

Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma

Oğuzhan Ekinci

Öz: Dayanışma kavramı, sosyal bilimlerdeki kullanımı bakımından bir muğlaklık içermektedir. Sosyoloji disiplini içerisinde sosyal düzenin oluşması, bunun için gerekli olan şartların tespiti, toplumsal bütünleşmenin sağlanması gibi konularda kullanılan dayanışma kavramı, “özgürlük”, “adalet” ya da “eşitlik” kavramları gibi detaylı analizlere konu edilmemiştir. Sosyoloji disiplini içerisinde münferit olarak ele alınmamış olan dayanışma kavramı, birçok alanla kesişen konularla ilişkilendirilmiştir, fakat bu kavram ile ilgili klasik olarak addedilebilecek herhangi bir eser mevcut değildir. Yapılan çalışmalarda dikkat çeken husus, araştırmacıların farklı bağlamlarda ele aldıkları bu kavrama, ilgi alanlarına göre özel ve ekseriyetle yüzeysel anlamlar yüklemeleridir. Ayrıca kavramın başta Sosyoloji olmak üzere Etik, Siyaset, Siyaset Felsefesi gibi birçok disipline yayılan geniş anlamlar barındırması, kavramın daha çok cemaat yapılarına yönelik olması ve modern dünyanın cemaat tipi oluşumları dışlayıcılığı, artan bireysellik ve çoğulculuk neticesinde toplumsal ilişkilerin anonimleşerek müphem bir yapıya dönüşmesi gibi olgular, dayanışma kavramının anlamını muğlaklaştıran faktörler arasındadır. Dayanışma kavramına dair bu belirsizlik, bizi tarihsel bir kavram analizi yapmaya mecbur kılarak kavramın uzman filozof ve sosyologlar tarafından ne şekilde kullanıldığına sevk etmektedir. Çalışma, Batı düşünce dünyasındaki “dayanışma” kavramının tarihsel arka planına kısaca değinerek XX. yüzyıldaki (post-) modern düşünce hayatına mensup düşünürlerden olan Adorno, Habermas ve Rorty tarafından ne şekilde ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modern Sosyoloji, Toplumsal Kuram, Dayanışma, Adorno, Habermas, Rorty.

Abstract: The concept of solidarity contains an ambiguity in terms of its use in social sciences. Although it is one of the concepts used in subjects such as the formation of the social order, determination of the conditions, providing of the social integration within the discipline of sociology, it has not been a subject for detailed analyses like the concepts of “freedom”, “justice”, or “equality”. As a matter of fact, there is not a single work regarded as a classic related to this concept. The concept of solidarity, which has not been discussed as a separate subject within sociology, has been associated with subjects intersecting by many fields. In these studies, the striking point is that researchers use the concept differently from each other and ascribe specific and superficial meanings for the most part according to the subject. Also, the concepts’ having broad meanings spreading across many fields such as sociology in particular, as well as ethics, politics and political philosophy; the concepts’ being mainly aimed at community structures, and the modern world’s externalizing the formation like community; social relations’ transforming into a vague structure by being anonymized etc. are among the factors ambiguating the meaning of the concept of “solidarity”. This uncertainty about the concept of “solidarity” will oblige us to analyze the concept and lead us to looking at the way the concept was used by experts (philosophers and sociologists). Referring to the historical background of the concept of “solidarity” in the world of the western thought, the study aims to reveal how it was discussed by the thinkers connected with modern sociology in the 20th century such as Adorno, Habermas and Rorty.

Keywords: Modern Sociology, Social Theory, Solidarity, Adorno, Habermas, Rorty.

* Bu makale, 03-07 Mayıs 2017 tarihleri arasında Muğla’da gerçekleştirilen II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu’nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

@ Yrd. Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi. oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr

Giriş

Ünlü filozof Seneca, Roma toplumunu şu sözlerle tarif etmiştir: “Toplumumuz, münferit taşların birbirlerini desteklemediğinde çökeceği bir kubbeye benzemektedir ki onları bir arada tutan da budur.” (Seneca, 2014, s. XV, XCV, 53). Bu bağlamda duygusal, uzlaşımsal, işlevsel, yapısal ve normatif yönleriyle toplumu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri ifade eden dayanışma mefhumu, belli formülasyonlarla kavramsallaştırılmayan, tartışmalı ve bir o kadar da çelişkili bir kavramdır. Yürürlükteki birçok sosyo-politik kavramdan daha eski bir tarihsel geçmişe sahip olan dayanışma kavramı, antropolojiden hukuka, din menşeli sosyal öğretilerinden sosyalist hareketlere kadar birçok anlam dünyasını kapsamaktadır. Ancak kavramın onu kategorize etmeye çalışan farklı girişim ve yorumlara açık olması, evrensel geçerliliğe sahip bir yorumunun bulunmaması ya da daima güncel ve çok yönlü bir olgu olması gibi etkenler, insan etkileşiminin temeli sayılan dayanışma kavramını muğlaklığa hapsedmiştir.

Türk Dil Kurumu’nun “bir topluluğu oluşturan bireylerin duygu, düşünce ve ortak çıkarlarla birbirlerine karşılıklı olarak bağlanması” olarak açıkladığı dayanışma kavramının karşılığı Almanca’da “solidarität”, Fransızca’da “solidarité”, İngilizce’de ise “solidarity”dir. Latince *solidus* (sahici/sağlam) kelimesinden türetilen kavram, anlam itibarıyla bir siyasal düzlemdeki insan toplulukları arasındaki uyumu ve bunların yürürlükte olan ortak değerlerini nitelendirmektedir. Kavram, Roma Hukuku’nda yer alan ve ortak taahhüt anlamına gelen *obligatio in solidum* kuralına dayanmaktadır. Bu kural ise dernek, mesleki teşkilat ya da cemaat gibi toplulukların, yükümlülüklerini topyekûn olarak yerine getirmeyi taahhüt etmesi ve borç hususunun bütün topluluğu kapsayacak şekilde taksim edilmesi anlamına gelmektedir. Buradan hareketle solidarite kavramı, bir topluluğun tutum birlikteliği ya da pratiğe dönük bir aidiyet duygusunu ifade etmektedir (Tranow, 2012, s. 11-12).

Batı’da ilk olarak Roma hukukunda karşımıza çıkan bu kavram, cemaat, lonca gibi mikro sosyolojilerde karşılıklı bir yükümlülüğü ifade etmekteydi. Hristiyanlık inancının ortaya çıkması ile birlikte dayanışma, Tanrı inancına ve din kardeşliği esasına dayalı bir dünya görüşüne eklenerek toplumsal bağları kuvvetlendiren bir unsura dönüşmüştür. Orta Çağ döneminde daha küçük ve mahallî anlamlarda kullanılmaya başlanan dayanışma kavramı, kardeşlik ve akrabalık fikri üzerinden şehir devletlerini, feodal yapıları ve monarşileri kapsamaktaydı, yükselişe geçen akılçılık nedeniyle Aydınlanma Çağı’nda dönüşüm geçiren dayanışma kavramı, kadim dünyanın kardeşlik fikrinden sıyrılarak yerini modern anlamdaki kullanımına bırakmıştır. Fransız Devrimi ile taçlanan bu modern anlayışa göre dayanışma, ulus devletin harcı olan *eşitlik* ve *özgürlük* kavramlarını tamamlayan *kardeşlik* kavramı çerçevesinde kul-

lanılmaya başlanmıştır. Böylece akıl temelinde yükselen ahlak, hukuk, bireysel hak ve özgürlükler sayesinde kadim dünyanın dine dayalı kardeşlik anlayışı sekülerize edilerek toplumsal bağların çimentosu haline getirilmiştir. Endüstrileşme ile birlikte bilim ve teknolojilerdeki atılım, iş gücü ve ulaşım alanlarındaki artış, sermaye yatırımlarındaki büyüme, kitlesel üretime geçiş, kentleşme ve yaşam standartlarının dönüşümü gibi gelişmeler, Avrupa kıtasında yeni/modern bir hayatın şekillenmesine neden olmuştur. Bu modern dünyanın bir çocuğu olan Sosyoloji disiplininin kurucu babalarının dayanışma kavramına ilgi duymaları, bu kavramı kendi kuramlarına dâhil etmeleri veya kavrama yeni anlamlar yüklemeleri de yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1857-1917), Max Weber (1864-1920) ve George Simmel (1858-1918) gibi Modern Sosyoloji'nin kurucuları olarak kabul edilen isimler, toplumsallığı güçlendirmek ya da toplumsal entegrasyonu artırmak için yaptıkları makro analizlerde dayanışma kavramından yararlanmışlardır (Touraine, 1997, s. 184-185).

İnsanlık tarihini toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak okuyan Marx, dayanışma kavramına ekonomi-politik bir derinlik kazandırmıştır. Toplumsal dayanışmayı işçi sınıfının bir erdemi olarak değerlendiren Marx'ın kuramı, üretim araçları ile ilgili noktalarda işçilerin denetlenmesi ve sömürülmesi üzerinde yoğunlaşır. Diyalektik materyalizm ile toplumsal bilinci uyumlu hale getirmeye çalışan Marx'a göre tarihsel süreç içerisinde gelişen toplumsal sınıflar, aynı zamanda birer toplumsal öznedir. Bu bakımdan işçi sınıfının toplumsal ve siyasal bir aktör haline gelmesini, örgütlü bir kimlik algısına bağlı olarak politik dayanışma ve bilincin oluşmasıyla mümkün görür. Kapitalist toplumun kaçınılmaz biçimde sosyalist bir topluma dönüşeceğini ve sermaye düzenini lağvedebilmek için proleter sınıfın örgütlenerek devrim yapması gerektiğini savunan Marx için en ideal ve gerçek dayanışma, ancak bu devrim sonrasında kurulacak olan komünist toplumlarda mümkündür. Böylece ekonomik ilişkilerini yeniden düzenleyen, özgür ve özgün bireylerden oluşan sosyalist toplumlar sayesinde evrensel barış tesis edilebilir (Stjernø, 2004, s. 45-47). Marx'ın bu önermeleri doğrultusunda şekillenen dayanışma kavramı, ideolojik bir argümana dönüşerek proletarya sınıfının politik gücü ele geçirmesi (proletarya diktatörlüğü) noktasında araştırılmıştır.

1887 yılında yayınladığı *Cemaat ve Toplum* (Gemeinschaft und Gesellschaft) kitabıyla sosyolojinin iki önemli konusuna dikkat çeken Ferdinand Tönnies, endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte yaşanan büyük toplumsal değişim ve dönüşümleri anlamaya çalışmıştır. Cemaat ve cemiyet kavramları ile geleneksel ve modern kent yaşamını kavramsallaştırmak isteyen Tönnies'e göre bu iki tip, farklı toplumsal dayanışma biçimlerinin birer dışı vurumundan ibarettir (Slattery, 2007, s. 59). Mikro

düzlemdeki toplumsallaşmalarda bireyler kendilerini bir araç, cemaati ise bir amaç olarak değerlendirirken makro düzlemde cereyan eden toplumsallaşmalarda ise durum tam tersidir; birey kendisini bir amaç, toplumu ise bir araç olarak görmektedir (Tönnies, 1935, s. 87-89). Bu iki toplumsallaşma biçiminin ilki doğal bir mizaca/karaktere bağlıyken, ikincisi ise belli bir amaca ulaşmak için gerekli olan kavramsal/yapay bir iradeye bağlıdır. Bu bakımdan cemaatlerde gerçek ve zorunlu bir (doğal) irade, cemiyetlerde ise bireysel isteğe bağlı olan rasyonel (yapay) bir idarenin var olduğunu belirten Tönnies, endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte cemaat tipi dayanışmanın zayıflayarak yerini bireysel çıkarların ön planda tutulduğu, yasaların hayatı düzenlediği, toplumsal ilişkilerin sözleşmelere dayandığı, bilim ve sanayi temeli üzerine yükselen cemiyet yapılarına bıraktığını savunmuştur. Bu bakımdan endüstri ve ticaretin egemen olduğu modern kent yaşamı, duygusal ilişkilerden ziyade rasyonel, çıkara dayalı, hesaplı ilişkilerden oluşmaktadır, öyle ki cemaat tipi yapılara karşın cemiyet içinde yaşayan kişiler, daha hızlı, rekabetçi ve dinamik bir hayat sürmektedir. Bu bağlamda Tönnis için dayanışma kavramı, mikro düzlemdeki cemaat yapılarından ziyade baskın bir kültüre sahip, heterojen hayat tarzlarını kapsayan, kişisellikten uzak, yapay ve geçiciliği temsil eden modern kent yaşamının toplumsal ilişkilerini ifade etmektedir.

Dayanışma kavramını ilk kez münferit olarak ele alan ve bunu kendi sosyolojisi içerisinde değerlendiren Durkheim'a göre, her toplumsal yapı varlığını sürdürebilmek için dayanışmaya ihtiyaç duymaktadır. Fakat dayanışmanın geleneksel ve modern toplumlarda farklı biçimlerde gerçekleştiğini ileri süren Durkheim, dayanışmayı "birçok bilinç durumunun bir toplumun bütün üyelerinde ortaklaşa bulunmasından dolayı oluşan toplumsal olgu" olarak tanımlamaktadır (Durkheim, 2006, s. 141). Durkheim, toplumu meydana getiren insanların bilinçleriyle alakalı bir husus olarak değerlendirdiği dayanışmayı, *İşbölümü* kitabında toplumun üyelerini bir arada tutan ve onlardan bir bütün oluşturan bağlar olarak nitelendirmiştir. Nitekim geleneksel toplumlarda ortak bilinci oluşturan unsurlar, kan bağı, dinsel inanç, ortak dil/tarih/coğrafya/kültür birliğidir. Bu gibi benzerliklerden doğan kolektif duygu ve bilinç, geleneksel toplumlarda mekanik bir yapıdayken modern toplumlarda ise organik bir yapıdadır. Bu bakımdan mekanik dayanışmaya dayalı toplumların ortak karakteristik özelliği, toplumu oluşturan bireylerin yaşam tarzlarının, dünya görüşlerinin, inanç ve tutumlarının benzerlik teşkil etmesi ve bunların güçlü bir ortak bilince sahip olmasıdır (Durkheim, 1988, s. 230). Bireyselliğin yok denecek kadar cılız olduğu bu mekanik toplumlarda dayanışma her yerde aynı yoğunlukta olup bu ortak bilinci zedeleyecek ve toplumsal uyumu bozacak her girişim, suç hükmündedir (Durkheim, 2006, s. 111-112). Modern organik toplumlarda ise durum tam tersidir. Öyle ki bireyler, mesleki uzmanlaşmayı artıran iş bölümü

nedeniyle ortak değer ve inançlar bakımından birbirlerinden farklılaşmalarına rağmen topluma daha bağımlı hale getirilmektedir. Çünkü iş bölümü, bireyleri çıkar ve bağımlılık noktasında toplumsal hayata muhtaç kıldığı için bu bireyler toplumdan ayrı hareket etmez ve toplumsal bütünlüğü bozacak girişimlerde bulunmazlar. Yine geleneksel toplumlarda baskın olan kolektif bilincin hükümranlığı, iş bölümü sayesinde son bulacak, bireysellik gelişecek ve toplumsal üyeler arasında karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı bağımlılıklar oluşacaktır. Organik nitelikteki bu toplumsal dayanışma sonucunda bireyler arasındaki farklılaşmalar artacak, kolektivizm yerini bireyciliğe, homojenlik ise yerini heterojenliğe bırakacaktır (Durkheim, 2006, s. 87, 213, 214). Ancak iş bölümünün tam olarak gerçekleş(e)mediği modern toplumlarda birtakım bunalımlar ve anomalilerin oluşabileceğine dikkat çeken Durkheim, bu bunalımları (intihar olgusu gibi) önleyecek ve toplumsal dayanışmayı artıracak yolun eğitimden geçtiğini ileri sürmüştür. Fakat Durkheim’in eğitim anlayışı, klasik/dedüktif bir nitelikten ziyade, bireylerin karakterlerini, duygu, düşünce ve ahlak dünyalarını zenginleştirecek, onların farklılıklarını koruyarak geliştirecek bir niteliğe sahip olmalıdır (Durkheim, 2002, s. 437).

Durkheim kadar modern toplumlara karşı iyimser bir tutum içerisinde olmayan; geleneksel toplumlarda irrasyonelliğin, modern toplumlarda ise rasyonelliğin hâkim olduğunu savunan Max Weber’e göre akılcılaşıma neticesinde oluşan modern dünya, bütün kurum ve kuruluşlarıyla bireyin yaratıcılığına ve özerkliğine zarar vererek bireyi kendisine mahkûm etmiştir. Aklın araçsallaştırılması ile edilgen bir varlığa dönüştürülen insan teki, bürokrasinin belirlediği düzlemde kendi çıkarlarını elde etmek için çevresiyle öznel ve geçici bir dayanışma içerisine girmiştir. Buradan hareketle Weber, dayanışmanın, tikel ve yerel topluluklar içerisinde cereyan edeceğini savunmuştur (Weber, 1978, s. 28). Öyle ki karşılıklı çıkarların ortadan kalkmasıyla birlikte sona erecek olan bu dayanışma biçiminin toplum genelinde bir “biz” duygusunun oluşturmayacağını ve bunun daha tikel/öznel/sınırlı cemaatleşmelerde (Vergemeinschaftung) görüleceğini ileri sürmüştür (Stjernø 2004, s. 38-39). Weber’in kuramında kilit unsur olan “formel akılcılık” temeli üzerine kurulan kapitalizm, bürokrasi ve otorite, ennihaye insanları büyük demir kafeslere hapsederek büyüü bozulmuş bir dünyada yaşamaya mecbur kılmıştır (Ritzer, 2016, s. 89-91).

Bireyi kendine ve topluma yabancılaştıran modernitenin ilk sosyoloğu olan Simmel, modern hayat ile toplumsal formlar arasındaki çatışmaya dayalı ilişki biçimlerini sorgulamıştır (Simmel, 2003a, s. 77-83). Modernizmin insanlar üzerindeki sosyo-psikolojik tesirlerini de analiz eden Simmel’e göre metropolleşen kent yaşamı, insanları toplumsal bağlardan kopararak geçici ve belli çıkarlar çerçevesinde cereyan eden rasyonel ilişkilere sürüklemiştir (Simmel, 2003b, s. 85-102). Diğer klasik sosyolara nazaran mekânı merkeze alarak modern kent mekânları ile zihinsel hayat

arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan ve toplumsal ilişkileri belirleyen başat unsurun para ekonomisi olduğunu ileri süren Simmel'e göre bu durum, kent insanını kayıtsızlığa, bıkkınlığa, bir ötekine karşı mesafeli durmaya ve maddiyatçı takınmaya sürüklemiş ve toplumsal dayanışmayı aşındırmıştır (Simmel, 2003b, s. 90-92). Bu nedenle kendisini kuşatan topluma güven duymayan ve bu kuşatılmışlığı tehlikeli bulan modern kent insanı, yabancılaşmanın pençesinde kıvranan bir karaktere sahiptir. Her şeyi yavan ve gri tonda gören bu bezgin kişinin halet-i ruhiyesi, içselleştirilmiş para ekonomisinin sadık ve öznel bir dışa vurumudur. Çünkü renksizliği ve kayıtsızlığı ile bütün değerlerin ortak paydası haline gelen para, şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerlerini ve kıyaslanamazlıklarını söküp atmaktadır. Kapitalizmin insanlar arasındaki ilişkiyi de şeyler arasındaki ilişkiye dönüştürdüğünü ifade eden Simmel, para ekonomisi ile her şeyin mübadele değeri adı altında ortak bir paydaya indirgenmesinin ve hep yeni olana rağbet edilmesinin, duygusal olarak insanlarda sürekli değişkenliklere yol açtığını ileri sürmüştür (Skirbekk & Gilje, 2011, s. 503). Böylece sürekli yenilenen bu unsurların peşinde koşan ve biteviye uyarılmalara maruz kalan modern insan, kayıtsızlığın çaresi olarak nevroitik ve bıkkın bir karaktere bürünmüştür (Simmel, 2003a, s. 22- 24). Bu gelişmeler bir yandan standartlaşma ve bireysellik çıkmazını pekiştirirken, diğer yandan da insanların huzursuz, yalnız, yabancılaşmış, kayıtsızlaşmış, yalıtılmış fakat rasyonel bir karaktere sahip olmalarına neden olmuştur (Lekesizalın, 2013, s. 21). Nesnel kültürün bireysel kültüre baskın geldiği bu modern yaşam biçimini eleştiren Simmel'e göre bu durum, toplumsallığa hatta insanlığa yönelik ciddi bir tehdittir (Demir, 2014, s. 10). Nitekim kültürün bu aşırı nesnelleşme süreci, kendisine bir tepki olarak aşırı öznelciliğe, kitlesel tüketimle birlikte meta yığınlarından oluşan bir dünyanın oluşmasına ve insanların ruh dünyalarını anlamaktan uzak kalarak yabancılaşmalarına kapı aralamıştır (Simmel, 2003a, s. 27-33; Skirbekk & Gilje, 2011, s. 504). Sonuç itibarıyla üretime odaklı sanayileşme, aynı zamanda insanlar arasındaki dayanışma ve dostluk duygularını zedeleyerek egemenlik, rekabet ve saldırganlığa dayalı yeni bir toplumsal düzenin oluşmasını etkilemiş, yakın ve bağlayıcı ilişkilere girmekten kaçınan modern insanın yalıtılmışlığının artmasını ve kişisel alanlara dair sınırların keskinleşmesini beraberinde getirmiştir (Simmel, 2009, s. 229-230). Böylece Orta Çağ'ın paslanmış zincirlerinden kurtulan modern insanın bağımsızlık arayışı, kendini ötekilerden ayırıştırarak özel ve ikame edilemez bir birey olma istenci, toplumsal dayanışmayı olumsuz yönde etkilemiştir (Simmel, 2009, s. 215).

Dayanışma kavramının tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ve ilk sosyologlar tarafından nasıl anlamlandırıldığına dair bu kısa girişten sonra, kavramın postmodern düşünürlerinden olan Adorno, Habermas ve Rorty'nin düşünce dünyalarındaki izdüşümlerini irdelemeye çalışalım. Bu düşünürlerin tercih edilmesindeki temel

sebepten, her üç düşünürün de II. Dünya Savaşı’ndan sonra Batı’nın yaşadığı derin krize odaklanmaları, pozitivizm, rasyonalizm ya da determinizm gibi modernizmin temel ilke ve dayanaklarını eleştirerek mevcut toplumsal sorunlara çözümler sunan kuramlar üretmeleridir. Türkçe literatürde dayanışma kavramı bağlamında bu üç düşünürü birlikte ya da tek tek ele alan herhangi bir çalışma mevcut değildir.¹ Ancak bahsi geçen düşünürlerin birçok kitabı Türkçe’ye kazandırılmış olup bunların dayanışma ile ilgili görüşleri için bu eserlere başvurulabilir. Örneğin dayanışma konusu Adorno’da münferit olarak ele alınmamıştır, fakat onun eleştirel teori, kültür endüstrisi ya da öğrenci hareketleri bağlamındaki eserlerinden yola çıkarak dayanışma kavramı ile ilgili düşüncelerine dair çıkarımlar elde edilebilir. Benzer bir durum, Habermas için de geçerlidir. Dayanışma konusuyla ilgili münferit bir eser ortaya koymuş olan Rorty’nin *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* isimli bu eseri de Türkçeye tercüme edilmiş olmakla birlikte onun olumsuzluk, pragmatizm ya da liberal ütopya bağlamındaki düşünceleri ile ilgili farklı araştırmacıların çalışmaları da konuyla ilgili bilgiler sunmaktadır. Bu bakımdan dayanışma kavramını tarihsel bağlamı içerisinde münferit olarak ele alan, postmodern düşünce dünyasını derinden etkilemiş bu üç önemli filozofun düşüncelerine yer veren, bunları karşılaştırmalı ve eleştirel bir şekilde tahlil etmeyi hedefleyen bu çalışmamızın literatüre katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

Adorno: Negatif Dayanışma

Çalışmanın giriş kısmında “bir topluluk içerisindeki güçlü bir tutum birlikteliği ya da pratiğe dönük olan ve olması gereken bir aidiyet duygusu” olarak tanımlanan bir dayanışma anlayışı Theodor Adorno’da yoktur. Frankfurt Okulu’na mensup diğer düşünürler gibi kapitalist topluma yönelik eleştirilerini entelektüel bir düzlemde dile getirmiş olan Adorno, Aydınlanma ve endüstrileşme ile şekillenen modern toplumlardaki dayanışmayı “totaliterlik” olarak değerlendirmiştir (Spurk, 2008, s. 20). Nazi diktatörlüğü nedeniyle 1939 yılında Amerika’ya göç etmek zorunda kalan Adorno, gelişmiş kapitalist toplumların en güzel örneği olan Amerika üzerinden “ilerlemenin yıkıcılığına”, “akıl ikiyüzlülüğüne”, “kitleleri aldatma olarak aydınlanmaya” dair gözlemler yapmaya fırsat bulmuştur (Offe, 2013, s. 82-83; Claussen,

1 Dayanışma kavramı ile ilgili temel bilgilere Martin Slattery’nin Türkçeye çevrilen *Sosyolojide Temel Fikirler* adlı eserinde ulaşmak mümkündür (Slattery, 2007). Bunun yanı sıra Rorty’nin dayanışma anlayışı ile ilgili münferit tek çalışma, Ferhat Akdemir’in Uludağ Üniversitesi tarafından düzenlenen IV. Uluslararası Felsefe Kongresi’nde sunduğu “Rorty’nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Kamusal Bir Tavrı Olarak Dayanışma” başlıklı bildirisinin tam metnidir.

2012, s. 239-240). Almanya'ya döndükten sonra arkadaşı Horkheimer ile birlikte Aydınlanma'nın Diyalektiği kitabında kaleme aldıkları tezleri geliştiren Adorno'ya göre mevcut simge ve kavramları etkisiz hale getiren Aydınlanma, Orta Çağ mistisizmi yerine faydalılık ve nicellik ölçütlerini kanun haline getirmiş ve farklı nitelikleri olan şeyleri kendi doğalarından kopararak özdeşliklerden kurulu bir dünya oluşturmuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 22, 24, 30, 43). Adorno'ya göre dünyayı adeta bir matematik formülüne indirgeyen Aydınlanma, ilerlemeci ideali ile kültürün endüstrileşmesine ve asli doğasından uzaklaşarılan bireylerin baskı altına alınmasına sebep olmuştur (Boucher, 2013, s. 57). Orta Çağ'ın mitolojik yapısını bilim ile bilinebilir kılmaya çalışmış olan ve bu mitolojik olana yönelik korkuyu da yine bilim ile aşma girişiminde bulunmuş olan Aydınlanma, bu nitelikleriyle Orta Çağ'dan sonra tek tipliliğin ve sıradanlığın başka bir örneğidir. Ona göre Aydınlanma'nın inşa ettiği bu dünya, tikelin evrensel içinde bir tutulduğu ve tikeller arasındaki farklılıkların göz ardı edilerek benzer olmayan şeylerin ortak potada eritildiği bir tahakküm dünyasıdır (Bernstein, 2012, s. 14). Fakat daha yüksek bir uygarlık seviyesine çıkmak için, mevcut irrasyonel otoriteye karşı bir başkaldırı ve özgürleşme hareketi olarak ortaya çıkan Aydınlanma, en sonunda tam karşıtına dönüştürerek totaliter bir yapı ortaya koymuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 23). Totaliter bir yapı ile Adorno, Aydınlanma'nın dışarıda bırakmaya çalıştığı otoriter, propagandacı ve duygusal açıklamaları ahlaki konularda akılsal bir temellendirme ile tekrar oyuna dâhil etmesini kastetmektedir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 120). Bu bakımdan akıl/insan/kültür gibi tüm unsurların araçsallaştırıldığı bu tahakküm dünyası, barbarlık tohumlarının ekilmesine ve totaliter yapıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 54).

Aydınlanma döneminde aklın (ratio) faydacı ve çıkarıcı bir araç haline getirildiğini ve bu anlayışın pozitivist bir dünyaya sebep olduğunu savunan Adorno'ya göre endüstrileşme, aynı zamanda toplumsal ilişkileri dönüştürmüş ve kültürü, insanları yönlendiren bir manipülasyon aracı haline getirmiştir (Adorno, 2012a, s. 147). Endüstrileşmenin bu dünya algısı, bireyi benliksizleştirerek ölçülen, kıyaslanabilen, öngörülmüş kalıplara göre davranan bir varlığa dönüştürmüştür (Adorno, 2009, s. 70). Bu dönemde oluşan bireyselleşme, her ne kadar insanların toplumla daha kolay bir şekilde bütünleşmelerine hizmet etse de bu, sahte bir bireysellik-tir (Adorno, 2012a, s. 143-144). Bu bakımdan insanların sistem ile daha kolay bir şekilde bütünleşmesini sağlayan endüstrileşme, bireyi toplumla çatışma içine girmekten alıkoymuştur (Adorno, 2012a, s. 84). Çünkü insanlar, endüstrileşme döneminde gerçekleşen her ilerleme ile bireyselliğinden ödün vermek zorunda kalmıştır (Adorno, 2012b, s. 92). Böylece "insanlık, artık kılıçlara değil, kılıçları yapan dev ağıtlara boyun eğerek kendisini köleleştirmiştir" (Adorno & Horkheimer, 2010,

s. 310). Bu bağlamda daha çok mekanikleşme ve daha çok bürokratikleşmeyi de beraberinde getiren endüstrileşme, bireylerden boyun eğerek sistemle uyum içerisinde olmalarını ve dünyayı da kendilerine sunulduğu şekilde alımlamalarını talep etmiştir (Adorno & Horkheimer, 2011, s. 197). Bu durum yani “özdeşleşme” ve “uyum” üzerinden gerçekleştirilen modern toplumdaki bu dayanışma biçimi, Adorno'nun nazarında toplumsal bir dayanışmadan ziyade endüstrinin kendi çıkarlarını korumak için zoraki bir dayatmasıdır.

Fransız Devrimi'nin “eşitlik”, “özgürlük” ve “kardeşlik” ilkelerinin yerini modern toplumlarda “topluluk”, “özdeşlik” ve “istikrar” ilkelerinin aldığı düşünün Adorno'ya göre “topluluk, bireyin her anlamda bağlı olduğu yapıyı; özdeşlik², farklılıkların silinerek standart hale getirilen bireyleri; istikrar ise her türlü toplumsal dinamiğin ortadan kalkmasını” ifade etmektedir (Adorno, 2012a, s. 83). Bu gelişmeler neticesinde bireye karşı daha güçlü hale gelen bir toplumda, bireyi kendisine yani bütüne uymaya zorlaması nedeniyle, özgün ve özerk bir bireysellikten bahsetmek mümkün değildir (Adorno, 2009, s. 21). Çünkü endüstrinin topluma dayatmış olduğu ve Adorno'nun “ideolojinin ilksel biçimi” olarak tarif ettiği “özdeşlik”, insanlar üzerinde tahakküm kurmak ve onları boyunduruk altında tutmak için kullanılmıştır (Adorno, 2016, s. 142). Adorno'nun hedefi, somut ve biricik olan tikeli, tümelin baskısına karşı savunmak ve özgür bir yapıya kavuşturmadır. Bu konuda sunduğu yegâne dayanak ise tikelin hiçbir standarda tabi olmaması ve kendisini her türlü genellemenin dışında tutmasıdır. Bu tutum, Adorno'nun “evrensel eş değerlik” diye tabir ettiği evrenselliğe ve nicelliğe dayalı, nitel tikelliği tahakkümü altına alan ve bireyselliği ortadan kaldırıp toplumsal uyumu dayatan mekanizmalara karşı koymaktır. Çünkü kapitalist topluma hükmeden evrensel eş değerlik ilkesi bu mekanizmalarla, bireyleri kendisine tabi kılmayı başarmış, her şeyi matematiksel miktarlara ve parasal ilişkilere indirgemıştır (Jay, 2014, s. 117). “Özdeşmezliği” örten bu endüstriyel mekanizmalar, Orta Çağ kilisesine benzer bir konuma yükselerek modern dünyanın toplumsal yapısını domine etmiştir (Yibing, 2012, s. 42, 51). Bu “toplumsal şeyleşme” yalnızca insanı ve toplumu kapsayan bir olgu değildir, aynı zamanda doğanın da tahakküm altına alınmasını kapsamaktadır (Jay, 2001, s. 87). Bu şeyleşmenin temelinde mübadele ilkesinin yer aldığı ileri süren Adorno'ya göre söz konusu ilke, özdeş olmayan tikel varlıkların niteliklerini göz ardı ederek kıyaslanabilir özdeşliklerden oluşan bir bütünsellik meydana getirmiştir (Adorno, 2016, s. 141). Bu bütünsellik ile kuşatılan bireyler de kültür endüstrisinin ürettiği

2 Adorno'ya göre “özdeşlik düşüncesi tarih boyunca ölümcül, her şeyi yiyip yutan bir şey olagelmıştır. Özdeşlik pratikte daima bütünlüğü amaçlar; belirsiz nokta Bir ile kendi dışında bir belirlenimi olmadığından aynı şekilde belirsiz nokta olan Hep-Bir bir bütün oluşturur” (Adorno, 2012c, s. 107).

ürünleri tüketmeye, yansıtılan imgelerle özdeşleşmeye, kendisine dayatılan sözde bilgeliği eleştirmeden kabul etmeye ve ennihaye toplumsal düzene bağlı kalmaya mecbur bırakılmıştır (Thompson, 2013, s. 127). Adorno'nun nazarında özdeşleşmeyen herkesi sırf farklı olduğu için düşman addeden bu yapı, toplumsal konformizmi önceleyen, özneleri aptallaştırıp toplumsal gerçeklikten uzaklaştıran ve nitelikli bireyleri tahakküm altına alan bir toplumsal düzendir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 59-60). Böyle bir toplumsal düzende benlikleri zayıflayan bireyler, ihtiyaçlarını giderme adına endüstrinin dayattığı özdeşliklerden kurulu bütünsel yapıya entegre olmaya ve mevcut yapı/sistem tarafından korunmaya muhtaç hale getirilmiştir (Adorno, 1999, s. 127).

Modern toplumdaki bu dayatmalar neticesinde sağlanan toplumsal bütünlüğü "Bütün, yanlıştır." diyerek eleştiren Adorno, kültürün endüstri tarafından tamamen ele geçirilememiş olduğunu ve insan bilincinin endüstrileşmenin bu yıkıcı etkilerine karşı durabileceğini savunmuştur (Adorno, 2012b, s. 148). Kapitalizmin sebep olduğu bu otoriteye insanın yine aklını kullanarak karşı çıkabileceğini savunan Adorno, endüstrileşmenin insanları özerkliğinden ve özgürlüğünden alıkoyan ideolojisini ve dayattığı normatif yaklaşımlarını eleştirerek endüstrinin totaliterliğini reddetmelerini önermiştir (Adorno, 2010, s. 124). Bu da bireyin kendisini, endüstrinin dayattığı niceliğin dışında tutarak "özdeş olmayan" biricikliğini koruması ile mümkündür (Boucher, 2013, s. 63).

Adorno'nun "özdeşsizlik" olarak tanımladığı ve devindiricilik özelliğinden dolayı merkezi bir konuma sahip olan bu tutumdan kastı, "uymayan güç, bütün özdeşleştirmelerle çelişen ve dışarı taşan öznelliktir" (Holloway, 2013, s. 22-23). Adorno'nun *özdeşmezlik* dediği ve bizim ise *negatif dayanışma* olarak isimlendirdiğimiz bu ilke, özdeşlik içinde heterojenlik durumu, nesnel karşıtlık içinde olma hali ve tarihsel varoluşun içerdiği derin karşıtlığın/eşitsizliğin öz-farkındalığıdır (Yibing, 2012, s. 66). Özdeşlik mantığından kaçmanın tek çözümü olan bu negatif tutumu geliştirebilmenin yolu ise Adorno'nun Negatif Diyalektik ile kavramsallaştırdığı; düşünsel bir despotizm olarak gördüğü, "öz-esaretin tarihi" diye tarif ettiği ve düşünce tarihi içerisinde yer edinmiş olan endüstrinin dayattığı özdeşliğe karşı eleştirel bir duruştur (Yibing, 2012, s. 33). Ancak Adorno'nun özdeşlik karşısındaki bu *negatif dayanışması*, sadece düşünülebilir bir şey olup bir amaç niteliği taşımamaktadır. Bu açıdan Adorno'nun negatif tutumu ne bir özdeşlikten hareket eder ne de Hegel'de olduğu gibi bir özdeşliğe ulaşma amacı güder. Adorno'nun tikeli tümele feda etmeyen bu *negatif dayanışmasında* asıl olan unsur, somut bireylerdir (Becermen, 2010, s. 49). Bu bağlamda dayanışmanın özne ve nesne birliğinin, özdeşlik ilkesi ekseninde değil, olumsuzlama ilkesi ekseninde kurulması gerekmektedir (Gülenç, 2015, s. 230).

Negatif dayanışmayı tesis edecek olan Negatif Diyalektik ise belli bir bakış açısını peşinen benimsemeyen, özdeşliksizliğe dair bir düşünsel farkındalıktır (Adorno, 2016, s. 17). Zira Adorno için düşünme eylemi, “pasif temaşanın, seyre dalmanın karşıtı olarak içerilen çaba, hâlihazırda negatiftir, düşüncenin dolaysız olan her şeyin önünde diz çökmesi talebine karşı bir isyandır” (Adorno, 2016, s. 29). Adorno'nun anlam dünyasına göre ilkesel olarak anti-otoriter bir karaktere sahip olan düşünme, bir kere harekete geçirildiğinde, içindeki negatifiklik nedeniyle, manipüle edilmesi mümkün değildir (Holz, 2012, s. 46). Bu bağlamda modern toplumlardaki özdeşleştirici dayatmaların aksine özdeşmezliğe dayanan diyalektik tutum, ötekinin lehine olmak üzere özdeşliğe karşı bitmek bilmeyen bir karşı koymadır (Yibing, 2012, s. 67). Böyle bir karşı koyma sonucunda ortaya çıkacak olan negatif dayanışma, sürekli bir eleştirel negatifiklik ânında kalma riskini de göze almalıdır. Bu vaziyet, bir taraftan toplumsal uzlaşmaya dair ütöpik bir umudu korumayı, diğer taraftan da bu eleştirel tutumun bir ütopya olduğuna dair söylemleri onaylamamayı gerektirmektedir (Boucher, 2013, s. 21). Endüstrinin dayattığı modern anlayış karşısındaki Adorno'nun bu tutumunu Yibing, yapısökümcü, anti-sistem karakterli, olumsuzlayıcı bir düşünce hareketi olarak değerlendirmektedir. Bu negatif diyalektik anlayışı, bazen işlevsel bir eleştirel metin, modern bir müzikal, bir şiir ya da dışavurumcu bir tablo olarak da karşımıza çıkabilir (Yibing, 2012, s. 21).

Adorno'nun yukarıda bahsedilen eleştirel/negatif tutumu, bireyseliğe indirgeyen dayanışma anlayışının tam zıddı bir pozisyona sahip olup öznenin kendi benliğini muhafaza ederek ve başka özne, ideoloji yahut oluşumlarla özdeşlik ilişkisi içine girmeyerek daha yüksek bir sosyal bağlanmanın inşa edileceğini savunmaktadır. Karl Marx'ın savunageldiği işçi-dayanışmasının içinde bulunduğu krizi de aşan bu yorum, aynı zamanda neo-marksist anlayışın da sosyo-kültürel bir dönüşümünü ifade etmekte ve eski marksist dayanışma formları/biçimlerinin yerine yeni bir dayanışma biçimini teklif etmektedir. Bu doğrultuda toplumsal totaliteyi aşmaya yani insanların içinde buldukları kısıtlayıcı koşulları değiştirmeye ve onları özgürleştirmeye yönelik eleştirel teori, toplumsal yaşama yönelik gerçek soyutlamalara, “mevcut” ile “mümkün” arasındaki çıkmaza yönelerek daha iyi uygulamaların olabileceğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Adorno'nun da mensubu olduğu bu neo-marksist düşünce ekolü, Marx'ın düşüncelerini bir iktisat öğretisi, tarih felsefesi ya da dünya görüşü olarak değil, kapitalist topluma yönelik getirilmiş bir ideoloji-eleştirisini olarak değerlendirilebilir. Marx'ın sosyo-ekonomik olguları ele alırken ihmal ettiği sosyo-psikolojik boyutları da kapsayan eleştirel teori, bunun egemen sınıfın istikrarı açısından ne denli önemli bir role sahip olduğunu da göz önünde bulundurmuştur. Marx'ın ideolojik üst-yapı (ideologischer Überbau) olarak adlandırdığı ve ideolojilerin sosyo-ekonomik şartlardan doğduklarını ifade et-

mesine karşın Adorno'nun eleştirel teorisi, varoluş (Sein) ve bilinç (Bewusstsein) arasındaki diyalektik etkileşimde devrimci öznenin proletaryanın değil, görevini toplumsal koşulları değiştirmek amacıyla eleştirel analizlerde bulunan ve neredeyse imkânsız hale gelen devrim umudunu canlı tutumaya çalışan izole teorisyenlerin olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Adorno'nun eleştirel teorisine göre, işçi hareketi genelin özgürlük arzusunu değil, yalnızca kendi çıkarlarını temsil etmekte ve bu nedenle Proletaryayı devrimci özne olarak ele alan marksist analiz, bir illüzyon olarak değerlendirmekteydi. Oysa "gerçek" Proletarya, toplumsal olarak izole edilmiş, ezilen marjinal grupları kucaklamalıydı. Eleştirel teorinin bu savları pek çok klasik Marksist tarafından anlaşılamayarak eleştirilmiştir.

Özdeşmezliliği kendine düstur edinen Adorno, eleştirel teoriden ilham alan ve negatif dayanışmanın bir uygulama biçimi olarak kabul edilen öğrenci hareketlerine, eleştirelliği ideolojileştirdiklerinden dolayı karşı çıkmıştır (Holz, 2012, s. 47). Onun bu tür örgütlenmelere karşı çıkmasının nedeni, bu örgütlenmelerdeki ilişkilerin salt amaç eksenli yürütülmesi, örgütsel yapılarda heteronominin egemen olması ve bundan dolayı da yabancılaşma ve şeyleşmenin ortaya çıkmasıdır (Spurk, 2008, s. 196-197). Modern toplumlardaki bu örgütlenmelerin kendilerini mutlak gören bir eğilime sahip olduklarını ileri süren Adorno, bu tarz yapılardaki düşünce biçimlerinin son kertede kendisinin bir ideolojisi haline geleceğini ifade etmiştir. Örgütlenmelerin "bütün"ün kendi kalıcılığını tehlikeye soktuğunu düşünen Adorno, örgütlerin kaçınılmazlık tezinin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olduğunu iddia etmiştir. İnsanların kendilerini yeniden üretebilmek için örgüte ihtiyaç duyduğu doğrudur, fakat örgütlerin bağlı olduğu düşüncelerin irrasyonel hedefler haline gelmesi bunları tehlikeli kılmaktadır. Bu bakımdan amaçlı birlikler olan örgütler, insanı örtüp gizlemenin yanı sıra irrasyonelliğin egemen olduğu bir alana dönüşmektedir (Adorno, 2011, s. 88). Bu doğrultuda Adorno için örgütlenmeler ne iyidir ne de kötüdür; her ikisi de geçerli olabilir, çünkü örgütlerin niteliği, hizmet ettikleri şeye bağlıdır (Adorno, 2011, s. 89).

Habermas: İletişimsel Dayanışma

II. Dünya Savaşı sonrası dönemin en önemli sosyal kuramcılarında biri olan ve 1960'lı yılların sonlarına doğru entelektüel sahnede adından söz ettiren Jürgen Habermas, Avrupa bütünleşmesiyle birlikte sosyo-ekonomik seviyenin ve öğrenci hareketleri ile birlikte de politik hareketliliğin yükseldiği bir dönemde, Aydınlanma düşüncesini ve onun savunduğu akılcılığı, postmodern düşünceye karşı korumaya

çalışmıştır.³ Bu bakımdan Habermas'ın entelektüel uğraşları, Batılı demokrasilerin 1960'lı yıllardaki meşruiyet krizini aşmaya ve savaş sonrasında inşa edilmeye çalışılan anayasal-demokratik sisteme eleştirel yaklaşarak kolektif bir bilinci entegre etmeye yöneliktir (Matuštík, 2006, s. 21-22).

Liberal-sosyalist bir dünya görüşüne ve bütünleştirici bir tutuma sahip olan Habermas, Nietzsche ile başlayan çarpık öznelcilik anlayışının modernite tarafından benimsendiğini, bunun tabiatı ve insanları tahakküm altına almak için kullanıldığını ve nitekim her şeyi araçsallaştırmaya yönelen bu anlayışın totaliter rejimlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. Özneler arasındaki iletişimi yeniden inşa etmek suretiyle modernitenin bu hatasını çözmeye yönelen Habermas, Marx, Weber veya Durkheim gibi klasik sosyolojiye mensup düşünürlerin temsil ettikleri kuramları, dil bilimi ve analitik felsefe ile sentezleyerek aşmaya çalışmıştır (Callinicos, 2004, s. 416). Toplumsal dayanışmayı da bu bağlamda değerlendiren Habermas, gündelik hayatın ve kamusal alanın rasyonelleştirilmesi gerektiğini ve bunun *iletişimsel eylem* ile yeniden oluşturulabileceğini savunmuştur (Habermas, 1992b, s. 139). Zira Habermas'a göre moderniteyi meydana getiren rasyonelleşmenin sebep olduğu kültürel dönüşümler, en çok onun "yaşam dünyası" (Lebenswelt⁴) olarak tanımladığı ve özneler-arasılığın cereyan ettiği alanı etkilemiştir. Bu alan, aynı zamanda toplumsal rasyonelleşmenin dil aracılığıyla gerçekleştirildiği alandır. Fakat modernite ile birlikte "yaşam dünyası", "ekonomi" ve "iktidar" sistemleri birbirinden ayrıştırılarak kurumsallaştırılmış ve böylece yaşam dünyası diğer alt-sistemler olan para ve iktidar tarafından sömürgeleştirilmiştir.⁵ Beşeri ve fiziki çevrelerin araçsallaştırılması sonucunda kapitalist sistemin yani para ve bürokrasinin, yaşam dünyasını kolonize ettiğini düşünen Habermas'a göre bu sömürgeleştirmelerin asıl nedeni, yaşam dünyasının yeterince rasyonelleşmemesidir (Modaschl&Sauer, 2000, s. 220). Böylece toplumsal dayanışmanın temeli olan iletişimsel eylemin yerini para ve iktidar mekanizmalarının alması sonucunda ise dayanışma unsuru ortadan kalkmış ve yaşam dünyasının kendisini yeniden üretmesi engellen-

- 3 Habermas, 1970'li yıllardan itibaren savunageldiği tezlerini 1981 yılında kaleme aldığı *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı eserinde sistemleştirerek yayımlamıştır. 1980 yılında modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunu ileri süren Habermas, eleştirilerini ve iletişimsel eylem kuramına dair başka temellendirmelerini daha sonraki yıllarda kaleme aldığı kitaplarında işlemiştir (Habermas, 1981, s. 444-464).
- 4 Habermas, Husserl'dan alıp geliştirdiği "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramı ile bireyler arasındaki etkileşimlerin öznelerin bilinçlerinde değil, ortak bir ara alanda/dünyada cereyan ettiğini düşünmektedir. Habermas'ın kavrama kazandırdığı yenilik, toplumsal bir olgu olarak dile yaptığı vurgulardır.
- 5 Habermas'ın iki aşamalı toplum modeline (zweistufiges Gesellschaftsmodell) göre piyasa ve devlet, sistemik kodlar üzerinden gelişen tamamlayıcı (alt) sistemlerdir. Onun yaşam-dünyasının karşısına konumlandığı bu sistem-dünyası (Systemwelt), (gündelik) dil aracılığıyla gerçekleşen ve dayanışmayı uyaran bir niteliğe sahiptir.

miştir. Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi ise modernleşmeye atfedilen meşruyet eksikliğine veya yabancılaşma gibi birçok toplumsal patolojiye neden olmuştur. Bu durum, kültürel alanda üzerinde uzlaşılabilir rasyonel bilginin üretilmemesine, toplumsal dayanışmanın oluşmamasına ve sorumluluk sahibi bireylerin yetiştirilememesine yol açmıştır. Meşruyet eksikliği, yabancılaşma, kültürel aidyetsizlik, gelenekten kopma, toplumsal kimliğin tehlikeye düşmesi gibi patolojilerin doğmasına zemin hazırlayan bu gibi aksaklıkları ise Habermas, “ekonomik ve yönetsel rasyonellik biçimlerinin, iletişimsel içyapıları gereği bu ölçütlerle rasyonelleştirilemeyen yaşam alanlarına girmeleri sonucunda ortaya çıkan deformasyonlar” olarak tanımlamıştır (Habermas, 2001, s. 575-576).

Modern toplumun iki düzeyli bir farklılaşma süreci (sistem ve yaşam dünyası) geçirdiğini düşünen Habermas’a göre bu durum, sistemin karmaşık bir yapı arz etmesine ve yaşam dünyasının rasyonelitenin sebep olduğu bir ayrılmaya uğramasına neden olmuştur (Habermas, 1987, s. 153). Öyle ki yaşam dünyasının rasyonelasyonu ile birlikte özneler geleneğin güdümünden kopmuş ve karşılıklı anlaşma/uzlaşma aracı olan dilin/iletişimsel eylemin düzenleyici rolünü giderek zayıflatmıştır. Para (amaçlı-rasyonel ekonomik eylem) ve iktidarın (yönetsel eylem) iki ayrı güç haline geldiği bir toplumda yaşam dünyası, kurumsal bileşik dizisinden ayrılarak normsuz bir toplumsallığa ve “biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına” dönüşmüştür (Habermas, 1987, s. 307). Ancak yaşam dünyasının yeterince rasyonelleşmemesi, alt-sistemler ile yaşam dünyası arasındaki etkileşimi muğlaklıkta bıraktığı için para, iktidar, özgürleşim ve toplumsal dayanışma arasındaki dengenin oluşmasını engellemiştir (Balakrishnan, 2003, s. 115-128). Modernleşmenin kültür, toplum ve kişilik düzleminde yaşam dünyasını ele geçirmesiyle birlikte kültürel üretim süreçleri sekteye uğramış, anlam dünyalarında muğlaklaşmalar baş göstermiş, toplumsal dayanışma zayıflamış ve iktidarda meşruluk ve yönetim krizleri yaşanmıştır (Outhwaite, 1994, s. 87). Nitekim bu patolojik durumu aşmak için Habermas, yaşam dünyasının diğer alt-sistemler (para ve iktidar) ile uzlaştırılmasını; para-iktidar ve toplumsal dayanışma arasındaki dengenin yeniden tesis edilmesini savunmuştur (Balakrishnan, 2003, s. 120). Bu noktada Adorno’nun sentez aşamasını kabul etmeyen negatif tutumundan farklı bir dayanışma anlayışı ortaya koyan Habermas, ideal bir toplumsal düzenin iletişime dayalı bir dayanışmayla mümkün olacağını savunmuştur. Çünkü ona göre modernite, Aydınlanma Çağı’nın hedeflediği özgürlük, barış ve kardeşlik anlayışına ulaşamamış ve burjuva tarafından araçsallaştırılan ussallık, insanları sömürmek için kullanılmıştır. Bu bakımdan Habermas’ın “iletişimsel eylem kuramı”, burjuvanın sivil toplumu araçsallaştırmasına yönelik bir eleştiridir.

Habermas'ın ileri sürdüğü "iletişimsel eylem kuramı", yaşam dünyasının hem sembolik hem de maddi olarak yeniden üretilmesini savunmaktadır (Habermas, 1994, s. 321-322). Ona göre modernitenin temel sorunu, Marx'ın kabul ettiği şekilde, sadece maddi boyutlarla ilişkili değildir. Çünkü modern refah devletinin ulaştığı ekonomik seviye, bu devletlerin meşruiyet krizleri yaşamalarına ya da toplumsal iradeyi göz ardı etmelerine engel olamamıştır. Bundan dolayı Habermas, para ve iktidarın toplumsal dayanışmayı "refah" ile satın alamayacağını ya da bunu metazori bir şekilde tesis edemeyeceğini ileri sürmüştür (Habermas, 1994, s. 350-363). Habermas'ın bahsettiği bu durum, Durkheim'in iş bölümünün toplumsal dayanışmayı olumsuz yönde etkilemesine ya da Weber'in "toplumsal rasyonelleşmenin paradoksu" olarak nitelendirdiği duruma benzemektedir (Habermas, 2001, s. 545-548). Bu bakımdan modern refah devletinin kurumsallaşması sonucunda statükoya dâhil edilen işçi hareketlerinin yerini Yeni Toplumsal Hareketlerin aldığı, bunların postmodern dönemdeki yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine muhalefet ettiklerini ve kurdukları yapı ve dayanışma ağlarıyla kendi yaşama evrenlerini alt-sistemlere karşı korumaya çalıştıklarını ifade eden Habermas, bu gibi yapıların zamanla akli toptan reddedecek potansiyele sahip olmalarından dolayı da tehlikeli olabileceklerini ileri sürmüştür (Callinicos, 2001, s. 161-162). Ancak sistemsel karmaşıklığın artması ve yaşam dünyasının çarpık bir şekilde rasyonelleşmesi, Yeni Toplumsal Hareketlerin hem muhalefet kabiliyetlerinin hem de ideolojik tutumlarının muğlaklaşmasına sebep olmuştur.

Yaşam dünyasının unsurları olan kültür, sosyal bütünleşme ve sosyalleşme ile ekonomi ve devletin sistemsel yapısının birbirinden bağımsız düşünülmebileceğini savunan Habermas, iletişimsel ahlak, iletişimsel hukuk ve iletişimsel adalet gibi kavramlardan yola çıkarak, insanlara bir ötekinin varlığını kabullenmeyi ve bunlarla dayanışma içerisinde olmayı önermiştir (Habermas, 2001, s. 854). Bunun gerçekleştirilebilmesi için de iletişimi engelleyen tüm unsurların ortadan kaldırılarak toplumsal kesimlerin sorunlarını kendi aralarında tartışmaya teşvik edilmesi gerektiğini belirten Habermas, böylece toplumsal konsensüsün sağlanabileceğini ve bu konsensüs sayesinde ahlaki normların yeniden üretilebileceğini savunmuştur (Habermas, 1985, s. 285-288). Bu bağlamda kültür, toplum ve kişilikten oluşan yaşam dünyası⁶ ile iletişimsel eylem arasındaki ilişkiyi Habermas şöyle açıklamaktadır:

6 Habermas kültürü, "iletişim içindeki katılımcıların dünya içindeki bir şey hakkında anlaşmaya varırlarken kendilerine yorumlamalar temin ettikleri bilgi stoku"; toplumu, "katılımcıların toplumsal gruplar içindeki üyeliklerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvence altına aldıkları meşru düzenler" ve kişiliği ise "bir özneyi, onu anlaşmaya varma süreçlerinde rol alabilecek ve böylelikle kendi kimliğini öne sürebilecek bir konuma yerleştiren konuşma ve eylem yeterliliğine sahip kılan beceriler" olarak değerlendirmektedir (Habermas, 1987, s. 138).

“İletişimsel eylem, anlaşma bakımından geleneğe ve kültürel bilginin yenilenmesini; eylem koordinasyonu bakımından toplumsal bütünleşmeye ve dayanışmanın kurulmasını; toplumsallaştırma bakımından ise kişisel kimliklerin oluşturulmasını temin etmektedir.” (Habermas, 2001, s. 567-571). Bu bakımdan “kültür”, “toplum” ve “kişilik” kavramları sırasıyla “kültürel yeniden üretim”, “toplumsal bütünleşme” ve “toplumsallaşma” süreçlerine karşılık gelmektedir (Habermas, 1987, s. 138). İletişimsel eylemin rasyonellik potansiyelinin pratiğe dönüştürüldüğü oranda yaşam dünyasının düşünümSELLİĞİNİN de artacağını ileri süren Habermas’a göre bu durum, doğrudan yaşam dünyasının rasyonelleşeceği yahut toplumsal aksaklıkların tamamen giderileceği anlamına gelmez, çünkü “iletişimsel olarak kurulan iş birlikleri ağı” olarak tanımladığı toplum, sadece yaşam dünyasından oluşmayıp diğer sistemik unsurları da içermektedir. Bu nedenle toplumsal bütünleşme ile sistemin diğer öğelerini birlikte kuşatan yeni bir toplum tanımı geliştirilmeli ve yaşam dünyası ile sistemi oluşturan diğer unsurlar dengede tutulmalıdır (Habermas, 2001, s. 579-585).

Toplumu oluşturan unsurlar arasındaki bu denge sayesinde yaşam dünyasının kendisini yeniden üretebileceğini savunan Habermas’a göre, iletişim yani argümanlara dayalı karşılıklı konuşma neticesinde toplumsal uzlaşma sağlanabilir. Bu iletişim biçimini Frankfurt Okulu’nun ileri sürdüğü araçsal rasyonelite (instrumenteller Rationalität) kavramı ile açıklamaya çalışan Habermas, iletişime giren katılımcıların her tür baskıyı bir kenara bırakarak, argümanlar aracılığıyla kendi gerçekliklerini kanıtlamaya çalıştıkları ölçüde gerçekleşeceğine inanmaktadır (Habermas, 2001, s. 34-35). Kanıt ve argümantasyonların ortaya konulmasına engel teşkil edecek hiçbir dışsal zorlamanın bulunmadığı ve tartışmaya katılan öznelerin eşit ve açık fırsatlara sahip olduğu bu “ideal konuşma durumu” Habermas’a göre, toplumsal dayanışmanın oluşması için son derece önemlidir (Habermas, 2001, s. 42). Çünkü iletişimsel eylem kuramına göre dil üzerinden gerçekleşen yaşam dünyası, bireyin dünyayı kavradığı, ben-merkezli olmaktan çıktığı, diğer bireylerle ortak sosyal bir alanda “uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlaşma süreçlerinin ufkunu” oluşturmaktadır (Habermas, 2001, s. 159). Bu sahanlık/ufuk, bireyin kendisine dönük nesneleştirici bir tutum içinde olmasına mahal vermeyerek, onun dış dünyaya açılmasını, kişiler-arası etkileşimin bir katılımcısı ve toplumsal konsensüse dayalı bir kamusalığın bir parçası olduğunu benimsemesini sağlamaktadır. Bu minval üzere toplumun bütün bireylerini kapsayan ortak yaşam dünyası, bir taraftan toplumsal iletişimin temelini oluştururken, diğer taraftan da toplumsal yapıyı hatta kültürü oluşturmaktadır (Habermas, 1994, s. 297, 315). Bu nedenle toplumsal dayanışmanın tesis edilebilmesi için toplumu oluşturan özneler birbirlerine eşit derecede saygı duymalı ve karşılıklı dayanışma içerisinde olmalıdır. Böylece toplumdaki öz-

neler konuşma ve eylem yeterliliğine sahip olabilir; kimliklerini özgürce yaşayabilir; toplumsal alana dair normatif beklentiler gerçekleştirilebilir; bireyin özne haline gelmesine aracılık eden toplumsallaşma süreçleri yeniden üretilebilir ve ennihaye dayanışma olgusu güvence altına alınabilir (Habermas, 1987, s. 138).

Toplumsal dayanışmayı kamusal yarar noktasında bir ötekinin iyiliği için en-dişe duymak şeklinde değerlendiren, dayanışma olgusunu barış ve eşitlik gibi kavramlarla birlikte ele alan ve bunu “kardeşane yoldaşlık” (verschwisterter Genossen) olarak betimleyen Habermas, dayanışmanın tesisi için özneler arasındaki *karşılıklı ilkesine* atıfta bulunur (Habermas, 1991, s. 232). Bununla birlikte dayanışmayı sosyal demokrat bir bağlamda kullanan ve “öteki adalet” olarak anlamlandıran Habermas, böylece kavramı salt ahlak alanına hapsedemeyip yurttaşlığın gereği olarak hukuki bir eşitliğe eklemiştir (Habermas, 1986, s. 291-318). Bu noktada yaşam dünyasında cereyan eden ve toplumu bütünleştirici bir role sahip olan dayanışma olgusu, para ve iktidarın hegemonyasına karşı güçlendirilmelidir. Çünkü siyasal sistem tarafından oluşturulan fakat sürdürülebilirlik şartı taşımayan özerk kamusal alanlar (Öffentlichkeiten)⁷, sahip oldukları gücü, rasyonalize edilmiş bu yaşam dünyasından almaktadır (Habermas, 1988, s. 422-423). Fakat dayanışma olgusu tek başına iletişimsel eylemin kaynağı olamayacağı için yaşam dünyası ile para ve iktidar arasındaki denge sağlanmalı ve bu dengenin sağlanabilmesi için de kamusal alanlar özerkleştirilmeli, karar alma/verme mercileri hukuki yönden desteklenmelidir (Habermas 1992b, s. 23). Bu bağlamda toplumsal akılcılaştırma neticesinde tikel/bireysel talep ve beklentilerin hukuki yönden güvence altına alınarak kamusal alanın söylem dünyasında daha fazla bir yere sahip olmasıyla birlikte siyasal katılım da artacaktır (Reitzig, 2004, s. 21-22). Bu durum, aynı zamanda toplumsal demokratikleşmeyi güçlendireceği gibi iletişimsel alanların açılmasını ve “toplumun bütün olarak düşünömsellik yoluyla kendine yönelmesini” de beraberinde getirecektir (Bonacker 1997, s. 55). Ennihaye özneler arasında cereyan edecek böyle bir iletişim biçimi/yoğunluğu, “karşılıklı uzlaş”ın tesis edilmesini, “araçsal rasyonelleştirme” tehlikesinin ortadan kalkmasını ve yaşam dünyasını kapsayan bir toplumsal dayanışmayı sağlayacaktır (Habermas, 1992b, s. 144-149).

7 Habermas'a göre kamusal alan, vatandaşların içeriklerin, görüşlerin ve pozisyonların iletildiği bir iletişim ağıdır. Bu bakımdan kamusal alan, verili/bulutlu bir alan olmayıp katılımcı kitlenin yani vatandaşların iletişimsel eylemlerine göre oluşmaktadır. Habermas bu alana üç önemli görev biçmektedir: i) Toplumsal problemleri tanımak ve algılamak; ii) Bu konuları politika yapıcılarına yöneltmek ve sunmak; iii) Siyasal merkezi denetlemek (Habermas, 1992a, s. 436). Sivil toplum aktörlerine önemli görevler yükleyen Habermas, bunların toplumsal çıkarlar için resmi/kurumsallaşmış görüş ve düşünceleri etkileyen aktiviteler içerisinde olmaları gerektiğini bildirir (Habermas, 1992a, s. 444).

Rorty: Olumsuzluktan Doğan Dayanışma

Dayanışma kavramını ele alan postmodern düşünürlerden biri de Amerikan felsefesinin önemli isimlerinin başında gelen Richard Rorty'dir. Felsefenin birçok alanında adından söz ettiren Rorty, klasik epistemolojiye yönelik eleştiriler geliştirmiş, dünyayı dil⁸ dolayımında anlamaya/anlamlandırmaya çalışmış, siyaset felsefesinden ahlak felsefesine, ontolojiden epistemolojiye kadar farklı alanlarda yeni birçok tartışmaya imza atmıştır.

Postmodern siyaset anlayışına eleştirel yaklaşan Rorty, bir siyaset kuramı öne sürmek iddiası taşımayan, dünyadaki zulmü ortadan kaldıracak ve dayanışma duygusunu genişletecek liberal bir toplum taslağı ortaya koymaya çalışmıştır. Demokratik kültürlerde temel arayıcı olarak felsefenin ya da metafiziğin değil, edebiyat eleştirisinin öne çıktığını ifade eden ve ortaya koyduğu toplum taslağında dünyayı değiştirmede siyasetçi ya da felsefecilere nazaran edebiyatçı ve sanatçılara büyük görevler yükleyen Rorty, bu “yeni kahramanların” gerçekleştirilecek değişimleri zorla değil, ikna ile yapacaklarını savunmuştur (Rorty, 1995, s. 99, 126). Rorty'nin edebiyatçılara ve edebiyat eleştirmenlerine bu görevi yüklemesinin nedeni, bunların engin bir söz dağarına ve olumsuzluk anlayışına sahip olmalarıdır, çünkü bu özellikler, edebiyatçılara hem metinle hem de diğer insanlarla daha iyi emprati kurma becerisi kazandırmaktadır. Nitekim Rorty, felsefeyi bir araştırma alanı/yöntemi olarak değil, daha çok edebiyat gibi bir muhabbet aracı/ortamı olarak görmüş; bunu, kültürel/edebî bir tür ve “insanlığın sohbeti içerisindeki bir ses” olarak değerlendirmiştir (Rorty, 2006, s. 270). Bu bakış açısıyla klasik anlamda bir siyaset filozofu profilinden oldukça uzaklaşan Rorty, siyaset felsefesine özgü teorik sorunlarla ilgilenmek yerine, insanlığın sorunlarını çözecek, dünyadaki acıyı ve zulmü ortadan kaldıracak liberal bir ütopya önermiştir. Ancak Rorty'nin bu ütopyası, metafizik temellendirmelerden uzak, herkesin olumsuzluğunun farkına vardığı ve ötekinin özgürlük alanlarının kabul gördüğü bir toplum projesidir. Bu bağlamda Rorty, Adorno ve Habermas gibi gerçek veya hakikati üst perdeden vazeden bir kuramcı olarak değil, kendi ideallerini teklif eden bir anlatıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu ütopya teklifi, öncelikle dünyadaki zulmü azaltmayı, demokratik bir yönetim anlayışını tahkim etmeyi ve evrensel bir iletişim biçimini ortaya

8 Rorty'ye göre, “kişi olmak, belirli bir dili, belirli inançları ve arzuları belirli türden insanlarla tartışmamıza olanak sağlayan bir dili konuşmaktır. Neandertaller, eski Çinliler, Eton, Summerhill ya da Hakikat Bakanlığı tarafından toplumsallaştırılmamız tarihsel bir olumsuzluktur. Sadece insan olmamızdan kaynaklanan ortak bir bağımız yoktur” (Rorty, 1995, s. 248-249).

koymayı hedeflemektedir. Bu sebeple Rorty’nin “anlatısı”, sadece belli bir toplumu kapsamayıp, dünya genelindeki dayanışma duygusunu güçlendirmeye ve evrensel barışı tesis etmeye yöneliktir.

Rorty’nin yukarıda tarif edilen liberal toplum ütopyası, her türlü metafizik açıklama modeline ve “hakikate” dair kutsallıklara karşı, aydınlanmış ve seküler bir kültür anlayışına dayanmaktadır (Rorty, 1995, s. 79). Bu bağlamda Rorty, Hıristiyan inancındaki fraternity ya da Kant’taki rasyonel esaslı dayanışma gibi metafizik anlayıştan esinlenen, “insanlığın özü” ya da “ortak insan doğası” benzeri aşkın temellendirmeleri reddeder (Rorty, 1995, s. 266-267).⁹ İnsanlık tarihini herhangi bir epistemolojik veya metafizik açıklama modeline yerleştirmeyi reddeden Rorty, inanç düzleminde ateizme ya da agnostizme yakın olup, siyasi görüş bakımından ise anticlericalist yani “dinsel zümre/ruhban sınıfı karşıtı” bir tutuma sahiptir (Rorty, 2009, s. 36-39). Dinlerin dünyaya ve hayata dair evrenselci ve nesnelci iddialarından vazgeçerek sadece özel alana hitap etmeleri gerektiğini düşünen Rorty, dinlerin, sekülerleştirilmek kaydıyla, bireysel özgürlüğü kısıtlamadığı sürece ve dayanışma duygusunu pekiştirdiği ölçüde, özel alanın sınırları içerisinde yaşanabileceğini savunmuştur. Bunun yanı sıra dinsel farklılıkların, insanların tarihsel süreç içerisinde farklı deneyimlerinden kaynaklanan bir ereksizlik olduğunu kabul etmiştir (Rorty, 1995, s. 39-42).

İnsanın bireysel tarafı gibi toplumsal tarafının da olduğunu kabul eden ve bu iki unsurun dengede tutulması gerektiğini ileri süren Rorty, insanların bireysel farklılıklarını, hak ve özgürlüklerini ancak dayanışma duygusunu baz alan demokratik bir sistemde muhafaza edeceklerini savunmaktadır. (Rorty, 1995, s. 17). Dayanışma kavramını evrensel bir yükümlülük olarak değerlendiren Rorty, bütün insanların bir ötekini “biz” olarak gördüğü ve bunların insanlığın birer ögesi olarak kabul edildiği takdirde bu dayanışma duygusunun evrenselleşeceğini ileri sürmektedir (Rorty, 1995, s. 109-110). Rorty’in tasavvur ettiği bu liberal toplum, hiçbir bilginin evrensel bir hakikate tekabül etmediği bilincinde olan ve her şeyi olumsuzluğu içerisinde alımlayan “ironist” kişilerden oluşmaktadır.¹⁰ İronistin “nominalist ve tarihselci” olduğunu ve hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşü-

9 Hıristiyanlara göre yaratıcı-özdeşleşme tüm insanları kapsamalıdır; Tanrı’nın çocuklarından birine duyulan yakınlık/yükümlülük, bir diğerine duyulan yakınlık/yükümlülükten daha fazla olursa kutsallığa ulaşamaz.

10 Rorty’ye göre ironist kişi, “kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen [...], bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişi”dir (Rorty, 1995, s. 17).

nen Rorty'nin tasavvur ettiği değerler sisteminde “adil”, “bilimsel” ya da “rasyonel” gibi açıklama modellerine yer yoktur (Rorty, 1995, s. 114-115). Her türlü bilgi gibi insanlar arasındaki dayanışma duygusunun da “a posteriori” yani insanoğlunun tarihsel süreç içerisindeki tecrübelerinin bir yaratımı olduğunu ileri süren Rorty, küçük topluluklar içinde yaşayan öznel arasındaki karşılıklı yükümlülükler olarak görülen dayanışmanın “bizden” öteki olan “onlara” doğru genişletilebileceğini ve böylelikle de evrenselleşebileceğini ileri sürmüştür (Rorty, 1995, s. 270-271). “Bu slogan -insanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var sloganı- bizi geçmişteki bazı olayların -‘biz’in arasına yandaki mağarada yaşayan ailenin, daha sonra nehrin karşı kıyısındaki kabilenin, sonra dağların ötesindeki kabile konfederasyonunun, daha sonra denizler ötesindeki inançsızların (ve belki de son olarak, bu süre boyunca bizim kirli işlerimizi yapan hizmetçilerin) dâhil edilmesi belirlediği yönde ilerlemeye teşvik eder.” (Rorty, 1995, s. 272).

Evrensel dayanışmayı teşvik eden bu liberal toplum düşüncesini “olumsallık”¹¹ kavramından hareketle temellendirmeye çalışan Rorty’ye göre dayanışma olgusu da dil ya da kültür gibi bir olumsuzluğa dayanmaktadır: “Dilimiz ve kültürümüz, orkidelere ve insanımsılar gibi, bir olumsuzluk oldukları kadar uygun bir fırsat bulan binlerce küçük mutasyonun (ve uygun bir fırsat bulamayan milyonlarcasının) da sonucudurlar.” (Rorty, 1995, s. 41). Bu minval üzere insanlar, “onlar” diye nitelendirdikleri öteki insanları kendilerinden biri olarak telakki ettiklerinde bu dayanışma olgusu daha da güçlenecektir. Bu nedenle bir ötekine yönelik “o da bir insan” yaklaşımı yerine “bizden biri” yaklaşımı benimsenmelidir (Rorty, 1995, s. 265). Bu bakımdan “dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların “bizden biri” olarak düşünüldüğü durumdur” (Rorty, 1995, s. 266). Diğer bir ifade ile Hıristiyanlık ve Kantçı rasyonellik gibi açıklama modellerine karşı çıkararak insanların olumsal bir düşünce şekline sahip olmalarını ve ötekilerle benzerliklerini görmeye çalışarak “biz” duygusunu genişletmelerini savunmaktadır. Tüm insanlığı kapsayan bu “biz” sınıfı büyüdükçe ve “yalnızca insan oldukları için insanlara karşı” olan yükümlülükler genişletildikçe ahlak da artacaktır (Rorty, 1995, s. 272).

“Olumsuzluk, ironi ve dayanışma” kavramları çerçevesinde liberal bir toplum modeli inşa etmeye çalışan Rorty, bu toplumun insanın özü/tabiatı (conditio humana) ile ilgili birtakım tanımlarla değil, öteki insanlara empati kuran, onları olumsuzlukları içerisinde kavrayan ve tüm farklılıkları bir kenara bırakan bir anlayışla dayanışma duygusunun inşa edileceğini ileri sürmüştür. Bu anlatısının siya-

11 Var oluşu bir doğa yasasına bağlı olmayan; olması da olmaması da olanaklı olan; değişime ve rastlantıya tabi olan; kesin ve zorunlu olmamakla birlikte başka türlü de olabilen şeylerdir. (Schmidt, 1991).

sal rölativizm olarak değerlendirilmeye açık olduğunu gören Rorty, “olumsallığın” keyfîlik olarak değil, toplumun, dilin ve benliğin tarihselliği olarak alımlanması gerektiğini belirtmiştir. Postmodern döneme uygun, insan haklarına karşı saygılı, demokratik sistemlerdeki kamusal alanlar için geçerli, dünya toplumundaki “acıyı ve aşağılanmayı” azaltacak ve dayanışmayı bir evrensel düzleme taşıyacak bir anlatımın peşinde olan Rorty, tarihin ötesinde ayakta kalan tek şeyin dayanışma duygusu olduğunu ifade etmiş, bunun insanların münferit olarak ötekilerle kurduğu bir özdeşleşme meselesi olduğunu belirtmiştir (Rorty, 1995, s. 264). Bu hedeflere ulaşılacak için özgürlük ve demokrasinin tam anlamıyla tesis edilmesi gerektiğini vurgulayan ve felsefeyi de bir hikmet öğretisi, yaşama dair pratikler bütünü olarak değerlendiren Rorty’ye göre insanlar arasındaki talep, beklenti ve farklılıklar hoşgörüle karşılandığı ölçüde ötekileştirmeler son bulacaktır. Bu bağlamda pragmatizmi dayanışmanın felsefesi olarak gören Rorty için bu dayanışma olgusu, aynı zamanda demokratik bir düzenin de ön şartıdır.

Karşılaştırmalı Okuma ve Çıkarımlar

Dayanışma kavramı bağlamında ele alınan Adorno, Habermas ve Rorty’nin ortak amaçları, yaşadıkları dönemdeki zulmü, aşağılanmayı ve totalitarizmi ortadan kaldırmaya yönelik birer çözüm önerisi sunmalarıdır. Fakat her üç düşünürün de toplumsal dayanışmanın nasıl inşa edileceğine dair sundukları öneriler ve ideal durumlar, birbirinden farklılık arz etmektedir. Totaliterliğin ortadan kalkması noktasında *negatif bir dayanışma* anlayışına sahip olan Adorno, her türlü özdeşlemeye karşı çıkarak insanların ancak özdeşsizleşme sayesinde özgür ve özerk olabileceklerini savunmuştur. Fakat Habermas ve Rorty’nin aksine Adorno’da ideal bir düzen tasavvuru yoktur. Rorty’nin olumsuzluk kavramından hareket ederek temellendirmeye çalıştığı ve binlerce küçük mutasyonlar neticesinde oluştuğunu iddia ettiği dayanışma duygusu, Adorno’ya göre endüstrinin kitleleri kandırmak için ürettiği sahte bir bireysellik veya mutasyondur. Bu bakımdan Adorno, Rorty’nin aksine “biz” duygusuna, “özdeşliğe” ve “olumlamaya” karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre modern toplumun öznesi olan endüstri, araçsallaştırdığı akıl sayesinde dayanışma duygusunu da kendi çıkarlarına hizmet eden bir dayatma unsuru olarak inşa etmiştir. Özdeşmezliği ortadan kaldırarak modern toplumların kilisesi konumuna gelen endüstrileşmenin bu “özdeşlik dayatması” karşısında *negatif dayanışma* diye adlandırdığımız Adorno’nun dayanışma önerisi, kitlelerin çabasıyla hayata geçirilebilecek bir pratik olmayıp sadece entelektüellerin eleştirel tutumları ile gerçekleştirilebilir. Fakat fikrîsel düzlemde izole edilmiş entelektüellerin bunu başarıp başaramayacakları noktasında kesin bir yargıda bulunmayan Adorno’nun *negatif dayanışması*, uygulanabilir olmaktan ziyade

de, kuramsal düzlemde geçerli olan bir önermedir. Öyle ki eleştirel teoriden ilham alarak modernitenin açmazlarına karşı direnişe geçen öğrenci hareketlerine, ideolojileştikleri gerekçesiyle destek vermeyen Adorno, ileri sürdüğü negatif diyalektik ve bundan doğan negatif dayanışma düşüncesi ile isyankâr gençlere, eylemlerini planlı ve etkili bir şekilde yapmalarına imkân tanıyacak normatif kriterler sunmak ya da bunlara taktiksel yardımlarda bulunmak amacı gütmemiştir (Holz, 2012, s. 59). Sadece teorinin yeterli olmadığını, bunların eylemlerle de desteklenmesi gerektiğini, eylemle desteklenmeyen teorinin kör bir bilim olduğunu ifade etmesine karşılık, pratiği destekleyici bir tutum içerisinde olmayan Adorno, “biz, Toplumun Eleştirel Bir Teorisine özgü öğeleri geliştirdik, ama bunlardan pratik sonuçlar çıkarmaya açık ve hazır değildik. Ne eylem programları yayınladık ne de kendilerini eleştirel teoriden etkilenmiş hissedenlerin eylemlerine destek verdik” sözleri ile bu durumu açıkça dile getirmiştir (Adorno, 2011, s. 101). Pratiğin endüstrileşmeyi aşabilmesi için iyi bir teorinin olmazsa olmaz olduğuna inanan Adorno’nun teorik olarak negatif bir dayanışmadan bahsetmesine karşılık bunun pratikteki uygulamalarına destek vermemesi ona yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Nitekim Adorno, öğrenci Benno Ohnesotg’un 2 Haziran 1967 tarihinde polis tarafından öldürülmesini kınayan bir konuşması dışında eleştirel teorisinden esinlenen öğrencilerin eylemlerini desteklememiştir (Koçak, 1999, s. 93). Hatta öğrenci hareketleriyle hiçbir münasebetinin bulunmadığını göstermek adına aforizmalarını izinsiz kullanan öğrencileri, basın yasasına aykırı davrandıkları gerekçesiyle dava etmiştir. Frankfurt Okulu’ndan etkilenmiş olan öğrenciler, kendilerini isyana yönlendiren fakat kılavuzluk yapmaktan yoksun bırakan Eleştirel Teori karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Adorno’ya yönelik bazı saldırılarla bu hayal kırıklığını dışa vurmuşlardır (Holz, 2012, s. 59). Nitekim doktora öğrencileri Krahl’ın ve Habermas’ın da aralarında yer aldığı bir grup öğrencinin Enstitü binasını işgal etmeleri karşısında Adorno, polisi çağırarak işgalci öğrencilerin tutuklanmalarına sebep olmuştur. Bu olay üzerine Adorno’nun Nisan 1969’da “Diyalektik Düşünceye Giriş” dersini protesto eden üç kız öğrenci, Adorno’ya yaklaşarak göğüslerini gösterip sınıfa “Adorno, bir kurum olarak ölmüştür.” afişlerini dağıtmışlardır. Adorno’nun sınıftan kaçarak konferans serisini iptal etmesine sebep olan bu olayı *Stern Dergisi*, Adorno’nun “[...] düşünce için bir kuramsal model önerdim. Öğrencilerin bunu molotof kokteylleriyle gerçekleştirmek isteyeceklerini nerden bilebilirdim?” sözleri ile manşete taşımıştır (Koçak, 1999, s. 112-113). Bu gibi örgütlenmelerin zamanla mutlaklaşarak önceden karşı çıktıkları totaliter bir yapıya dönüşeceklerini savunan Adorno’nun, ileri sürdüğü düşüncelerin nasıl pratiğe döküleceği hususunu muğlak bırakması ona yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Bununla birlikte bir başka tartışma konusu da Adorno’nun önerdiği şekilde, bir kişinin, tek başına, her an teyakuzda ve süregelen bir eleştiri nöbetinde olmasının mümkün olup olmadığıdır.

Adorno’ya nazaran liberal bir sosyalizm anlayışına sahip olan ve ikinci kuşak (genç) eleştirel teoriyi temsil eden Habermas, modernitenin çarpık öznelcilik anlayışının tabiatı ve öteki insanları tahakküm altına aldığı ve her şeyi araçsallaştırarak totaliter uygulamaların ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. “Kıt kaynak” olarak gördüğü “dayanışma olgusunu” genişletebilmek için Avrupa’daki teologlar ve kilise temsilcileri ile konferanslar ve tartışmalar düzenleyerek dinin toplumsal değerler açısından önemine dikkat çeken Habermas, küresel kapitalizmle mücadelede ve demokrasinin güçlenmesinde dinin oynayacağı role işaret etmiştir (Stallknecht, 2012, s. 13). Dine karşı bu olumlu tutumu ile Rorty’den ayrılan Habermas, deliberatif demokrasi anlayışının gereği olarak, Adorno’nun aksine, kitlelere önemli bir rol biçmiş, özneler arası iletişimi güçlendirecek “iletişimsel eylem” sayesinde bireylerin özgür ve özerk olabileceklerini ve böylece ideal bir toplum düzeni olan katılımcı demokrasiye ulaşabileceklerini savunmuştur. Şimdiye kadarki demokrasilerin dezavantajları törpülenerek “liberal ve cumhuriyetçi bir demokrasi modelinin” sentezlenebileceğini iddia eden Habermas, “yaşam dünyası” diye tanımladığı düzlemde bireylerin, kendilerine yönelik nesneleştirici tutumlardan sakınacaklarını, dış dünyaya açılarak kişiler-arası etkileşimin bir katılımcısı olacaklarını ve böylece dayanışmacı bir tutum benimseyeceklerini ileri sürmüştür (Ottmann, 2006, s. 315-317). Bu bakımdan yaşam dünyası, hem toplumsal iletişimin hem de toplumsal konsensüsün temelini oluşturmaktadır. Öğrenci hareketlerine karşı Adorno gibi kötümser bir eğilime sahip olmayan Habermas’a göre postmodern dönemdeki bu gibi Yeni Toplumsal Hareketler, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine muhalefet etmektedir. Bu noktada Adorno gibi örgütsel hareketlere sırtını çevirmeyen Habermas, bu hareketlerin zamanla akli terk etmemeleri ve ideolojik bir tutum benimsememeleri için de bazı önerilerde bulunur. Öyle ki erdemli bir devletten ziyade Kant’ın anayasal devletine daha fazla önem atfeden Habermas için söylem düzlemindeki vatandaşlar ile alt sistemler arasındaki ilişki kanunlara bağlıdır. Bu doğrultuda yasalar, karmaşık anlayış süreçlerinin yükünü hafifletmek, toplumsal çatışmaları yumuşatmak ve istikrarı sağlamak gibi farklı işlevleri yerine getirmektedir. Zira bu yasal çerçeve, aynı zamanda sistemik unsurlar arasındaki tartışmaların/söylemlerin/müzakere süreçlerinin daha sıhhatli bir şekilde cereyan etmesini sağlamaktadır (Habermas, 1992a, s. 207-208). Habermas’a göre, iletişimsel eylemin düzenleyici rolü sayesinde modernitenin atomize ettiği özneler arasında karşılıklı anlaşma/uzlaşma ve toplumsal dayanışma inşa edilebilir. Böylece yaşam dünyası, para ve iktidarın egemenliğinden bağımsızlaşarak toplumsallığın zeminini oluşturabilir. Ancak iletişimsel eylem tek başına toplumsal dayanışmanın kaynağı olmayacağı için de yaşam dünyası ile alt-sistemler olan para ve iktidar arasındaki dengenin sağlanması gerekmektedir. Bu dengenin sağlanabilmesi için

de kamusal alanlar özerkleştirilmeli, karar alma/verme mercileri hukuki yönden desteklenmelidir. Bu durum, toplumsal demokratikleşmeyi güçlendireceği gibi iletişimsel alanların açılmasını ve toplumun bütün olarak düşünümsellik yoluyla kendine yönelmesini sağlayacaktır. Fakat modernitenin akli araçsallaştırdığı gibi postmodernitenin de “iletişimsel eylemi” araçsallaştırabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Nasıl ki II. Dünya Savaşı’ndan sonra “hoşgörülü-kuralcı” insanlar yetiştirmek amacıyla Amerika’da yürütülen psikanaliz çalışmaları, zamanla şirketler tarafından araçsallaştırılarak kitleleri manipüle etmek için kullanıldıysa “iletişimsel eylem” kuramı da alt-sistemler olan para ve iktidar tarafından farklı amaçlar için manipüle edilebilir. Nitekim kitle iletişim araçlarının/medyanın üstlendiği kamuoyunun iletişim/söylem kalitesini sağlamada ne denli başarılı olduğu ya da kamuoyundaki söylemlerin genele mi yoksa gücü elinde tutan küçük bir gruba mı ait olduğu sorusu, bu noktada önem kazanmaktadır (Feindt, 2001, s. 294-298). Kamuoyunda müzakere edilen hususlar ekseriyetle siyasi partilere ya da farklı çıkar gruplarına hizmet etmekte olup, bu söylem ve tartışmalarda öne çıkan unsurlar da çoğunlukla politikacılar, gazeteciler ya da farklı çıkar gruplarının temsilcileridir; vatandaşları buradalarda görmek neredeyse mümkün değildir. Bu bakımdan iletişimsel dayanışmayı tesis etmede önemli bir yere sahip olan kitle iletişim araçlarının bıraktığı imaj, toplumsal müzakereye hizmet eden bir iletişimden ziyade, kitleleri manipüle etmeye çalışan bir görüşler-pazarına benzemektedir.

Habermas, modern ulus devletlerin vatandaşlarını hukuksal bir çerçevede, eşit haklarla donatan bir anlayışla, kurumsallaşan vatandaşlık ilişkilerini sağlam temeller üzerine orturtmaya çalışmıştır. Sivil, siyasal ve ekonomik boyutları da göz önünde bulundurarak iletişimsel eylem kuramı sayesinde toplumsal çatışmaları sona erdirmeyi, yasal hakların genişletilerek toplumsal uyumu geliştirmeyi ve farklı sınıfsal, cinsel, dinsel ya da etnik aidiyetler arasında müzakereci bir dayanışmayı oluşturmayı hedeflemiştir ki bu evrenselliğe vurguda Rorty ile benzer bir duruşa sahiptir. Tarihsel süreç içerisindeki “toplumsal dayanışmanın transformasyonu”nu göz önünde bulunduran Habermas, sadece ulus devletlerdeki dayanışmayı değil, aynı zamanda uluslar-aşırı bir konsepti de teklif etmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan müzakere sürecini ve barış ortamını öven Habermas, özgür-demokrat bir siyasal sistemin sağlam temeller üzerinde yükselmesini ve Avrupa Birliği gibi büyük bir sosyo-politik yapının süregelen bir işlevselliğe sahip olmasını hedefler. Ona göre, genelin çıkarlarının içselleştirildiği bu siyasal düzenler, eğitim ve başka rasyonelleşmeler neticesinde kurulabilecek ve makro düzenlerdeki bir aidiyet duygusunu inşa edebilecektir. Örneğin Habermas, Federal Almanya’nın II. Dünya Savaşı’ndan sonra yeniden Batı sistemine entegre olmasını ve Avrupa Birliği’nin kurulmasında önemli rol oynamasını, savaş sonrası dönemin en büyük entelektüel

başarısı olarak değerlendirmekte ve bundan dolayı mensup olduğu kuşakla gurur duymaktadır (Sternburg, 1987, s. 18). Fakat 2008 yılından itibaren borç batağına saplanan AB üyesi Yunanistan ile Almanya arasındaki medya savaşı Habermas'ın müzakereci dayanışma örneğini çürütmektedir.¹² Bununla bağlantılı bir başka eleştiri noktası da toplumsal gerçekliklerin ve iletişimsel eylemin uygulanabilir olup olmamasıdır. Örneğin, Türkiye'de yaşayan 80 milyon vatandaşın bir söyleme katılması mümkün değildir. Bu söylemin medya aracılığıyla kamuoyuna sunulması da yukarıda ifade edildiği üzere, iletişimsel eylemi sistematik olarak olumsuz yönde etkileyecektir. Çünkü medya organları da kâr elde etmek yani ürettiği malı satmak için seçkin davranıp işine gelen şeyleri yayınlayacaktır. Bu bakımdan ekonomik ya da politik güce yakın kuruluşlar olan medya organları, iktidar ve para alt sistemleri ile iyi geçinmek isteyeceklerdir. Habermas'ın iletişimsel/müzakereci dayanışmasındaki bir başka önemli sorun da "yalnızca argümanlar geçerlidir" sloganıdır. Bu slogan söylem oluşturma noktasında idealize edilebilir, fakat tartışmaya katılan yani söylemler geliştiren katılımcılar arasındaki güç farklılıkları, medyanın söylem üzerindeki olumsuz etkisi veya bazı katılımcıların herhangi bir baskıya maruz kalmamak için suskunluk sarmalına bürünmeleri, Habermas'ın kuramında göz ardı edilen gerçekliklerdendir. Bu nedenle Habermas'ın geliştirdiği iletişimsel eylem kuramı, söylem-etik olarak ideal bir konuşma/müzakere durumunun düşünsel bir kurgusu olarak değerlendirilebilir. Öyle ki onun bu iletişimsel eylem kuramı, 20. yüzyılda en çok tartışılan kuramlardan biri olmuştur.

Habermas'ın evrenselcilik, rasyonalizm ve modern demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu ve anayasal demokrasinin aklın açılımı, hukuk ve ahlâkın evrenselci biçimlerini temsil ettiği iddiasını reddeden ve Habermas'ı ironist olmaya yanaşmayan bir liberal olarak tanımlayan Rorty, kişinin, kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak bir argümantasyon tarzını mümkün kılan akıl gibi bir Arşimet noktasına ulaşabileceğini de kabul etmez. Ancak Rorty'nin rasyonalizmi ve evrenselciliği eleştirmesi, Aydınlanma'nın demokratik projesini savunmasına engel teşkil etmez ki Habermas ile arasındaki teorik anlaşmazlığın temelini de onun bu demokrasi anlayışı oluşturur. Bu bağlamda Rorty, Habermas'ın demokratik siyasete

12 Nazilerin II. Dünya Savaşı'nda Yunanistan'ın altınlarını çaldığını söyleyen Yunan Başbakan'ın sözleri, ekonomik kriz nedeniyle gergin olan AB üyesi bu iki ülkenin arasını açtı. Bu olay kısa zamanda medyanın müstehcen ve ötekini aşağılayan yayınlarında yer almaya başladı. Alman Focus dergisi, Yunanistan'ın talebine Yunan bayrağına sarılmış Afrodit heykelinin yaptığı "el hareketi" resmi ve "Avro ailesinin dolandırıcıları" serlehvasiyla gönderme yaptı. Buna karşın Yunan To Paron gazetesi de tam sayfasını Alman Nazileri'nin Afrodit'i kurşuna dizerken gösteren tam sayfa bir karikatüre ayırırken, Elefterotipiya Pazar gazetesi de "Heil Hitler" (Selam Hitler) sloganına gönderme yaparak "Heil Önlemler" başlığını attı ("Yunanistan ile Almanya arasında savaş tazminatı gerginliği", 2015).

olan bağlılığını paylaşır, fakat demokrasinin felsefi ya da rasyonel temellendirmeye ihtiyaç duymadığını düşünür (Mouffe, 2016, s. 7- 8). Dini özel alana hapseden ve bilime karşı çekinceli bir tutuma sahip olan Rorty, Aydınlanmacı akılcılığı redderek akli belirli bir tarihsel/kültürel geleneğin ürünü olarak değerlendirir. Habermas gibi akli savunmanın yanlış olduğunu ve bu tutumun insanları Aydınlanma döneminde olduğu gibi ortaya konan değerler sistemine inanmaya mecbur kılacağını düşünen Rorty, akla karşı ironist bir tutum benimsemiştir. Rorty'nin en çok entelektüellere yakıştırdığı bu ironist tutum, zamanın ve tesadüfün ötesindeki herhangi bir düzene inanan ve her şeydeki olumsuzluğu gören bir nokta-i nazarı temel alır. Bu nedenle evrensel gerçekliğin ve hakikatin peşinde koşmak nafiledir, zira bu hakikatler, ancak içinde buldukları toplumsal çerçevede bir anlam ifade etmektedir.¹³ Bu noktada Rorty'ye benzer bir tutum benimseyen Adorno, her ne kadar entelektüel ve sanatçılara bu görevi yüklese de onlara endüstriye hizmet edebilecekleri için tam olarak güvenmemektedir. Adorno "özdeşliği" ya da "biz" duygusunu endüstrinin kendisine hizmet etmek için oluşturduğu sahte bireysellikler olarak değerlendirirken, Rorty "olumsallık" kavramını tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletip hiçbir kutsal ya da akılcı temellendirmeye gerek kalmaksızın "insan olma" noktasından hareketle evrensel bir özdeşliğe vurgu yapmaktadır (Akdemir, 2013, s. 31-60). Çünkü Rorty'ye göre dayanışma duygusu, önceden paylaşılan bir şeyin kabulünden ziyade, bir özdeşleşme meselesi olarak başkalarına açılmak isteyen kişiye aittir (Rorty, 1995, s. 264). Rorty'ye göre herhangi bir akılcı temellendirmeye, ancak ortak yarara hizmet ettiği yani pragmatik bir anlamı olduğu ölçüde başvurulabilir. Çünkü demokratik eylem, bir hakikat teorisine, koşulsuzluk veya evrensel geçerlilik gibi kavramlara değil, insanların başkalarına duydukları bağlılığın kapsamını genişletmeye ve bunun için de ikna edici çeşitli pratiklere/pragmatik hamlelere ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Rorty'ye göre demokratik ilerlemeler, rasyonalite ve evrenselci ahlâki söylem sayesinde değil, hisler ve sempati yoluyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Rorty, ahlâki ilerlemeyi sağlama konusunda edebî eserlerin, felsefi incelemelerden daha önemli bir rol oynadığını düşünür (Mouffe, 2016, s. 13-14). Rorty'ye göre evrensel barışı sağlamada veya insan haklarının gelişiminde Amerikalı yazar Harriet Beecher Stowe'un kaleme aldığı *Tom Amca'nın Kulübesi* isimli kölelik karşıtı roman İmmanuel

13 Hakikatin koşullardan meydana geldiğini ve bu koşullar tarafından biçimlendirildiğini savunan Rorty'nin gerçeklik ve hakikat kavramları ile ilgili şu sözleri yukarıda bahsi geçen minval üzeredir: "Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde, hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımı olduğunu söylemektir." (Rorty, 1995, s. 26).

Kant'ın *kategorik imperatif*inden daha büyük bir rol oynamıştır (Rorty, 1993, s. 24). Platon'un "ortak insan doğası" gibi dayatmaları reddeden Rorty, felsefenin de tek ve yadsınamaz açıklamalarından vazgeçmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görece-lik anlayışıyla insanlar arasındaki toleransın, toplumsal dayanışmanın ve liberal toplum düzeninin gelişiğine inanan Rorty'nin bu evrensellik düşüncesi, insanların özgürleşmelerine hizmet ettiği kadar adaletsizlik, totaliterlik ve haksızlıklara da neden olabilmektedir (Vergin, 2016, s. 275-281). Adorno gibi, totaliterliğe sebep olacağı düşüncesiyle evrensel hakikat veya toplumsal temellendirmeleri reddeden Rorty'nin bu "anlatısı", pragmatik bir açıklama/öneri modeli sunsa da bunun uygulanabilirliği teorik düzlemde öteye geçmemektedir. Bunun yanı sıra kamusal alan ile özel alan arasında katı bir ayırım yapan Rorty'nin bu iki alan arasındaki geçişkenliği göz ardı etmesi, bireysel özerklik arayışını toplumsal dayanışma, iş birliği, adalet gibi kamusal özellik taşıyan değerlere dâhil etmemesi ve siyaset kurumunu sadece pragmatik ve kısa vadeli uzlaşmalar olarak değerlendirmesi, aynı zamanda onun demokrasi anlayışına yönelik birtakım eleştirilere de neden olmuştur (Mouffe, 2016, s. 9-11). Ahlaki ilerlemenin ancak bizden farklı insanları da "biz" sınıfına dâhil etmekle ve bu biz sınıfının kapsamını genişletmekle mümkün olabileceğini idealize eden Rorty'ye göre dayanışma duygusu sayesinde insanlar hem demokratik bir kamusal alanda birlikte olabilirler hem de bireysel olarak yetkinleşip özgürlüklerini ve haklarını koruyabilirler (Rorty, 1995, s. 101). Ancak bunun nasıl sağlanacağı ya da mümkün olup olmadığı hususu muğlaklık içermektedir, çünkü tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman herkesi kapsayan böylesi bir dayanışma örneği yaşanmamıştır. Kaldı ki Rorty'nin savunduğu pragmatik epistemolojinin ve onun uzantısı sayılan liberal demokrasi anlayışının zulum ortadan kaldıracığının bir garantisi de yoktur. Bu anlayış çeşitliliği, farklılığı artırdığı gibi ayrışmayı ve çatışmayı da artırabilir (Mouffe, 2016, s. 24-26). "Acıyı ve aşağılanmayı" azaltmak ve dayanışmayı evrensel bir düzleme taşımak noktasında Batılı demokratik devletlerin ya da en azından Avrupalıların taktıkları kayıtsız tutumun gerçekliğine, dünya toplumu birçok defa şahit olmuştur. Bu gerçeklik, insanların acı ve aşağılanma açısından benzer tecrübeler edindiklerinde farklılıkların ortadan kalkacağını ve dayanışmanın artacağını savunan Rorty'nin terorisine bir ironidir. Bu bakımdan Rorty'nin *insanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var* sloganı, aynı duyum/bilinç/sorumluluk eşğine sahip olmayan bir dünya için olumsal bir önermeden ibarettir.

Değerlendirme ve Sonuç

Aziz Augustinus'un zaman üzerine söylediği "Hiç kimse bana sormazsa biliyorum, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum." sözü dayanışma olgusu için de geçerlidir. Zira dayanışma ile ilgili fikir beyan etmek ya da kavramı

açıklığa kavuşturmak, aynı zamanda başka sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin aynı sendikaya mensup grev yapan bir grup insan, aynı işverenden daha fazla maaş talep etmek için birlik oluşturarak grev yapmaktadır. Ancak teferruatlı bir değerlendirmede, bu dayanışmanın mahiyeti değişmektedir. Greve katılan işçiler arasında erkekler gibi kadınlar da yer almaktadır, bunlar farklı yerlerden farklı alt-kültürlerden gelmiştir, kimisi çocuğunun okul masraflarını karşılayabilmek için kimisi de fazla mal göz çıkarmaz diyerek greve katılmıştır. Belki aralarında ekonomik kaygı gütmeyen ve sırf arkadaşlarına destek olmak amacıyla greve katılanlar da mevcuttur. Tüm bu farklı saiklere ve özdeş olmayan bilinç düzlemlerine rağmen greve katılma hususunda, sendikaya mensup işçiler arasında bir dayanışma söz konusudur. Mikro düzlemdaki bu basit örnek bile dayanışma ile ilgili önemli bir soruna işaret etmektedir. Çünkü dayanışma kavramı, özgürlük, adalet, eşitlik, insan onuruna saygı gibi modern toplumların temel değerlerinden birini oluşturmaya karşın son derece muğlaklık ve dağınıklık içerisindedir. Kavramı açıklamada sözlükler sınırlı derecede yardımcı olmaktadır, zira kavramın somut-normatif içerikleri, kullanan kişinin teorik konseptine göre değişkenlik arz etmektedir. Bu durum, toplumsal ilişkileri tasvir etmeye dönük dayanışma kavramının içerik olarak bütüncül bir şekilde belirginleşmesini önlemektedir. En genel anlamda bireyin izolasyonuna karşı bir ilke olan ve bütünü oluşturan parçalar arasındaki karşılıklı yükümlülükleri merkeze alan dayanışma kavramı, normatif bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu birlikteliğin/bütünlüğün nedenleri de farklılık göstermektedir. Dayanışma kavramının bu müphemliği akademik söylemlerde de kendisini belirgin kılmıştır. Sosyolojinin anahtar kavramlardan biri olan bu kavramı incelemeye, kavramın ihtiva ettiği anlam dünyasını tarihsel arka planı ile birlikte ele almaya ve ne anlama geldiğini kristalize etmeye yönelen bu makalede bile bu belirsizliği görmek mümkündür. Öyle ki çalışmaya konu edilen düşünürler, farklı düşünce/eylem alternatifleri inşa etmek, toplumsal dayanışmayı oluşturmak ya da bunu güçlendirmek ve dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek amacını gütmelerine karşın dayanışma kavramına kendi kuramları çerçevesinde farklı anlamlar yüklemiştir. Bu düşünürler, her ne kadar kavramla ilgili farklı anlam seçenekleri sunsalar da bireyler, devletler ve kültürler arasındaki çatışmaların hızla devam ettiği XXI. yüzyılda toplumsal ya da evrensel dayanışmanın nasıl inşa edileceği konusunda uygulanabilir kesin bir reçete ortaya koy(a)mamışlardır. Bu bağlamda Bauman'ın "zorla kazanılmış, acı verici ancak özgürleştirici postmodern akıl, bize [...] izlenecek hiçbir stratejinin sağlam olmadığını öğretmektedir" sözü, postmodern zamanlardaki dayanışma olgusunu da özetler mahiyettedir (Bauman, 2013, s. 306). Ancak tüm bu muğlaklıklara karşın geçerliliği kesin olan bir şey var ki o da dayanışma olgusunun her toplumun hatta insanlığın kaderi olduğudur.

Social Solidarity in Adorno, Habermas and Rorty

Oğuzhan Ekinçi

Introduction

The concept of solidarity is one of the concepts used to determine the conditions necessary for the formation of social order and to ensure social cohesion. This concept, was first encountered in Roman law in the West, expressed a mutual obligation in micro sociologists such as congregation and guild. With the emergence of the Christian faith, solidarity became an element reinforcing social ties by articulating a world view based on the belief in God and the brotherhood of religion. The concept of solidarity, which began to be used in smaller and local meanings in the Middle Ages, included the city states, feudal structures and monarchs over the idea of brotherhood and kinship. With the Age of the Enlightenment, the notion of solidarity, which had gone beyond the idea of brotherhood of the world, left its place to its modern use. According to this modern understanding crowned with the French Revolution, solidarity began to be used within the framework of the concept of fraternity, which complemented the notions of equality and freedom of the nation state. Along with industrialization, developments in science and technology, the increase in the areas of work and transportation, the growth in capital investments, the transition to mass production, urbanization and the transformation of living standards have led to the formation of a new/modern life. It was again during this period that the founder of the sociology discipline, a child of the modern world, had to be interested in the concept of solidarity and to incorporate it into their own theories or to accept new meanings. That the founders of the sociology discipline, which is a child of the modern world, were interested in the

@ Assist. Prof., Erzurum Technical University. oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr.



© Scientific Studies Association
DOI: 10.12658/M0217
The Journal of Humanity and Society, 2017.
insanvetoplum.org

concept of solidarity and they had to either incorporate it into their own theories or give new meanings to the concepts established in this period. Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1857-1917), Max Weber (1864-1920) and George Simmel (1858-1918), which are accepted as the founders of modern sociology, utilized the concept of solidarity while performing macro-analyses that would strengthen social integration or enhance sociality.

Adorno: Negative Solidarity

According to Adorno, modern society is a world of domination, in which the universe is eroded in the common pot, ignoring the differences between the tics and the world that the Enlightenment constructed. This world of domination, in which all elements such as mind/humanity/culture are instrumentalized, has resulted in the cultivation of barbaric seeds and the emergence of totalitarian structures. According to Adorno, industrialization has transformed culture into a manipulation tool that directs people. Although individualization in this period serves people to integrate more easily into society, it is a fake individuality. Because people had to compromise their individuality with every progress made in the period of industrialization. Industrialization, which allows people to integrate more easily with the system, prevented the individual from entering into conflict with the society. In this respect, this form of solidarity realized by “identification” and “harmony” in modern society is a forced imposition of industrialism in its own interest, rather than a social solidarity in the eyes of Adorno. Adorno’s aim is to defend the particular, which is concrete and unique, against the oppression of the universal and to make it free. The only basis he presented in this issue is that particular is not subject to any standard and it excludes itself from all kinds of generalizations. Individuals whose social self-esteem in such a society were made to integrate with the overall structure established by the industry’s identities and to be protected by the existing structure/system. Criticizing the social integrity provided by these imperatives in modern society, Adorno’s saying “All is wrong” suggested that they reject the totalitarianism of the industry by criticizing the ideology and the normative approaches industrialism imposes on people from autonomy and freedom. This is possible only if the individual is “non-identical” and retains the uniqueness of the quantitativeness by excluding themselves from the merits imposed by the industry. Adorno’s identity is our self-awareness of heterogeneity within the identity, the state of being in objective opposition, and the deep opposition-inequality involved in historical existence. Adorno’s principle of indeterminacy is the heterogeneity inside identity, being in the state of the

objective opposition and self-awareness of the deep opposition that the historical existence includes. However, for Adorno, the negative solidarity with this identity is merely conceivable and does not carry any purpose. In this context, the subject and object association of the subject must be established on the axis of the negation principle, not on the axis of the identity principle.

Habermas: Communicative Solidarity

Habermas argued that the concept of subjectivism of modernity is used to subjugate nature and other people, and that this understanding of instrumentalizing everything causes the emergence of totalitarian regimes. According to Habermas, it must be restructured through the rationalization of daily life and the public sphere in order to restore social integration/solidarity. Although Habermas does not claim that social cohesion can be reconstructed through communicative action, Adorno was a warner about the idea that the situation arising as a result of this communication will turn into a new totalitarianism. According to Habermas, rationalization made itself apparent in the “world of life”, that is to say, between the subjects. According to him, the world of life was colonized by the institutionalized sub-systems of money and power. This led to the failure to produce reconcilable rational information in the cultural field, the lack of solidarity between individuals in the field of social integration, and the failure to cultivate responsible personalities in the field of socialization. These defects led to the appearance of pathologies like lack of legitimacy, alienation, cultural inefficiency, breaking away from tradition, and endangering social identities. Due to this pathological state of modernization, there have been ambiguities in the world of meaning, social solidarity has weakened and a crisis of power has started. In this respect, Habermas’s “theory of communicative action” is a critique of bourgeois’s instrumentalization of civil society. Habermas suggests that every human being should accept the existence of another person and be in solidarity with them, starting from concepts such as communicative ethics, communicative law and communicative justice as a solution. For this, all the elements that prevent communication should be removed and the social groups should be encouraged to discuss their problems among themselves. Thus, he argued that social consensus can be achieved and moral norms can be reproduced. In this respect, the constituents of the society need to have equal respect for each other and to be in mutual solidarity. Thus, subjects in the society can have speech and communication competence, pose themselves in a position that can put their identities in place, can secure normative expectations and solidarity with respect to the societal field, and can thus reproduce processes of socialization that mediate

the making of individual subjects. Through this social communication, the world of life can reproduce itself. According to Habermas, who means the communication between elements of communication and the elements that make up the society, social consensus can be achieved as a result of mutual talk based on communication, that is, arguments. For this to be established, solidarity within the world of life, which has an integrative role in society, must be strengthened against money and the controlling power of the government.

Rorty: Solidarity Arising From Contingency

Critically approaching the postmodern understanding of politics, Rorty introduced a liberal society proposition that does not claim to offer a theory of politics, that will overcome the oppression in the world and that will broaden the sense of solidarity. Far from being a philosophical philosopher in a classical sense, Rorty suggests a liberal Utopia that will solve the problems of mankind and remove the pains and oppression in the world instead of dealing with the problems specific to political philosophy. Rorty's offer is a narrative rather than a theory. Rorty's "narrative" is not just about the sense of solidarity for the other and the stranger in a particular society, but for strengthening the feeling of solidarity all over the world and serving universal peace. This liberal society utopia of Rorty is based on an understanding of an enlightened and secular culture against all sorts of metaphysical explanation models and the sacredness of "truth." Rorty argues that people can only maintain their individual differences through the sense of solidarity and that they can protect their rights of freedom. First, Rorty argues that the relationship between the subjects living in the small communities could be expanded to "the other" from "we", and thus become universal. Considering the concept of solidarity as a universal obligation, Rorty argues that this sense of solidarity will become universal if all people see one another as "we" and accept them as a part of humanity. According to Rorty, who is based on a sense of universal solidarity, an approach of "one of us" should be adopted rather than an approach "he is a human being" for another person. Rorty, who opposes such models as Christianity and Kantian rationalism, advocates that solidarity will flourish when people possess a contingent mind. According to Rorty, who advocates that humanity will rise at a moral level with the expansion of solidarity and morality increases as this "we" class encompassing all humanity flourishes.

Comparative Reading and Inferences

In the context of the concept of solidarity, the common aims of the three thinkers that we are talking about are to remove cruelty, humiliation and totalitarianism from the world. Yet; there is a difference between the solution suggestions in the subject of social solidarity and the ideal situations that would appear as a result of this. Adorno, who proposed a negative solidarity model at the point of removing of totalitarianism, argued that people can only be free and autonomous through the process of identification by opposing any identification. Adorno, unlike Rorty, opposed the “we” emotion, the “identity” and the “affirmation”. Because, in the eyes of Adorno, there is no role for individuals who form the masses in the removing of totalitarianism. Having a liberal understanding of socialism, Habermas suggested that modern the understanding resulted in totalitarian practices. Contrary to Adorno, Habermas, who argues that the masses are important, argues that individuals can be free and autonomous and that an ideal society can be achieved by means of a “communicative action” that will strengthen communication among the subjects. At this ideal level, which Habermas defines as the world of life, the individual adopts an attitude based on solidarity as a participant in the inter-interpersonal interaction process, opening up to the outside world in the face of objectivist attitudes. Yet; as communicative action alone cannot be a source of social cohesion, it is necessary to provide a balance between the world of life and sub-systems, money and power. Rorty receives Enlightenment rationality as a product of a certain historical / cultural tradition. For this reason it is imperative to pursue universal reality or truth, because these truths make sense in the social framework they are in. Rejecting Plato’s imposition of “common human nature,” Rorty believes that tolerance, social cohesion and liberal social order will develop with the understanding of relativity. While this “narrative” of Rorty, offers a pragmatic explanation/suggestion model, this does not go beyond the theoretical domain.

Evaluation and Conclusion

Declaring ideas about solidarity or clarifying the concept brings other problems at the same time. The phrase that St. Augustinus said about time “What then is time? If no one asks me, I know what it is. If I wish to explain it to him who asks, I do not know” also applies to solidarity. As the concept of solidarity is one of the basic values of modern societies such as freedom, justice, equality, and respect for human dignity, yet it is extremely ambiguous and disorganized. Dictionaries help in a limited way to explain the concept since the concept is varied according to the theoretical concept of the person using the concrete normative content. This sit-

uation prevents the concept of solidarity to become clear as a whole. In the most general sense, when the concept of solidarity, centered on the mutual obligations between the parts forming the whole, which is a principle against the isolation of the individual, is judged from a normative point of view; the causes of this unity also vary. This uncertainty of the concept of solidarity has also manifested itself in academic discourses. It is possible to see this uncertainty even in this article, which examines this concept which is one of the key concepts of sociology, to consider the concept of the world of meaning together with its historical background and to crystallize what it means. Thus; every thinker involved in the study has different meanings in their theories of solidarity, in spite of their intention to build alternatives of thought/action, to build or strengthen social solidarity and to make the world a better place. These thinkers, who have implied a number of meanings in the concept of solidarity within their own theories, ultimately offered different meaning-options for the concept. On the other hand, in the XXI. century when the conflicts between different individuals, the state and the cultures rapidly continue, there are no exact prescriptions for social solidarity. In this context, Bauman's saying "forcibly gained, painful but liberating postmodern mind teaches us that no strategy to follow is entirely intact" as a summary of the solidarity in postmodern societies. But one thing is certain that solidarity is the fate of every society.

Kaynakça | References

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2011). *Sosyolojik Açılımlar*. (M. S. Durgun & A. Gümüş, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Adorno, T. (1999). Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?. (T. Onur, Çev.) *Defter*, 38, 121-138.
- Adorno, T. (2009). *Minima Moralia* (6. Baskı). (O. Koçak & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2010). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2011). *Eleştiri-Toplum Üzerine Yazılar* (3. Baskı). (M. Y. Öner, Çev.) İstanbul Belge Yayınları.
- Adorno, T. (2012a). *Edebiyat Yazıları* (3. Basım). (S. Yücesoy & O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2012b). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (7. Baskı). (N. Ülner, M. Tüzel & E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. (2012c). *Sahicilik Jargonu*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Akdemir, F. (2013). Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 31- 60.
- Balakrishnan, G. (2003). Overcoming Emancipation. *New Left Review*, 19, 115-128.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becermen, M. (2010). Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi. *Kaygı*, 15, 41-60.

- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri Norm ve Ütopya*. (İ. Tekerek, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernstein, J. M. (2012). Sunuş: T. Adorno. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, Çev) içinde (s. 9-43). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bonacker T. (1996). *Konflikttheorien: Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Boucher, G. (2013). *Yeni Bir Bakışla Adorno*. (Y. Başkavak, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı- Tarihsel Bir Bakış*. (Y. Tezgiden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır- Marksist Bir Eleştiri*. (Ş. Pala, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Claussen, D. (2012). *Son Deha Theodor W. Adorno*. (D. Muradoğlu, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, G. Y. (2014). "Sunum: Çarmihını Sirtında Taşıyan Sosyo-Filozof Georg Simmel", içinde *Georg Simmel, Paramın Felsefesi* (Y. Alogan & Ö. D. Aydın, Çev.) içinde (s. 7-14). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Durkheim, E. (1988). *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Feindt, P. H. (2001). *Regierung durch Diskussion? Diskurs- und Verhandlungsverfahren im Kontext von Demokratietheorie und Steuerungsdiskussion*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu Eleştirisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. (T. McCarthy, Trans.) Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2, System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason*. (T. McCarthy, Trans.) Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). Remarks on the Discussion, *Theory, Culture and Society*, 7, 127-32.
- Habermas, J. (1991). Gerechtigkeit und Solidarität. G. Nunner-Winkler (Ed.), *Weibliche Moral* içinde (s. 225-238). Frankfurt am Main: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Habermas, J. (1992a). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Verfassungsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992b). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. (W. M. Hohengarten, Trans.) Cambridge/Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*. Oxford: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Habermas: J. (1981). *Kleine Politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holloway, J. (2013). Neden Adorno?. J. Holloway & S. Tischler (Der.), *Olumsuzluk ve Devrim* (K. Tunca, Çev.) içinde (s. 21-26). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Holz, H. H. (2012). Metistofeles Felsefesi. *Frankfurt Okulu Eleştirisi* (Z. E. Kaya, Çev) içinde (s. 44-60). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Jay, M. (2001). *Adorno*. (Ü. Oskay, Çev.) İstanbul: Der Yayınları.
- Jay, M. (2014). *Diyaletik İmgelem*. (Ü. Oskay, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Koçak, O. (1999). Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş. *Defter*, 37, 93-114.
- Lekesizalın, F. (2013). *Modern Narsist Ve Yaralı Romanın Eleştirel Ufukları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Matušík, M. B. (2006). Habermas' turn? *Philosophy and Social Criticism*, 32 (1), 21-36.

- Moldaschl, M. & Sauer, D. (2000). Internalisierung des Marktes: Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft. H. Minssen (Ed.), *Begrenzte Entgrenzungen: Wandlungen von Organisation und Arbeit* içinde (s. 205-224). Berlin: Ed. Sigma.
- Mouffe, C. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Offe, C. (2013). *Amerika Üzerine Düşünceler*. (O. Toklu, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi.
- Ottmann, H. (2006). Liberale, republikanische, deliberative Demokratie. In. *Synthesis Philosophica*, 21 (2), 315-325.
- Outhwaite, W. (1994). *Habermas: A Critical Introduction*. Oxford: Polity Press.
- Reitzig, J. (2004). *Zwischen Selbstorganisation, Deliberation und Regulation Theorien über den Prozess gesellschaftlicher Zivilisierung im postfordistischen Kapitalismus* (Text: 114). Hamburg: Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik.
- Ritzer, G. (2016). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. (F. Payzın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (A. Türker & M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (2006). *Felsefenin ve Doğanın Aynası*. (F. Günsoy, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rorty, R. (1993). *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Rorty, R. (2009). Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm. S. Zabala (Ed.), *Dinin Geleceği*. (R. Ögdül, Çev.) içinde (s. 32-44). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schmidt, H. (1991). *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröners.
- Seneca (2014). *Briefe an Lucilius*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Simmel, G. (2003a). *Modern Kültürde Çatışma*. (T. Bora vd., Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2003b). *Metropol ve Tinsel Hayat*. (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Skirbekk, G., Gilje, N. (2011). *Felsefe Tarihi*. (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Çev.) İstanbul: Kesit
- Slattey, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tatlıcan & G. Demiriz, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Spurk, J. (2008). *Toplumsal Akılın Eleştirisi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Stallknecht, M. (21 Temmuz 2012). *Da gräbt einer nach der knappen Ressource Solidarität*. Süddeutsche Zeitung. Nr. 167.
- Sternburg, W. (1987). *Adenauer-Eine deutsche Legende*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Stjernø, S. (2004). *Solidarity in Europe, the History of an Idea*. New York: Cambridge University Press.
- Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*. (İ. Çetin, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tönnies, F. (1935). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Leipzig: Fues's Verlag.
- Tranow, U. (2012). *Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Vergin, N. (2016). *Siyasetin Sosyolojisi. Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology Vol. I*. New York: University of California Press.
- Yibing, Z. (2012). *Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi*. (A. Muhaddisoglu, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayınevi.
- "Yunanistan ile Almanya arasında savaş tazminatı gerginliği". (2015, 11 Şubat). *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/yunanistan-ile-almanya-arasinda-savas-tazminatı-gerginligi-28172710> adresinden edinilmiştir.