlam da bu süreçten nasibini almıştır ve artık yeni bir akıl algısına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Aynı bağlamda Habermas, Frankfurt Okulu okumasına benzer bir şekilde moderniteyi kişi üzerindeki başarısızlığı perspektifinde değerlendirmiştir.

Sonuç itibariyle, Habermas, modernitenin aklının kıyasıya eleştirildiği ve parçalandığı 20. yüzyılın ikinci yarısına, aklın eleştirilmesine de katılarak yine de yeniden kurgulanmış bir akıl savunarak *iletişimsel akılla* katkıda bulunmuştur. Bu doğrultuda Habermas'a göre modernite ve onun akli hem muhafaza edilmek hem de yaşadığı krizden kurtarılarak yeniden canlandırılmak zorundadır. Nitekim ona göre modernitenin barındırdığı olanakların tümü henüz tüketilmemiştir. Bunun yanında Habermas modernitenin insan ve toplumun hayatına olumsuz etkilerini de görmezden gelmemiş, modern aklın 20. yüzyılda ulaştığı yıkıcı ve baskıcı biçimlerini eleştirmekten kaçınmamıştır. Her ne kadar Habermas'ın, aydınlanmanın ürünü olan modern akıl düşüncesinin üreticilerinin de yeniden incelenerek akıl kavramının yeniden inşa edilmesine yaptığı vurgusu, özne merkezli akıl geleneğinin sorgulanması çağrısıyla devam etmiş olsa da kendisi, Akıl Çağı'ndan günümüze miras kalan *akıl* gibi temel kavramların yeniden sorgulanması gerektiğini savunmuş; bu bağlamda da modern akıldan vazgeçmeyerek, modernite projesini güncellemek istemiştir.

Demokratik bir sistemin ve bu sistemin işleyiş mekanizmasının somut tezahürleri olarak her bir kurumunun nihai amacı hak ve özgürlükleri engelleyen baskıyı azaltmak, tahakküm ilişkisi içermeyen bir yönetim biçimi inşa ederek *demos*'un karşılıklı iletişim düzeyini mümkün kılacak ve bu iletişimin *sürdürülebilir* olmasının imkânlarını artıracak prosedürleri hayata geçirmektir. Habermas'ın demokrasi yorumu açısından bakıldığında, bu amaca, tüm insanlığın paylaştığı *bir ve bütün bir Hakikat*, Rasyonalite'den bahseden Aydınlanma'nın klasik söylemi ile ulaşılamayacağı görülmüştür. Ona göre esas olan, tarihsel *anlarda* kendi *hakikatlerini* yaratan, kabul eden ve meşru görerek dolaşıma sokulmasına izin veren bir *kamusal alan* ve *iletişimsel akıldır*. İnsandan yola çıkarak toplum için ve içinde üretilmiş olan sistemlerin yönetim biçimlerinden biri olan *demokrasi* söz konusu olduğunda; dilin *burada* ve *şimdi* yeniden ve yeniden üretilmesi ve bu üretimin de bir eylem biçimi olarak iletişim vasıtasıyla dolaşıma sokulmasında *aklın* başat konuma getirilmesini öneren *iletişimsel eylem kuramı* perspektifinde *iletişimsel akıl* kavramı da Habermas'ın demokrasi arayışı adına güncel toplumsal ve siyasal sorunlar karşısında aldığı tavrın *magnum opusudur*.

Kaynakça | References

- Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1995.
- Ahmed, Akbar Salahuddin. "Bağdat Kapılarında Medya Patronları". çev. Belkis Çorakçı Dişbudak. *Yüzyılım Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor*. ed. Nathan Gardels. 32-47. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Barber, Benjamin. *Güçlü Demokrasi: Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*. çev. Mehmet Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. çev. Süha Sertabiboğlu. İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Benhabib, Seyla. "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy". *Constellations* 1/1 (1994), 26-52.
- Berger, Peter Ludwig - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bewes, Timothy. *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*. çev. Deniz Soysal. İstanbul: Metis Kitap, 2008.
- Bottomore, Tom. *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Bruce, Steve. *Religion and Modernity: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Dellaloğlu, Besim Fatih. *Frankfurt Okulunda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Dellaloğlu, Besim Fatih. *Toplumsalın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Docherty, Thomas. "Postmodernizm: Bir Giriş". çev. Yavuz Alogan. *Post Modernist Burjuva Liberalizmi* ed. Andre Golz vd. 7-55. Ankara: Doruk Yayınları, 2002.
- Erdoğan, Mustafa. "Müzakereci Demokrasi ve Sınırları". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/22 (2012), 25-43.
- Geuss, Raymond. *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. London: Polity Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. çev. Frederick Lawrence. London: Polity Press, 1995.
- Habermas, Jürgen. "Demokrasinin Üç Normatif Modeli". çev. Cem Gürsel, Zeynep Gürata. *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. ed. Seyla Benhabib, 37-51. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı - Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi (WALD), 1999.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı* 2 Cilt. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi., 2001a.
- Habermas, Jürgen. "Why Europe Needs a Constitution?". *New Left Review* 2/11 (2001b), 5-26.
- Habermas, Jürgen. "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?." çev. Selen Göbelez. *Conatus Çeviri Dergisi* 1/3 (2005), 95-106.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25.
- Habermas, Jürgen. *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*. çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Habermas, Jürgen - Ratzinger, J. Cardinal Pope Benedict XVI. *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. ed. Brian McNeil. çev. Florian Schuller. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- Kahraman, Hasan Bülent. *Modernite ile Postmodernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Everest Yayıncılık, 2004.

- Keyman, Fuat. *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.
- Kırık, Hikmet. *Kamusal Alan ve Demokrasi: Örtünme Sorununu Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2005.
- Koçak, Orhan. "Önsöz: Horkheimer ve Frankfurt Okulu". Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. 7-54. İstanbul: Metis Kitap, 2008.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.
- Laclau, Ernesto - Mouffe, Chantal. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. çev. Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Lyotard, Jean-François. *Postmodern Durum*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Mardin, Şerif. "Max Weber Üzerine". Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. 11-14. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Mouffe, C.hantal. *Demokratik Paradoks*. çev. Ahmet Cevdet Aşkın. Ankara: Epos Yayınları, 2015.
- Mulgan, Geoff. *Antipolitik Çağda Politika*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Nathan, Gardels (ed.). *Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor*. çev. Belkis Çorakçı Dışbudak. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Özbank, Murat. *Gezi Ruhu ve Politik Teori*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2013.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Paz, Octavia. *Öteki Ses: Şiir ve Yüzyılın Sonu*. çev. Hüseyin Demirhan. Ankara: Suteni Yayıncılık, 1995.
- Paz, Octavia. "Tarihin Sonu'nda Batı Doğu'ya Dönüyor" çev. Belkis Çorakçı Dışbudak. *Yüzyılın Sonu: Büyük Düşünürler Çağımızı Yorumluyor*. ed. Nathan Gardels. 137-144. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Renaut, Alain. "Us". çev. Emel Ergun, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. ed. Philippe Raynaud, Stephane Rials. 935-940. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Rorty, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. çev. Alev Türker, Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Sarıbay, Ali Yaşar. *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2001.
- Sanlı, Leyla. *Avrupa Birliği ve Demokrasi Açığı*. İstanbul: Yeni Alan Yayıncılık, 2005.
- Slater, Phil. *Frankfurt Okulu*. çev. Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı Kitabevi, 1998.
- Specter, Matthew G.. *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*. çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal - Reyna Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Swartz, David. *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Timur, Taner. *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Türköne, Mümtaz'er. *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.