

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

cogito

JÜRGEN HABERMAS

“ideoloji” olarak teknik ve bilim

Çeviren: Mustafa Tüzel



YAPI KREDİ YAYINLARI

9 ■ baskı

5. HAVABERMEK İDEOLOJİ: Olarak teknik ve bilim



“İDEOLOJİ” OLARAK TEKNİK VE BİLİM

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da doğdu. 1961 yılında Marburg'da doçent oldu. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. 1964 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu. 1971-1981 yıllarında Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı. 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulundu. 1982 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'ne profesör olarak geri döndü. 1994 yılında buradan emekli oldu ve Northwestern Üniversitesi'nde konuk profesör olarak seminerler verdi.

Başlıca Yapıtları: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü”); *Erkenntnis und Interesse* (1968, “Bilgi ve İlgi”); *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968, “İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim); *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970, “Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine”); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (Niklas Luhmann'la birlikte, 1971, “Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar?”); *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (1976, “Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine”); *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, “İletişimsel Eylem Kuramı”); *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985, “Modernin Felsefi Söylemi”); *Die nachholende Revolution* (1990, “Arkadan Yetişen Devrim”); *Faktizität und Geltung* (1992, “Olgular ve Normlar”).

Mustafa Tüzel 1959'da İstanbul'da doğdu. 1973-1975 yıllarında İsviçre'de yaşadı. 1979'da İTÜ Elektrik Fakültesine girdi. 1991'de İÜ Basın-Yayın Yüksekokulunu bitirdi. 25 yıldır profesyonel kitap çevirmenliği yapıyor. Thomas Bernhard, Friedrich Dürrenmatt, Monika Maron, Herta Müller gibi edebiyatçıların; Walter Benjamin, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche gibi düşünür ve filozofların eserlerini Türkçeye kazandırdı.

Başlıca Çevirileri: Peter Handke'den: *Bir Yazarın Öğleden Sonrası* (Ara, 1992); Thomas Bernhard'dan: *Neden Bir Dediğini* (Mitos, 1993); *Mahzen Bir Vazgeçiş* (Mitos, 1994); Friedrich Dürrenmatt'tan: *Midas ya da Siyah Perde* (Mitos, 1994); *Freud-Jung Mektuplaşmaları* (Düşün, 1995); A. Heinz Kimmerle'den: *Afrika Felsefesi, Afrika'da Felsefe* (Kabalıcı, 1995); Wolfgang Ruppert'ten: *Bisiklet, Otomobil, Televizyon. Gündelik Eşyaların Kültür Tarihi* (Kabalıcı, 1996).

*Jürgen Habermas'ın
YKY'deki kitapları:*

"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim (1993)

"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (2002)

Bölünmüş Batı (2007)

Terör Günlerinde Felsefe - Jürgen Habermas ve

Jacques Derrida ile Diyaloglar (haz. Giovanna Borradori, 2008)

Doğalcılık ve Din Arasında (2009)

JÜRGEN HABERMAS

“İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim

Çeviren
Mustafa Tüzel



YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 203
Cogito - 8

“İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim/ Jürgen Habermas
Özgün adı: Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’
Çeviren: Mustafa Tüzel

Kitap editörü: Selahattin Özpallabıyıklar

Kapak tasarımı: Mehmet Ulusel
Sayfa tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Promat Basım Yayım San. ve Tic. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673. Sokak, No: 34 Esenyurt / İstanbul
Sertifika No: 12039

Çeviriye temel alman baskı: Suhrkamp Verlag, 1974
1. baskı: İstanbul, Mart 1993
9. baskı: İstanbul, Haziran 2016
ISBN 978-975-363-173-1

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2016
Sertifika No: 12334

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968
Bütün yayın hakları saklıdır.

Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3 Karaköy 34425 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Ön Hatırlatma • 7

Çalışma ve Etkileşim, Hegel'in Jena Çalışması

"Tin Felsefesi" Üzerine Notlar • 9

"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim • 36

Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni • 77

Bilimselleştirilmiş Politika ve Kamuoyu • 89

Bilgi ve İlgi • 108

Kitapta Yer Alan Makaleler Hakkında • 125

Ön Hatırlatma

İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim üzerine makale, Herbert Marcuse tarafından geliştirilen “Teknoloji’nin özgürleştirici gücü –şeylerin araçlaştırılması– özgürleşmenin zinciri haline dönüşür, insanların araçlaştırılması olur” şeklindeki tezle bir tartışmayı içermektedir. Bu makale, 70. doğum günü için Herbert Marcuse’e ithaf edilmiştir. *Herbert Marcuse’e Yanıtlar*’a dahildir, fakat uzunluğu yüzünden, bu başlıkta yayınlanmış olan kitapçığa alınmamıştır.

Bu çalışmada daha çok deneysel olarak ortaya koyduğum düşünceleri halen çeşitli yerlerde dağınık bir şekilde yayınlanmış olan diğer makalelerle birlikte sunmaktan memnunum. Bu yazılar ayrıca kimi varsayımları daha belirginleştirmeye (bu durum ilk ve son yazı için geçerlidir) ve sonuçları göstermeye (bu durum üçüncü ve dördüncü yazılar için geçerlidir) yarayabilirler. Elbette yine de birer yan çalışma olma özelliklerini korumaktadırlar.

Aynı tarihte yayınlanmış *Bilgi ve İlgi* adlı kitabımda Frankfurt’taki başlangıç dersimdeki (bu kitapta yer alan son yazı) görüşlerimi ayrıntılarıyla açıkladım.

Jürgen Habermas

*Frankfurt am Main,
Ağustos 1968*

Çalışma ve Etkileşim

Hegel'in Jena Çalışması "Tin Felsefesi" Üzerine Notlar

Hegel, Jena'da 1803/04 ve 1805/06 yıllarında doğa ve tin felsefesi üzerine konferanslar verdi. *Tin Felsefesi*, fragmanlar halindeki *Törelilik Sistemi*'ne dayanır. Hegel'in bu yazıları¹ henüz, bir zamanlar yapmış olduğu politik ekonomi öğreniminin etkisi altındadır. Marxist Hegel araştırmaları buna hep dikkat çekmiştir.² Ne var ki, Jena çalışması *Tin Felsefesi*'nin özel konumu şimdiye kadar yeterince gözönünde bulundurulmamıştır. Hâlâ eskisi gibi, Lasson'un daha Jena Konferansı'nı yayınlarken yazdığı önsözde dile getirdiği anlayış hâkimdir: bu çalışmalar *Fenomenoloji*'ye bir ön basamak olarak değerlendirilir ve daha sonraki sistemle olan paralellikleri vurgulanır. Buna karşılık, ben, Hegel'in Jena'da verdiği iki konferansta da tinin oluşum süreci için özgünlüğü olan, fakat sonradan terk edilmiş bir sistematik ortaya koyduğu tezini savunmak istiyorum.

Dil, iş aleti ve aile kategorileri diyalektik ilişkilerin üç eşdeğer örneğini tanımlarlar: simgesel serimleme, çalışma süreci ve karşılıklılık temelinde etkileşim, nesneyi ve özneyi her biri kendi tarzında uzlaştırır. Dilin, çalışmanın ve törel ilişkinin diyalektiği, her durumda uzlaştırmanın özel bir biçimi olarak açınmıştır; henüz aynı mantıksal biçimde kurulmuş olan basa-

1 *Törelilik Sistemi* Lasson'un *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, T.E. Cilt 7, Leipzig 1923, s. 415-499'dan alınmıştır. Jena Tin Felsefesi'nin iki metni de yine Lassontarafından yayınlanmıştır: *Jenenser Realphilosophie I*, T.E. Cilt 19, s. 195 vd. ve *Jenenser Realphilosophie II*, T.E. Cilt 20, s. 177 vd.

2 G. Lukács, *Der Junge Hegel*, Berlin 1954.

maklar değil, bizzat kurmanın çeşitli biçimleri söz konusudur. Benim tezimin bir radikalleştirilmesi şöyle olabilirdi: Diğerlerinin yanı sıra, dilde, çalışmada ve törel ilişkide de kendini açığa vuran, kendi düşünsemesinin (*Reflexion*) saltık devinimindeki tin değildir, tersine, ancak dilsel simgeleştirmenin, çalışmanın ve etkileşimin diyalektik bağlamı, tin kavramını belirler. Yoksa anılan kategorilerin sistematik konumu bununla çelişir, çünkü mantıkta değil gerçek bir felsefede vardılar. Öte yandan, o sınırlar diyalektik ilişkiler o kadar görünür bir şekilde heterojen deneyimlerin temel örneklerinde sıkışmışlardır ki, mantıksal biçimler birbirlerinden, her birinin alındığı maddi bağlama göre ayrılmaktadırlar: henüz dışlaşım ve yabancılaşma, benimseme ve uzlaşma birbirlerini işaret etmektedirler. Jena konferanslarında, mevcut bilincin üç diyalektik örneğinin ancak *birlikte ele alındıklarında* tinin yapısını şeffaf kıldıklarını vazeden bir eğilim sürekli mevcuttur.³

I

Hegel, *Öznel Mantık*'m girişinde, diyalektiğin temel deneyimin dayandığı ben kavramını hatırlatır: “Ben [...] bu birincil saflıktaki, kendi kendisi ile ilişkili birliktir, ve bu dolaysız olarak de-

3 Ayrıca konferansların yapısı da bu tezi haklı çıkarmaktadır. *Dil, iş aleti ve aile mülkü* kategorileri, dış varoluşun boyutuna uzanırlar ve bu yüzden sisteminin daha sonraki birleştirici sınıflandırılışına göre *nesnel tin*'in biçimleri arasında yer alırlar. Aynı şekilde, Jena'da söz konusu gerçek tin başlığı altında değil, daha yayıncının *nesnel tin*'in sistematik tanımlaması için seçtiği *Tin Felsefesi*'nin ilk bölümünde ortaya çıkarlar. Oysa, öznel tinin ansiklopedi dilindeki kullanımına göre, yalnızca böylesi tanımlamalar bilen ve eyleyen tinin kendisi ile olan ilişkisini karakterize ederler. Dilin (aktarılmış simgeler), çalışmanın (üretici güçler) ve karşılıklıya dayanan eylemin (toplumsal roller) nesnelleştirmeleri buna dahil değildir. Ama Hegel onlarda tinin varlığını ortaların bir örgütlenmesi olarak gösterir. Jena'daki serimleme çok açık bir şekilde sonraki sisteme henüz uymamaktadır. “Gerçek tin’e öznel olanın kademesi değil, “soyut tin” adını alması daha uygun olabilecek bir kesit öngörülmüştür. Hegel burada tinin soyut tanımlamalarını, tinin oluşum sürecinden, onun kendilerinde dışsal varoluşunu bulduğu bütün nesnelleştirmelerini çektiğimizde geriye öznel tin olarak kalan soyutlamalar anlamında değil, zekâ ve istencin simgesel serimlemenin, çalışmanın ve etkileşimin kökten bağlamında oluşturulmuş bir birliği anlamında vermektedir.

ğil, bütün belirlenmişlikten ve içerikten soyutlanarak ve sınırsız eşitliğin özgürlüğüne kendi kendisiyle geri dönerek böyledir. Böylelikle o genelliktir; o yalnız negatif ilişki yoluyla, yalnızca soyutlama olarak görünen, kendisiyle birlik olan ve böylelikle bütün belirlenmişliği kendi içinde çözümlü olarak barındıran birliktir. İkincisi, ben, aynı dolaysızlıkla, kendi kendisiyle ilişkili negatiflik olarak tek oluştur, kendisini başkalarının karşısına koyan ve kapatan saltık belirlenmişlik halidir; bireysel kişiliktir. O saltık genellik ki, aynı şekilde dolaysız saltık tekleştirmedir ve bir kendinelik ve kendisi içineliktir, nihayetinde yasa olma hali olan bu kendinde ve kendisi için olma hali, yalnızca yasa olma haliyle birlik içindedir, bu hal kavram olarak ben'in doğasını da oluşturur; birinden ve diğerinden, sözü edilen iki aşama aynı anda hem soyutlamalarında hem de eksiksiz birlikteliklerinde anlaşılmazlarsa, hiçbirşey kavranamaz."⁴ Hegel, çıkış noktası olarak, Kant'ın tam-algının kaynaktaki-sentetik birliği adı altında geliştirdiği ben kavramını almaktadır. Burada ben "saf, kendi kendisi ile ilişkili birlik" olarak, "düşünüyorum" olarak, bütün düşüncelerime eşlik edebilmesi gereken olarak, düşünülmüştür. Bu kavram düşünseme felsefesinin (*Reflexionsphilosophie*) temel deneyimini, yani: öz-düşünsemedeki (*selbstreflexion*) ben-özdeşliği deneyimini, böylece, dünyadaki bütün olası şeyleri soyutlayan ve kendisini biricik şey olarak kendisine indirgeyen, bilen öznenin kendisinin deneyimine varmasını, dile getirir. Benin öznelliği düşünce olarak belirlenmiştir -kendisini bilen öznenin kendi kendisi ile olan ilişkisidir. Kant bu öz-düşünseme deneyimini aynı zamanda kendi bilgi teorisinin varsayımlarına göre yorumlar: aşkın bilincin teminatı olması gereken, kaynaktaki tam-algıyı, empirik olandan arındırır.

Fichte, öz-düşünsemenin düşünsemesini, kuruluşlarının hizmetinde olması gerektiği düşünülen sahalara bölünmeye *kadar* götürür, ve kuruluş sorununa, ve hatta benin son kuruluşuna dayandırır. Burada, ben ve diğeri arasındaki ilişkinin kendini-bilmenin öznelliği çerçevesindeki diyalektiğini izler.⁵ Buna karşın Hegel, ben ve öteki diyalektiğini tinin öznelarasındalılı-

4 Hegel, *Sämtliche Werke* (Toplu Eserler) Cilt 5, s. 14.

5 Karşılaştır: D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt, a.M., 1967.

ğ (Intersubjek-tivität) çerçevesine bırakır; burada ben kendisi ile kendisinin ötekisi olarak değil, ben bir başka benle öteki olarak iletişim kurar.

Benin adeta kendi kendisini vazettiğinin söylendiği, 1794 *Bilim Öğretisi*’nin diyalektiği, yalnız olan düşünsemenin ilişkisine bağlı kalır: *Özbilinç Teorisi* olarak, benin kendi kendisiyle özdeşlenen öteki ile kendini bilerek, kendini kurduğu o ilişkinin çıkmazlarına bir yanıt verir. Hegel’in diyalektiği yalnız olan düşünsemenin ilişkisini, kendini bilen bireylerin ilişkisi lehine aşar. Özbilinç deneyimi artık kaynakta sayılmaz. Hegel için bu deneyim, daha çok, kendimi öteki öznenin gözleriyle gördüğüm etkileşim deneyiminden çıkar. Kendi kendimin bilinci, perspektiflerin çaprazlanmasının bir türevidir. Benim bilincimin, bir başka öznenin bilincinde yansmasıyla sabitlenmesi gereken özbilinç ancak karşılıklı kabul edilme temelinde oluşur. Bu yüzden Hegel, benin özdeşliğinin kaynağı sorusunu, Fichte gibi, bir kendi kendisine ulaşan özbilincin kuruluşu ile yanıtlayamaz, bunu yalnızca *Tin Teorisi* ile yapar. Tin, özbilinçteki kendinin öznelliğinin temelinde yatan köken değil, içinde bir benin öteki bir benle iletişim kurduğu ve iki öznenin de dönüşümlü olarak kendilerini ancak mutlak bir dolayım olarak ondan oluşturdıkları aracıdır. Bilinç, öznelere karşılaştıkları bir orta* olarak mevcuttur, öyle ki karşılaşmadıkça özne olarak var olamayacaklardır.

Kant’taki, özbilincin aşkın birliğini Fichte adeta yalnızca derinleştirir; sentezin soyut birliği, benin kendisini bildiği olarak ben ve başkası karşıtlığının birliğini üreten kaynaktaki bir eylemde çözünür. Hegel buna karşı, Kant’ın daha boş olan ben özdeşliğinde ısrar eder; fakat bu beni, genel kategorisinde anladığı bir aşamaya indirger. Özbilinç olarak ben, soyut ben olduğu için, açıkçası bilen veya tasarlayan bir özne için verilmiş olan bütün içeriklerin soyutlamasından doğduğu için, geneldir. Bir ben, kendi özdeşliğinde ısrar eden bir ben, dış nesnelerin çeşitliliğinden olduğu biçimde, iç durumların ve yaşantıların sonuçlarından da soyutlanmalıdır. Soyut benin genelliği, bu *tüm mümkün*

* Bu “orta”nın (Mitte), Almancadaki “Mittel” (araç) ve “Vermittlung” (aracılık, uzlaştırma) terimleriyle birlikte düşünülmesi gerekir. (ç.n.)

öznelerin kategorisi yoluyla, yani kendine ben diyen *her birinin* bir birey olarak belirlenmesiyle kendini gösterir. – Fakat öte yandan, aynı ben kategorisi, bir defasında kendine ben dendiğinde, kendini vazgeçilmez bir birey ve yegâne olarak öne süren belirli bir özne düşünmenin de bir veçhesidir. Demek ki benin özdeşliği yalnızca özbilinçliliğin o soyut genelliğini değil, aynı zamanda tekilliğin kategorisini de dile getirmektedir. Ben, yalnızca işte burada, verilebilir koordinatlar içerisindeki tekrarlanabilir bir özdeşleştirme anlamında değil, nihayetinde bireyselleşmiş olanı ifade eden özgün isim anlamında da bireyselliktir. Tek oluşun kategorisi olarak ben, sonlu bir sayıdaki unsurlara, örneğin kalıtım maddesindeki bugün sayıları bilinen temel unsurlara indirgenmeyi dışlar.

Fichte ben kavramını ben ve ben-değilin özdeşliği olarak anlarken, Hegel onu baştan itibaren genelin ve tek olanın özdeşliği olarak kavrar. Bende genel ve tek olan biraradadır. Tin bu birliğin diyalektik açınımdır, yani törel bütünselliktir. Hegel, terimi keyfi olarak seçmez, çünkü bizim günlük konuşma dilinde bir halkın tini, bir dönemin tini, bir takımın tini olarak tanıdığımız “tin”, yalnız olan bilinçliliğin öznelliği hakkında her zaman yüzeyseldir. Genelin ve tek olanın özdeşliği olarak ben, ancak benin özdeşliğini onunla özdeş olmayan bir başkası ile bağdaştıran bir tinin birliğinden kavranabilir. Tin, teklerin, bir dilin gramerinin konuşanlarla ya da bir sistemde geçerli kuralların etkinlikte bulunan bireylerle olan ilişkisindeki gibi davranan ve genelliğin aşamasını tekilliğin karşısında vurgulamayıp bunların özgün bağlantılarına izin veren bir genelin aracılığıyla iletişim kurmasıdır. Bu yüzden Hegel tarafından somut diye anılan o genelin aracılığında tekler birbirlerini karşılıklı olarak özdeşleyebilirler ve aynı zamanda kendileri özdeş olmayan olarak kalabilirler. Hegel’in ilk görüşü özbilinç olarak benin ancak tin olduğunda, yani, öznellikten, özdeş olmayarak kendini bilen öznelerin karşılıklılık temelinde birleştikleri bir genelin nesnelliğine geçebildiğinde kavranabileceğine dayanmaktadır. Çünkü, ben, bu tam açıklanabilir anlamda genelin ve tekin özdeşliği olduğu için, ana karnındayken geleceğin canlısı, türünün bir örneği olan ve biyolojik açıdan nihayetinde birçok elementin bir kombinasyonu şeklinde yeterince açıklanabilir olan bir yeni doğmuş çocuğun

bireyselleştirilmesi, ancak toplumsallaştırma süreci olarak kavranabilir. Burada onun açısından toplumsallaştırma, verili bir bireyin toplumsallaştırılması olarak düşünülemez, daha ziyade bir bireyi ilk olarak ortaya çıkaran odur.⁶

II

Genç Hegel, *törel ilişkiyi*, sevenlerin birbirlerine olan ilişkilerinde anlaşılır kıldı: “Sevgide ayrıık olan hâlâ vardır, ama artık ayrıık olan şeklinde değil - birlik olan olarak ve canlı olan canlı olanı hisseder.”⁷ Hegel İkinci Jena Konferansı’nda sevgiyi, kendini başkasında bilen bilme olarak açıklar. Farklıların birleşmesinden, ‘çift anlam’la karakterize edilen bir bilgi ortaya çıkar: “Her biri, kendini ötekinin karşısına koyduğu yerde ona eşittir. Bu yüzden kendini ötekinden ayırt etmesi, kendini onunla bir tutmasıdır ve aynı zamanda bilmesidir de, [...] çünkü kendini onun karşısına koymak için onu eşitliğe getirir veya bunu, ötekinde kendini gördüğü gibi, kendisi olarak bilir.”⁸ Gerçi Hegel, genelin ve tek olanın bir özdeşliği olarak ben kavramının bağlı olduğu kendini-başkasmda-algılama ilişkisini, öznelerarasmdalığın doğrudan doğruya, birbirlerinin karşısına düşen öznelerin tamamlayıcı uyuşması ile güvencelenmiş ilişkileriyle açıklamaz. Daha çok bir devinimin sonucu olan sevgiyi, geçmiş bir çatışmanın uzlaşması olarak sevgiyi gösterir. Karşılıklı kabul edilmeye dayanan bir ben-özdeşliğinin özgün anlamı, ancak, karşı karşıya konulmuş öznelerin tamamlayıcı birleşmesinin diyalogsal ilişkisinin aynı zamanda bir mantık ve bir yaşam praxisi ilişkisi anlamına geldiği bakış açısıyla ortaya çıkar. Bu, kendini, Hegel’in *karşılıklı kabul edilme kavgası* başlığı altında geliştirdiği törel ilişkinin diyalektiğinde gösterir. Diyalog halinin bastırılması ve yeniden oluşturulmasını, törel ilişkininki olarak

6 Emile Durkheim, bireyleşme sürecinin yalnızca toplumsallaşma ve bunun da yalnızca bireyleşme ile düşünülebilir olduğu bakış açısı ile, daha ilk büyük eseri *De la division du travail social*’de (1893) sosyolojik bir eylem teorisinin ana hatlarını geliştirmiştir.

7 *Jugendchriften*, ed. Nohl, s. 379.

8 *Realphilosophie II*, s. 201.

yeniden kurar. Kendi başına diyalektik adını alabilecek olan bu devinimde, şiddet yoluyla parçalanmış iletişimin mantıksal ilişkileri, kendileri pratik şiddet uygularlar. Ancak bu devinin sonucunda şiddeti ilga eder ve diyaloga dayanan kendini-ötekinde-bilmenin teklifsizliğini oluşturur: uzlaşma olarak sevgi. Teklifsiz öznelerarasmdalığın kendisi değil, onun bastırılmasının ve yeniden oluşturulmasının tarihi diyalektiktir. Diyaloga dayalı ilişkinin oluşması, bölünmüş simgelerin ve cisimlendirilmiş yani iletişim ilişkisi içine çekilmiş, daha çok öznelerin sayesinde geçerli olan ve böylece aynı şekilde etkili olan mantıksal ilişkilerin nedenselliğine bağlıdır.

Hegel onu, *Hiristiyanlığın Tini* üzerine yazdığı fragmanda, törel bir bütünselliği bozana verilen ceza örneğinde gösterir. Törel temeli, yani teklifsiz iletişimin bütünleyiciliğini ve karşılıklı menfaat doyurulmasını, kendini tek başına bütünselliğin yerine koyarak ilga eden 'suçlu', kendisini savunan bir kader sürecini devreye sokar. Tartışan iki taraf arasında çıkan kavga ve yaralanmış ve bastırılmış ötekine duyulan düşmanlık, kaybolan bütünleyiciliği ve bitmiş dostluğu hissedilir kırlarlar. Suçlu, eksilen yaşamın gücü ile yüzyüze gelir. Böylelikle suçunu farkederek. Suçlu, tartaklanmış ve ölmüş yaşamın, kendisi tarafından provoke edilmiş şiddeti altında yabancı olanın bastırılmasında, kendisinin eksikliğini, yabancı yaşamdan yüz çevirmede kendi kendisinde yabancılaşmayı farkedene kadar acı çekmelidir. Kaderin nedenselliğinde, ancak kavgalı yaşamın olumsuzluğu deneyiminden, kaybolana duyulan özlemin yükselmesi ve bunun da savaşılan yabancı varlıkta yadsınan kendi'nin teşhis edilmesini dayatmasıyla barışılabilir olan, bastırılmış yaşamın gücü etki eder. Sonra iki taraf da birbirlerine karşı olan sertleşmiş tavırlarını, kopmanın, ortak yaşam birlikteliklerinin dışlanması bir sonucu olarak görürler – ve onda kendini-ötekinde-algılamamanın diyalogsal ilişkisinde, varoluşlarının ortak temelini görürler.

Jena konferanslarında kabul edilme kavgasının diyalektiği "suç" bağlamından koparılır; burada çıkış noktası, tüm varlıklarını kendileri tarafından çalışarak elde edilmiş bir varlığın her bir ayrıntısına bağlayan öznelerin duyarlı ilişkisidir. Onlar kabul edilme kavgasını bir yaşam ve ölüm kavgası olarak sürdürdüler.

rürler. Birbirlerini hor gören tarafların soyut kendini kanıtlayış-ları, kavgacıların yaşamlarını riske sokmaları ve böylelikle bütünselliğe kafa tutmuş tekliklerini ortadan kaldırmalarıyla biter: “Bu, bizim bildiğimiz, yalnızca bilgisine varılmış bütünsel bilinç olduğundan, o kendisini ortadan kaldırmakla, bizzat bu bilincin bilinmesidir; kendisinin bu düşünemesini, bizzat o, kendi içeri-sinde yapar, çünkü içinde kendini bu haliyle korumak istediği, olmak istediği tek bütünsellik, kendini mutlak olarak feda eder, kendini ortadan kaldırır ve böylelikle söz konusu olduğu şeyin tam tersini yapar. Ancak ortadan kaldırılmış olarak kendisi ola-bilir; kendini bir varolan olarak sürdüremez, ancak bir ortadan kaldırılmış olarak konulmuş olan şeklinde sürdürebilir.”⁹ Gerçi kader, kavga edenlerde suçluya cezanın kader oluşu gibi değil ama aynı tarzda, törel bağlamdan kopmuş kendini kanıtlamanın yok edilmesi olarak tecelli eder. Sonuç birinin ötekinde dolaysız olarak kendini-bilmesi, yani uzlaşma değildir, ama öznelere bir-birlerine karşılıklı kabul edilme - yani benin özdeşliğinin ancak benim kabul edişime kendi açısından bağımlı olan, beni bilen, ötekinin özdeşliğiyle, mümkün olduğunun bilgisi temelinde ko-numlanmalarıdır.¹⁰ Hegel bunu, tekliğin mutlak kurtarılışı yani onun ben olarak tekliğin ve genelliğin özdeşliğinde varoluşu, şeklinde anar: “Yegâne bütünsellik olarak, kendisinden vazgeç-miş biri olarak bilincin bu oluşu, yine bir başka bilinçte kendine bakar. [...] Her bir başka bilinçte o, bir başkası içinde olmakla, do-laysızca kendisi için olandır - ortadan kaldırılmış bir bütünsellik; böylelikle teklik mutlak biçimde kurtarılmıştır.”¹¹

Hegel’in genelin ve tek olanın özdeşliği olarak ben kavra-mı, Kant’ın bilincin özdeşliğini kesinlikle saptamış olduğu, tam-algının saf, kendisini kendisiyle ilintileyen bilincinin o somut bir-liğine karşı yöneltmiştir. Hegel’in ben kavramında geliştirdiği, diyalektiğin temel deneyimi, gördüğümüz gibi, yine de teorik

9 *Realphilosophie* I, s. 230.

10 G. H. Mead, ölümünden sonra yayınlanan eseri *Mind, Self, Society*’de (1934), pragmatizmin natüralist varsayımları altında, Hegel’in benin özdeşliğinin kendini ancak toplumsal rollere uygulanmasıyla yani davranış beklentileri-nin karşılıklı tanınma temeli de tamamlayıcılığıyla kurulabileceği görüşünü tekrarlamaktadır

11 *Realphilosophie* I, s. 230.

bilincin değil pratik bilincin deneyim alanından gelmektedir. Bu yüzden genç Hegel bir Kant eleştirisi için yeni bakış açısının çıkarımlarını önce bir törellik öğretisi eleştirisine uygulamıştır. Hegel özbilinci tamamlayıcı eylemin etkileşim ilişkisinde, yani bir kabul ediliş kavgasının sonucu olarak kavradığı için, Kant'ın ahlak felsefesinin esas değerini oluşturuyor gibi gözükken özerk istenç kavramına, iletişen teklerin törel ilişkisinin özgün soyutlaması olarak bakar. Kant özerkliği, yani istencin kendi kendine yasa olması özelliğini, pratik felsefede, teorik felsefedeki özbilincin itiraz edilemez ve basit özdeşliği gibi, eşit ölçüde *varsayarak* törel eylemi ahlaklılık alanından ayırır. Kant eylemde bulunan öznelere önceden kararlaştırılmış eşgüdümünün bir sınır halini varsayar. Eylemde bulunanların, kesintisiz öznelerearasındalık çerçevesinde vuku bulan eşzamanlılığı, törellik sorununu yani aşırı-özdeşlik ile iletişim kaybı arasında kesilmiş bir öznelerearasındalığın istikrara kavuşturulmasını törellik öğretisi alanının dışına çıkartır.¹² Kant ahlaki eylemi "Kendisini de konuya ilişkin genel bir yasa olarak ele alabilenden başka hiçbir düzenleyici ilkeye göre davranmamak"¹³ ilkesiyle belirler. Ahlaki yasaların genelliği yalnızca öznelerearasında yükümlülük anlamına değil, mutabakata a priori olarak bağlı olan, genel geçerliliğin soyut biçimi anlamına da gelir. Her tek özne, genel bir yasamanın ilkeleri olarak elverişliliklerini sınayarak, kendi eylem-düzenleyici ilkelerini her bir başka özneye aynı ölçüde bağlayıcı eylem-düzenleyici ilkeler olarak isnad *etmelidir*: "Bunların aynılarını bütün akıllı varlıklara isnad etmek için yeterince nedenimiz yoksa, [...] istencimize özgürlük atfetmemiz yeterli değildir. Çünkü törellik bize, yalnızca akıllı bir varlık olduğumuz için yasa görevi gördüğünden, bütün akıllı varlıklar için de geçerli olmalıdır."¹⁴ Ahlaki yasalar, benim için genel olarak geçerli olduklarından, eo ipso* bütün akıllı varlıklar için geçerli olarak düşünölmeleri gerektiği anlamında, genel olarak soyutturlar. Bu yüzden etkileşim bu yasalar altında her birinin kendisi varo-

12 Karş. K. Heinrich, *Von der Schwierigkeit Nein zu sagen*, Frankfurt a.M. 1965.

13 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

14 Agy. s. 100 vd.

* eo ipso: kendiliğinden, böylelikle (ç.n.)

lan biricik bilinçmiş gibi davranması gereken ve yine de aynı zamanda kendisinin ahlaki yasalar altındaki bütün eylemlerinin, bütün olası öteki öznelerin ahlaki eylemleri ile zorunlu ve peşin mutabakat halinde olması gerektiğine kanaat getirebilen yalnız ve kendine yeterli öznelerin eylemleriyle sonuçlanır.

Ahlaki yasaların geçerliliğinin pratik akıl yoluyla a priori olarak hesaba katılmış öznelerarasındalığı, törel davranışın monologsal olana indirgenmesine izin verir. İstencin başkalarının istenci üzerindeki olumlu ilişkisi olası iletişimden çekilmiş ve yalıtılmış, amaçlı etkinliklerin soyut genel yasalar altında bir aşkın zorunlu mutabakatı ile ikame edilmiştir. O bakımdan, Kant'ın anladığı ahlaki eylem, *mutatis mutandis** bugün bizim stratejik eylem dediğimiz şeyin özel bir durumunu oluşturmaktadır.

Stratejik eylem, ortak gelenekler dahilinde *iletişimsel eylemlerden*, alternatif seçme olanakları – arasından verilecek bir kararın – her bir eşi yükümlü kılan tercih kurallarının ve düzenleyici ilkelerin baştan belirlenmiş olmalarından ötürü – temelde monologsal olarak, yani görüşüp anlaşma olmadan, ad hoc** verilebilirliği ve verilmesi gerektiği ile ayrılır. Burada, oyun kurallarının geçerliliğinin tam bir öznelerarasındalığı, oyun konumunun, tıpkı, Kant'm törellik öğretisi'nin aşkın düzleminde, ahlaki yasaların a priori geçerliliğinin pratik akılla güvencelenmesi gibi, tanımlanmasıyla bağlıdır. Eyleyenlerin yalnızca sürekli sallantıdaki bir karşılıklı kabul ediliş temelinde bir kendine uyumlanan iletişim ve ancak kendini oluşturan öznelerarasındalıklar bağlamında ortaya çıkan törellik sorunları, iki durumda da dışalanırlar. Ahlaki açıdan, Hegel'in anladığı anlamda bir törel ilişkiyi hesaba katmamamız ve öznelerin kendi *oluşum süreçleri* olarak etkileşim bağlamında birbirlerine geçtiklerini görmezlikten gelmemiz gerekir. Zor kullanan iletişimin diyalektik akışına gireni ve ondan oluşanı görmezlikten gelmeliyiz; yani önce ahlaki niyetle gösterilmiş davranışların somut sonuçlarından ve yan sonuçlarından soyutlanmalıyız; daha sonra ahlaki davranış tarafından güdülenen “iyilik”e ve nesnel olarak onun işine yara-

* *mutatis mutandis*: gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra (ç.n.)

** *ad hoc*: o anda, duruma göre (ç.n.)

yabilecek olana yönelik özel eğilim ve ilgilerden soyutlanmalıyız; ve nihayetinde, kendini ancak verili bir konumda belirleyen görevin maddesinden soyutlanmalıyız.¹⁵ Bu üç katlı soyutlama genç Hegel'in tümcesinde eleştirilmiştir bile: "En yüksekte yasarlar olduğu sürece [...], bireysel olan genel olana feda edilmiş, yani öldürülmüş olmalıdır."¹⁶

III

Hegel ben'in kuruluşunu, yalnız olan benin kendisi üzerindeki düşünmesine bağlamayıp, kuruluşun, yani birbirine karşı konulmuş öznelerin iletişimsel birleşmelerinin süreçlerine bağlı olarak kavradığı için, belirleyici olan, böylesi bir düşünce değil, tersine genel olanın ve tek olanın özdeşliğinin içinde olduğu dolayımıdır. Hegel bilincin, onunla, ondan geçerek varoluş kazandığı, bir "orta"dan da söz eder. Buraya kadarki düşüncelerimizden, Hegel'in iletişimsel eylemi, kendisinin bilincinde olan tinin oluşum sürecinin aracısı olarak sunmasını bekleyebiliriz. Aslında, Jena konferanslarında ilkel bir grubun birlikte yaşaması örneğinde, aile içindeki etkileşimi, "Aile mülkü"nü, karşılıklı davranış biçimlerinin mevcut ortası olarak tasarlar. Ancak, "aile"nin yanında, Hegel'in aynı şekilde oluşum sürecinin araçları olarak açındırdığı iki kategori daha bulunmaktadır: dil ve çalışma. Tin eşkaynaklı ortaların bir örgütlenmesidir: "O ilk bağlanmış varoluş -orta olarak bilinç- onun dil olarak, iş aleti olarak ve (aile) mülkü olarak, oluşudur, ya da yalın bir-oluştur: bellek, çalışma ve aile".¹⁷ Bu üç diyalektik temel örnek heterojendir; tinin araçları olarak dil ve çalışma, etkileşim ve karşılıklı kabul edilme deneyimine kadar dayandırılmazlar.

Dil, henüz eylemde bulunan ve birlikte yaşayan öznelerin iletişimini kapsamaz, tersine, burada salt doğayla kuşatılmış olan ve şeylere isim veren yalnız olan bireyin simge kullanımı anlamına gelir. Dolaysız bakışta tin henüz hayvansaldır. Hegel,

15 *Enzyklopädie*, §§ 504 vd.

16 Nohl, s. 278.

17 *Realphilosophie* I, s. 205.

tasarlayan hayal gücünün gece üretiminden, imgelerin kaçıp giden, henüz örgütlenmemiş aleminden söz eder. Bilinç için doğanın bilinci ve varlığı ancak dil ile birlikte ve dilde birbirlerinden ayrılırlar. İmgeler alemi, isimler alemine tercüme edilince, rüya gören tin, adeta uyanır. Uyanık haldeki tinin belleği vardır: ayırdedebilecek ve ayırdettiklerini tekrar tanıyabilecek durumdadır. Hegel, Herder ödülü için yaptığı çalışmadaki düşünceleri izleyerek, temsil etmede simgelerin asıl verimini görür: çeşitliliğin sentezi, cisimlerin teşhis edilmesine izin veren belirtilerin serimleyici işlevine bağlıdır. İsim verme ve bellek aynı şeyin iki yönüdür: “Bilincin bu varoluşunun idesi bellektir, varoluşun kendisi ise dildir.”¹⁸

Simge, şeylerin ismi olarak çifte bir işleve sahiptir. Bir yandan, temsil etmenin gücü, dolaylı olarak mevcut olanın, dolaysız olarak mevcut olmasına karşın, kendisi için değil de, bir başkasının yerine duran bir başkasında tasarımlanmasında yatar. Serimleyen simge bir cismi veya bir keyfiyeti bir başkası olarak gösterir ve onu bizim için olan anlamında niteler. Öte yandan biz simgelerimizi kendimiz yarattık. Konuşan bilinç onlarla kendine karşı nesnel olur ve onlarda kendini bir özne olarak keşfeder. Bu, öznenin dilde geri-duyumu ilişkisini de Herder daha önceden karakterize etmiştir. Demek ki, doğanın bir ben’in dünyası olarak oluşabilmesi için, dilin çifte bir aracılık görmesi gerekmektedir: bir yandan bakılan konunun konuyu temsil eden bir simgede açıklanması ve onda muhafaza edilmesi, ve diğer yandan bilincin kendi cisimleriyle arasına, benin kendi koyduğu simgeler yoluyla, aynı zamanda hem nesnelerde, hem de kendisinde olması şeklinde bir mesafe konulması. Böylelikle dil, tinin aralarında, içsel bir şey değil, ne içerde ne de dışarda olan bir aracı olarak düşünüldüğü kategorilerden ilkidir. Burada tin yalnız olan özbilincin bir düşüncesi değil, bir dünyanın Logos’udur.*

Hegel *çalışmayı*, varolan tini doğadan ayıran güdü tatmininin o özgün tarzı olarak anar. Nasıl dil, dolaysız bakışın sul-

18 *Realphilosophie* I, s. 211, ayrıca bak. K. Löwith, *Hegel und die Sprache, Zur Kritik der christlichen Überlieferung* içinde, Stuttgart, 1966, s. 97 vd.

* Logos: (burada) tanrısal akıl (ç.n.)

tasını kırar ve çok çeşitli duyumların kaosunu teşhis edilebilir şeyler halinde düzene sokarsa, çalışma da, dolaysız arzunun sultasını öyle kırar ve güdülerin tatmin edilmesi sürecini adeta durdurur. Orada dilsel simgeler gibi, burada da çalışanın nesnesiyle olan genelleştirilmiş deneyimlerinin tortulandığı aletler, varolan ortadırlar. İsim, algılamaların uçup giden anma karşın kalandır, bir iş aleti de arzunun ve hazzın kaçıp giden anlarına karşı genel olandır: "Çalışmanın yer edindiği, çalışandan ve çalışılandan geriye kalan tek şey ve onların rastlantısallıklarının ölümsüzleştiği yer odur; isteyenin de istenilenin de yalnızca bireyler olarak varolmaları ve ortadan kalkmalarıyla, geleneklerde yaşamını sürdürür."¹⁹ Simgeler ben diye nitelenen şeyin yeniden tanınmasını sağlarlar, aletler, doğal süreçlerin dizginlenmesini sürekli olarak tekrarlanabilir kılan kuralları sabitler: "Çalışmanın öznelliği, iş aletinde bir genele yükseltilmiştir; herkes onu tekrarlayabilir ve aynı şekilde çalışabilir; bu bakımdan o, çalışmanın sabit kuralıdır."²⁰

Gerçi, *Çalışmanın Diyalektiği*, özne ve nesneyi *Serimlemenin Diyalektiği*'nde olduğu biçimde uzlaştırmaz. Başlangıçta doğanın, öznenin kendi koyduğu simgelerle dizginlenmesi değil, tam tersine öznenin dış doğanın şiddeti altında dizginlenmesi vardır. Çalışma, güdülerin dolaysız tatmininin ertelenmesini gerektirir; verim enerjilerini, doğanın ben'e kabul ettirdiği yasalar altında, üstünde çalışılan cisme aktarır. Bu iki bakımdan Hegel, öznenin çalışmada kendisini şöyleştirdiğinden söz eder: "Çalışma bu taraftaki kendini-konu-yapma'dır. Güdü-olan ben'in bölünüşü (yani: gerçekliği-sınayan bir ben-mevkii'ne ve bastırılmış güdusel isteklere bölünüşü J.H.), işte bu, kendini-nesne-yapmak'tır."²¹ İş aletlerinde benim için, doğanın nedenselliğine boyun eğme yolunda, bunun tam tersine, bu sayede doğayı kendim için çalıştırabileceğim bir deneyimin ürünü ortaya çıkar. Bilinç, teknik kurallarla çalışmanın hedeflenmemiş ürününü toplamakla, kendi şöyleşmesinden, kendisine geri döner, üstelik araçsal eylemde doğa süreçlerinden edindiği deneyimi

19 *Realphilosophie I*, s. 221.

20 *System der Sittlichkeit*, Lasson, *Schriften z. Pol.*, içinde, s. 428.

21 *Realphilosophie II*, s. 197.

bu süreçlere yönelten kurnaz bilinç olarak: “Burada güdü çalışmadan tamamen çıkar. Doğanın kendi kendisini yontmasına izin verir, usulca seyrederek ve yalnızca küçük bir zahmetle bütünü yönetir: kurnazlıkla. Şiddetin geniş yüzüne, kurnazlığın sivri ucu saldırır.”²²

Böylece, iş aleti de dil gibi tini var eden o ortamın kategorisidir. Ama iki hareket de zıt yönde oluşurlar. *İsim veren bilinç*, tinin nesnelliği için, çalışma süreçlerinden yola çıkan *kurnaz bilinç*ten daha başka bir yere ulaşır. Konuşanın, simgeleriyle olan ilişkisi, ancak gelenekselleştirmenin uç halinde, çalışanın aletleriyle olan ilişkisinin aynısıdır; günlük dilin simgeleri algılayan ve düşünen bilince işleyip ona hâkim olurlarken, kurnaz bilinç iş aletleri yoluyla doğa’nın süreçlerine hükmeder. Dilin nesnelliği öznel tin üzerinde güç kullanırken, doğanın, nesnel tinin gücüyle aldatılması, öznel özgürlüğü genişletir – çünkü sonunda çalışma süreci de, elde edilen tüketim maddeleriyle sağlanan doyumda ve gereksinimlerin yeni baştan değiştirilen yorumlanmasıyla vadesini doldurur.²³

Özne ile nesne arasındaki diyalektik bir ilişkinin, Jena konferanslarında geliştirilen üç örneği, Kant’ın soyut ben’inin karşısına, isim veren, kurnaz ve kabul edilmiş bilincin oluşmuş özdeşliğinin oluşum süreçlerini çıkartırlar. Ahlaklılık eleştirisi bir kültür eleştirisine denk düşer. Kant teleolojik yargı gücünün yöntem öğretisinde,²⁴ doğayı bir teleolojik sistem olarak anladığımızda, kültürü doğanın son amacı olarak ele alır. Kant, kültürün aslında akıllı bir varlığın yeteneklerinin bilinen amaçlar için ortaya çıkarılması olduğunu söyler. Öznel olarak bu, amaca yönelik uygun araçları seçme yeteneği anlamına gelir, objektif olarak da kültür, doğa üzerinde teknik kullanımının en somut örneğidir. Nasıl ki, ahlaklılıkta, törel öznenin kendini ancak oluşturan bir öznelarasındalığa dahil olmasını hesaba katmayan, saf açıklayıcı ilkelere uygun bir amaçsal etkinlik salık verilirse, Kant, kültürü de, aynı şekilde öznenin çalışma süreçlerindeki karmaşıklığından so-

22 *Realphilosophie* II, s. 199.

23 Kendini gerçekleştiren tin’in teleolojisine hiçbir şekilde uymayan bu ilişki için Hegel’in *Mantık’ı* da uygun bir kategori sunmaz.

24 *Kritik der Urteilskraft* B., s. 388 vd.

yutlanmış olan teknik kurallara (yani belirli emirlere) uygun bir amaçsal etkinlik olarak tasarlar. Kant'ın araçsal eylem yeteneği attettiği *kültürlenmiş beni* Hegel bir sonuç olarak, toplumsal çalışmanın kendini dünya-tarihsel olarak değiştiren bir sonucu olarak kavrar. Bu yüzden Jena'daki Tin felsefesi yazılarında, çalışma mekanikleştirildiği sürece, kurnaz bilincin alet kullanarak sağladığı ilerlemeye işaret etmeyi asla ihmal etmez.²⁵

Ahlaki ve teknik bilinç için geçerli olan, benzeşik bir biçimde teorik bilinç için de geçerlidir. Dilsel simgeler yoluyla serimlemenin diyalektiği, Kant'ın bütün oluşum süreçlerinden kopartılmış aşkın bir bilincin sentetik verimleri kavramının tamamen karşısına yönelir. Çünkü, soyut bilgi eleştirisi, kategorilerin ve görüş biçimlerinin deneyimin özdeğiyle olan ilişkisini, önermelerin gösterdiği gibi, çalışan öznenin bir malzemeye biçim verdiği zanaat etkinliğinin, daha Aristoteles tarafından ortaya konulmuş olan modeline göre kavrar. Ama eğer çok çeşitli olanın sentezi, kategorik biçimlerin üst üste katlanmasıyla gerçekleşmiyor da, tersine, öncelikle öznenin kendi koyduğu simgelerin serimleme işlevine bağlı kalıyorsa, benin özdeşliği de bilgi sürecinden o kadar az beklenebilir, tıpkı kurnaz ve kabul edilmiş bilinçlerin öncelikle doğdukları çalışma ve etkileşim süreçlerinde olduğu gibi. Bilen bilincin özdeşliği, bilinen cisimlerin nesnelliğiyle aynı ölçüde, ancak dil ile, birbirinden ayrılmış aşamaların, ben'in ve benin bir dünyası olarak doğamn sentezinin salt mümkün olduğu dille, oluşur.

25 "İş aleti böyle bir şey olarak, insandan, kendi yokoluşunu uzak tutar; ama burada [...] onun uğraşı olarak kalır [...]. Makinede insan, bizzat bu biçimsel uğraşını yüceltir ve onu tamamen kendisi için çalıştırır. Ama, onun doğaya karşı yaptığı bu hile [...] kendisinden öcünü alır; eline geçen, doğayı ne kadar boyunduruk altına alırsa, o kadar daha az kendisi olmasıdır. Doğayı çeşitli makinelerle işlemekle, çalışmasının zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, tersine onu sadece dışarı iter, onu doğadan uzaklaştırır ve bir canlı olarak doğaya, canlılıkla yönelmez, tersine bu olumsuz canlılıktan kaçır, ona geriye kalan çalışma ise mekanikleşecektir." (*Realphilosophie* I, s. 237). Bu arada teknik ilerleme, mekanik dokuma tezgahının o ilkel aşamasından çok daha ileriye gitmiştir. Önümüzde duran aşama amaç-rasyonel eylemin sistemlerinin, kendi kendini ayarlayan kontrolü ile karakterize edilmiştir; ve bilincin ürünlerini taklit eden makinelerin kurnaz bilincinin, bir gün kendisinin aldatılıp aldatılmayacağı bilinmemektedir sonra çalışanın kendisi de denetim elinden kaçtığı için, şimdiye kadar yabancılaşmış emek birimiyle ödemek zorunda kaldığı teknik kullanımı gücünün artan bedelini artık ödemesi gerekmez ve çalışmanın kendisi gereksiz olsa bile.

IV

Kant, aşkın bilincin kaynaktaki birliği olarak benin özdeşliğinden yola çıkar. Buna karşılık, genel olanın ve tek olanın bir özdeşliği olarak ben temel deneyimi, Hegel'i, özbilincin özdeşliğinin kaynakta değil, tersine sonradan oluşmuş bir özdeşlik olarak kavranabileceği sezgisine vardırmıştır. Hegel Jena konferanslarında isim veren, kurnaz ve kabul edilmiş bilincin üç katlı özdeşliğini geliştirir. Bu özdeşlikler serimlemenin, çalışmanın ve kabul edilme kavgasının diyalektiğinde oluşurlar ve böylelikle Kant'ın *pratik* ve *saf aklın eleştirisinin* başladığı pratik istencin birliklerini, teknik istencin ve zekânın o soyut birliklerini tekzip ederler. Bu açıdan, Jena'daki *Tin Felsefesi*'ni pratikte *Fenomenoloji*'nin bir ön çalışması olarak alabiliriz, çünkü görünen bilinç tarafından bilim olarak uygulanan bilgi eleştirisinin radikalleştirilmesi, “tamamlanmış” bilgi öznesinin konumundan vazgeçmekte direnmektedir. Her şeyden önce, eleştiriye yani kuşkuyu umutsuzluk karşısında korumayan ve düşünsemeyi yani bir suretin aslına varmayı, bilincin kendisine dönüşüne kadar götüren bir kuşkuculuk, bizim kendimizin teorik ve pratik akıl arasındaki, betimsel açıdan gerçek tümcelerle normatif açıdan doğru kararlar arasındaki kökten farkları bir kenara bırakmamız ve tamamen standartlar koymadan başlamamız bakımından da, radikal bir başlangıç gerektirir – bu teorik olarak koşulsuz başlangıç, mutlak bir başlangıç olmayıp, doğal bilince bağlanmak zorunda olsa bile. Buradan, Jena ürünü *Tin Felsefesi*'ne tekrar dönüp baktığımızda, her şeyden önce, öncelikle üç *heterojen oluşum örneği* ile belirlenmiş olan bir *oluşum sürecinin birliği* sorusu ortaya çıkar. Hegel felsefesinin etki tarihini hatırladığımızda ve her biri bütünün açıklayıcı ilkesi olarak üç diyalektik temel örnekten birisini öne çıkaran birbiriyle çelişen yorumlarını göz önüne getirdiğimizde, ortaların söz konusu örgütlenmesinin bağlamına ilişkin soru, bu defa ivedilikle ortaya çıkar. *Cassirer* serimlemenin diyalektiğini, aynı zamanda simgesel biçimlerin felsefesinin temellendirilmesi olan, Hegelcileştirici bir Kant yorumunun alfabesi olarak alır, *Lukács* düşüncenin Kant'tan Hegel'e olan devrimini, aynı zamanda öznenin ve nesnenin materyalist birli-

ğini, türün dünya-tarihsel oluşum sürecinde güvenceleyen bir çalışmanın diyalektiğinin ışığında yorumlar; son olarak *Theodor Litt*'in yeni Hegelciliği, kabul edilme kavgasının diyalektiği örneğine uyan bir tinin kendini kademelendirmesi çıkarımına götürür. Bu üç durumda ortak olan, genç Hegelciliğin kullandığı, Hegel'in – tin ve doğanın mutlak bilgi gerektiren özdeşliğinin terk edilerek – benimsenmesi yöntemidir. Bunun dışında ortak noktaları o kadar azdır ki, yalnızca bu üç bakış açısının, yani: onların temelinde yatan diyalektik kavrayışlarının çelişkilerini ortaya koyarlar. O halde, *Jena Konferanslarının* çıkarımına göre dil, çalışma ve etkileşim diyalektiğinden geçen bir oluşum sürecinin birliği nasıl kurulabilir?

Hegel, *dil* adı altında, serimleyici simgelerin kullanımını, haklılıkla, soyut tinin ilk belirlenmesi olarak gösterir. Sonra gelen diğer iki belirleme, bu birincisini önceden şart koşarlar. Belirli bir kültürel geleneğin sistemi olarak dil, gerçek tinin boyutunda varoluş kazanır: "Dil, salt bir halkın dili olarak vardır [...]. O, bir genel olan, kendinde kabul edilmiş olan, herkesin bilincinde bu yoldan yankılanandır; konuşan bir bilinç dolaysızca onda başka bir bilinç olur. O, içeriklerine göre de, ancak bir halkta gerçek dil, herkesin düşündüğünün dile getirilişi olur."²⁶ Kültürel gelenek olarak dil iletişimsel eyleme girer; çünkü ancak öznelararasında geçerli ve sabit olan, gelenekten alınmış anlamlar, karşılıklılık temelinde yönelimlere, yani tamamlayıcı tavır beklentilerine izin verirler. Bu yüzden, etkileşim yaşanmış dilsel iletişimlere bağımlıdır. Ama, araçsal eylem de, imdi, gerçek tin kategorisi altında, toplumsal çalışma olarak ortaya çıktığı anda, bir etkileşimler ağı ile kuşatılmıştır ve bu yüzden kendisi açısından, olası her işbirliğinin iletişimsel sınır koşullarına bağımlıdır. Toplumsal çalışma bir yana, alet kullanımının yalnız edimi, simgelerin kullanımına gereksinim duyar, çünkü hayvansal güdü tatmininin dolaysızlığı isim veren bilincin mesafe koyması olmadan, teşhis edilebilir konulardan koparılamaz. Araçsal eylem yalnız olarak da hep monologsal bir eylemdir. Bu arada somut tinin diğer iki belirleniminin ilişkisi daha ilgi çekicidir ve asla simge kullanımının etkileşimle ve çalışmayla olan

ilişkisi kadar açık seçik değildir: *Çalışmanın ve etkileşimin bir-birleriyle olan ilişkisi*. Bir yandan, tamamlayıcı eylemin onlara göre, kültürel gelenek çerçevesinde ancak kurumsallaştırıldığı ve sürekli kılındığı normlar araçsal eylemden bağımsızdırlar. Elbette teknik kurallar ancak dilsel iletişimin koşulları altında oluşturulabilirler, ama etkileşimin iletişimsel kuralları ile ortak bir yanları yoktur. Araçsal eylemin uyduğu bu koşullu buyruğa ve onun tarafından araçsal eylemin deneyim alanından sonuç çıkarılmasına, kaderin değil, doğanın nedenselliği karışır. Etkileşimin çalışmaya dayandırılması, veya çalışmanın etkileşimden türetilmesi mümkün değildir. Öte yandan Hegel, karşılıklı kabul edilişe dayanan toplumsal bir ilişkinin öncelikle biçimsel olarak sabitleştirildiği *hukuk normları* ile *çalışma süreçleri* arasındaki ilişkiyi çok iyi kurar.

Gerçek tin kategorisi altında, karşılıklılığa dayanan etkileşimler, hukuk kişisi olarak statüleri, karşılıklı kabul edilişin kurumsallaştırılması yoluyla açıkça tanımlanmış olan kişiler arasında, hukuksal olarak normlanmış bir ilişki biçiminde görünürler. Ancak, bu kabul ediliş doğrudan doğruya ötekinin kimliğiyle ilişkili değildir, tersine onun kullanım gücünün denetimi altındaki şeylerle ilişkilidir. Benin kimliğinin kurumsal gerçekliği, bireylerin kendilerini çalışma yoluyla yarattıkları ve değiş tokuş yoluyla edindikleri malların iyelikler olarak tanımlarında yatar. “Burada yalnızca benim malım ve mülküm değil, tersine benim şahsım ya da benim varlığım da her şeyim olarak yattığı sürece: şerefim ve yaşamım da yasalandırılmıştır.”²⁷ Ne ki, şeref ve yaşam mülkiyetin dokunulmazlığında biricik kabul edilmiş olanlardır. Hukuksal kabul edilişin dayanağı olarak mülk, çalışma süreçlerinden doğar. Demek ki, araçsal eylem ve etkileşim, çalışmanın kabul edilmiş ürünü ile bağlantılıdır.

Hegel, Jena konferanslarında bu ilişkiyi oldukça sade bir biçimde kurar. Toplumsal çalışma sisteminde çalışma süreçlerinin bölümlenmesi ve çalışma ürünlerinin değiş tokuşu vardır. Böylelikle hem çalışmanın hem de gereksinimlerin bir genelleştirilmesine varılır. Çünkü her birinin çalışması, içeriğinin görünüşünde herkesin gereksinimleri için bir genel olan-

dır. Soyut çalışma, soyut gereksinimler için mallar üretir. Böylelikle üretilen mal, takas değeri olarak soyut değerini kazanır. Bunun mevcut kavramı paradır. Eşdeğerli olanların değiş tokuşu karşılıklı ilişki için örnektir. Değiş tokuşun kurumsal biçimi sözleşmedir, bu yüzden sözleşme karşılıklılık temelinde prototip bir ticaretin biçimsel olarak saptanmasıdır. Sözleşme “değiş tokuşun, ama ideal değiş tokuşun kendisidir. O nesnelerin değil, beyanların bir değiş tokuşudur, ama aynen bir nesne kadar geçerlidir. İkisinde de ötekinin istenci böyle bir şey olarak geçerlidir.”²⁸ Değiş tokuşta gerçekleştirilen karşılıklılığın kurumsallaştırılması, söylenen sözün normatif güç içermesiyle sağlanır; tamamlayıcı eylem, zorunlu davranış beklentilerini saptayan simgelerle iletilmiştir. “Sözüm geçerli olmalıdır, ahlaki nedenlerden, iç dünyamda aynı kalmam, zihniyetimi, kanaatımı vd. değiştirmemem gerektiğinden değil, tersine bunları değiştirebilirim; ama benim istencim yalnızca kabul edilmiş olarak vardır. Yoksa yalnızca kendimle değil, istencimin kabul edilmiş olmasıyla da çelişirim [...]. Böylece kişi, saf kendisi-için-oluş, tek olan, kendini ortak olandan ayıran istenç olarak değil, tersine yalnızca ortak olan olarak itibar görür.”²⁹ Böylelikle, etkileşime dayanan karşılıklı kabul edilme ilişkisi, çalışma ürünlerinin değiş tokuşundaki karşılıklılığın kurumsallaştırılması yoluyla normlandırılmış olur.

Ben-özdeşliğinin, hukuksal olarak onaylanmış özbilincin kurumsallaştırılması, *iki sürecin de sonucu olarak kavranır: Çalışmanın ve kabul edilme kavgasının*. Kendimizi dolaysız doğa gücünün sultasından kurtardığımız çalışma süreçleri, böylelikle kabul edilme kavgasına da girerler. Çünkü bu kavganın sonucunda, hukuksal olarak kabul edilmiş özbilinçte, çalışma yoluyla kurtuluş aşaması da sabitlenmiş olur. Hegel çalışma ve etkileşimi, dışsal ve içsel doğanın gücünden kurtuluş bakışıyla birleştirir. Etkileşimi çalışmaya indirgemediği gibi, çalışmayı da etkileşime yükseltmez; ama, sevgi ile kavganın diyalektiği, araçsal eylemin başarılarından ve kurnaz bilincin kuruluşundan ayrılamayacağı için, yine de ikisinin bir ilintisini kurmaya

28 *Realphilosophie* II, s. 218.

29 *Realphilosophie* II, s. 219.

niyetlenir. Çalışma yoluyla özgürleşmenin sonucu, bütünüleyici eylemlerimizi düzenleyen normlara uygun düşer.

Hegel, çalışma ve etkileşim arasındaki diyalektik ilişkiyi, *Törelilik Sistemi*’nde ortaya koyduğu bir düşünceyle bağlantılandırarak,³⁰ yalnızca bir defa daha, yani *Tinin Fenomenolojisi*’nin bir bölümünde in extenso* geliştirmiştir: efendinin kölede tek taraflı olarak kabul edilmesi ilişkisi, aynı şekilde tek taraflı olarak benimsenmiş olan, kölenin doğa üzerindeki uygulama gücüyle yıkılır. İki tarafın da onda kendilerini kabul ettiklerini kabul ettikleri kendine yeten özbilinç, kendini çalışmayla gelen bir özgürleşimin efendi ve köle arasındaki *politik* bağımlılığın üzerindeki *teknik* başarısının bir tepkisi yolunda kurar. Hatta efendilik-kölelik ilişkisi, *Fenomenoloji* üzerinden, öznel-tininfelsefesine giriş yolu da bulmuştur. *Ansiklopedi*’de³¹ bu ilişki genel özbilince geçiş ve böylelikle ‘bilinç’ten ‘tin’e atılan adıma işaret eder. Ancak, çalışma ve etkileşimin özgün diyalektiği, Jena konferanslarında ona sistematik olarak verilen itibarı, daha *Fenomenoloji*’de kaybetmiştir.

Bu durum, Hegel’in bu konferansların sistematüğini hemen terk etmesi ve yerine öznal, nesnel ve mutlak tinin ansiklopedik bölümlenmesini koymasıyla açıklanır. Jena’da dil, çalışma ve karşılıklılığa dayanan eylem, yalnızca tinin oluşum süreçlerinin değil, bizzat, onun oluşumunun ilkeleri iken, *Ansiklopedi*’de, bir ara diyalektik devinim için kuruluş örnekleri olan dil ve çalışma şimdi kendileri tali gerçek ilişkiler olarak kurulurlar: Dil, öznal tin felsefesinde hayal gücünden belleğe geçişte uzunca bir notta zikredilirken (§ 459), çalışma, genelde araçsal eylem olarak unutulur ve onun yerine, toplumsal çalışma olarak gereksinimler sistemi adı altında nesnel tinin önemli bir aşamasına işaret edilir (§§ 524 vd.). Ancak törel ilişkinin diyalektiği, tinin kuruluşundaki itibarını Jena’da olduğu gibi, *Ansiklopedi*’de de aynen korumuştur. Gerçi, daha iyi bakarsak, bunda sevginin ve kavganın diyalektiğini değil, Hegel’in *Doğa Hukuku* makalesinde mutlak törelliğin hareketi olarak açınladığı bir diyalektiği görürüz.

30 *System der Sittlichkeit*, agy., s. 442.

* in extenso: ayrıntılı olarak (ç.n.)

31 §§ 433 vd.

V

Tinin oluşum sürecinin birliğini, üç diyalektik temel örnek bağlamında, yani simgesel serimleme, çalışma ve etkileşim arasındaki ilişkilerde aradık. Tek aşamaya indirgenmiş olarak efendilik ve kölelik ilişkisinde bir kez daha ele alınmış olan bu özgün bağlam, daha sonra hiç karşımıza çıkmaz. Hegel'in yalnızca Jena yıllarında denemiş olduğu görünen bir sistematığa bağlıdır. Şüphesiz, daha Jena derslerinde bile, çalışma ve etkileşimin özgün bağlamının neden önemini kaybettiğini anlaşılır kılan bir eğilim dile gelmiştir. Çünkü Hegel daha Jena'da tinin oluşum sürecinin birliğini belirli bir tarzda önyargılayan tinin doğayla mutlak özdeşliğinden yola çıkmıştır. Hegel daha Jena konferanslarında, doğa felsefesinden tin felsefesine geçişi, *Ansiklopedi*'de olduğundan farklı kurmaz: tin doğada kendi yetkin dışsal nesnelliğine sahiptir ve bu yüzden de bu dışsallaşmanın yüceltilmesinde kendi özdeşliğini bulur. Böylelikle tin, doğanın mutlak ilkidir: "Doğa'nın oluşu olan [...] açığa vurma, [tarihte] özgür olan tinin açığa vurması olarak, doğanın onun dünyası olarak sayılmasıdır; bu, düşünme olarak aynı zamanda dünyanın kendine yeten doğa olarak varsayılmasıdır."³²

Hegel bu özdeşlik tezi varsayımından yola çıkarak, serimlemenin ve çalışmanın diyalektiğini de hep idealistçe yorumlamıştır: isimlerle, nesnelerin varlığını telaffuz ederiz, doğanın hakikatte ne olduğu, aynı şekilde iş aletinde de saklıdır. Doğanın iç düzeni tinin kendisidir, çünkü o özünde yalnızca insanların onunla çatışmalarından kavranabilir ve kendine gelir: doğanın iç düzeni ancak isimlerinin zenginliğinde ve onların kullanılış kurallarında yerleşir. Ama eğer objektifleştirilmiş olanda hep saklı öznel olan bulunuyorsa, doğa, cisimlerin maskelerinin arkasında hep gizlenmiş rakip olarak açığa çıkarılabiliyorsa, serimlemenin ve çalışmanın diyalektik temel örnekleri de törel eylemin diyalektiği ile aynı çizgiye getirilebilirler. Çünkü bundan sonra isim veren ve çalışan öznenin doğayla olan ilişkisi de aynı şekilde karşılıklı tanınma biçimine getirilebilir. Karşısında peşi-

nen idealist bir tutumla bir karşıt olarak anlaşılan, konuşan ve çalışan özne duran nesne, özneler tarzındaki etkileşimle mümkün olduğunda: *nesne* değil *rakip* olduğunda, benin kendini öteki bir benle kendisi ve kendi ötekisi ile arasındaki özdeşlik-olmayanı ortadan kaldırmadan özdeşleştirebildiği öznelerarasındalık, kendini dil ve çalışmada da ortaya koyar. Soyut tinin belirlenimlerinden her birini kendisi için incelediğimizde, özgül bir ayırım kalır. Serimlemenin ve çalışmanın diyalektiği, bir yanda bilen veya eyleyen özne ile öbür yanda özneye ait olmayanın somut örneği olarak nesne arasındaki bir ilişki şeklinde açınır. İki aşama arasındaki simgelerin veya iş aletlerinin ortasıyla yapılan aracılık böylelikle öznenin dışsallaştırılmasının bir süreci olarak, dışsallaştırma (nesneleştirme) ve benimseme süreci olarak düşünülür. Buna karşılık sevgi ve kavganın diyalektiği öznelerarasındalık düzlemindeki bir harekettir. Bu yüzden *dışsallaştırılma* modelinin yerine *bölünme* ve yabancılaşma modeli geçer ve devinimin sonucu, nesneleştirilenin benimsenmesi değil, tersine *barışmadır*, bozulmuş olan dostluğun yeniden kurulmasıdır. Buna karşılık, cisimler ve rakipler halindeki nesneler arasındaki farkın idealistçe ortadan kaldırılması, heterojen örneklerin koordinasyonunu mümkün kılar: eğer bir başkası rolündeki saklı bir özne olarak doğa ile beraberlik mümkün ise dışsallaştırma ve benimseme süreçleri biçimsel olarak yabancılaşma ve barışma süreçleri ile örtüşürler. Dil, iş aleti ve törel ilişki dolayımından geçen oluşum sürecinin birliğinin Jena'daki *Tin Felsefesi*'nde henüz merkezi olan çalışma ve etkileşim bağlamında saptanması gerekmez, çünkü o zaten dil ve çalışmanın diyalektiğinin de içinde törellikle yakınsayabildiği şu kendini-diğerinde-bilmenin diyalektiğinde peşinen vardır: özdeşlik felsefesine ilişkin varsayımlarında yalnızca görüntülerde heterojendirler.

Gerçi kendini-diğerinde-bilmenin diyalektiği, ilkesel açıdan eşit iki rakip arasındaki bir etkileşim ilişkisine bağlanmıştır. Doğa kendi bütünlüğünde birleşik öznelerin rakipliğine yükselttiği anda, eşitlik ilkesine dayanan ilişki ortadan kalkar; burada tin ile doğa arasındaki bir diyalog, ikisi arasındaki bir diyalog halinin bastırılışı ve kurumlaştırılmış törel ilişki ile sonuçlanan bir tanınma kavgası olamaz – saltık tin yalnız ba-

şınadır. Saltık tinin kendisiyle ve onda kendisini yine de kendi ötekisi olarak ayırdettiği bir doğayla olan birliği, Hegel'in önce genelin ve tekilin özdeşliği olarak ben kavramını elde ettiği, eyleyen ve konuşan öznelere öznelerearasındalığı örneğine göre düşünülemez. Tin ve doğanın diyalektik birliği, içinde tinin kendini doğada bir rakipte değil, tersine bir karşı imgedeki gibi tekrar bulduğu bu ilişki, daha çok bilincin kendi üzerine düşünme deneyiminden kurulabilir. Bu yüzden Hegel saltık tinin devinimini kendi üzerine düşünme örneğine göre, ama öyle ki bunun içine genelin ve tekilin özdeşliğinden gelen törel ilişkinin diyalektiği girecek şekilde, düşünür: *saltık tin, saltık törelliktir*. Yazgı'nın nedenselliği ile 'suç işleyen'de de en az tanınma kavgası verenlerde olduğu kadar gerçekleşen törel ilişkinin diyalektiği, artık kendini, mutlak tinin kendini düşünsediği aynı devinim olarak gösterir.

Hegel'in teolojik gençlik yazılarında, törel bir tümlüğün öğeleri bakımından, diyalogsal ilişkinin bastırılması yoluyla kendini nesnelerden ayıran tepki olarak kavradığı yazgı süreci, sonradan kendi üzerine düşünme dosyasında, bütünlüğün bir öz-devinimi şeklinde o kadar kolaylıkla yeniden yorumlanabilir ki, Hegel buradan, daha ilk fragmanlarında açındırdığı *Kurban'ın Diyalektiği*'ne bir köprü kurabilir. "Çünkü kurbanın gücü, inorganik olanla karışmanın görülmesi ve nesnelleştirilmesinde yatar – o görüşle ki bu karışma sağlanır, inorganik olan ayrılır ve böyle tanınarak, böylelikle bizzat farksızlığın içine alınır: ama canlı olan, kendi kendisinin bir parçası olarak bildiği şeyi oraya koymakla ve ölüme kurban etmekle, onun hakkını aynı zamanda tanımış ve aynı zamanda kendini ondan arındırmış olur."³³ Törel tümlüğün bölünmesinde, daha çok kendi kendini kurban eden saltık yazgısı görünür. Hegel'in ilk olarak *Doğa Hukuku* makalesinde törellikte trajediye giriş olarak açındırdığı bu saltık törellik örneğine göre, tinin doğayla özdeşliği kendi ötekisine özdeşliği olarak düşünülmüş ve özbilincin diyalektiği törel ilişkinin diyalektiği ile birleştirilmiştir. "Mantık", saltığın ebediyen kendi kendisiyle oynadığı trajedinin yazılmış olduğu dilin, sa-

33 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jubiläumsausgabe, Cilt I, s. 500.*

dece gramerini oluşturur: “ (saltık) kendini ebediyen nesnelliğe doğurduğu, böylelikle bu biçiminde kendini acıya ve ölüme teslim ettiği, ve kendini kendi küllerinden görkeme yükselttiği için. Tanrısal olan biçiminde ve nesnelliğinde tanrısal olan, dolaysızca çiftlenmiş bir doğaya sahiptir ve yaşamı bu doğaların saltık bir oluşudur.”³⁴

Ama *Doğa Hukuku* makalesini ve *Büyük Mantık*’ı bağlayan sürekli bir gelişme yoktur. Böylelikle, Jena’daki *Tin Felsefesi*’nin burada tartıştığımız üç yazısında, gerçek tinin hareketi saltık olanın muzafferane kurban oluşunu yansıtmadığı, tersine tinin yapılarını simgelerle sağlanan çalışma ve etkileşimin bir bağlamı olarak yeniden açındırdığı için, Hegel’in çağdaş ekonomi öğrenimi kendisini gösterir. Çalışmanın diyalektiği, saltık törellik olarak kavranmış bir tinin hareketine rahatlıkla uymaz ve bu yüzden bir yeniden-inşaya zorlar. Hegel bunu Jena’dan sonra tekrar bırakmıştır, fakat bu defa izleri kalmıştır. Soyut hukukun sistem içinde aldığı konum, dolaysızca törel tin çıkarımından elde edilemez. Bunda daha Jena’daki *Tin Felsefesi*’nin aşamaları korunmuştur. Jena’da geliştirilen kavramın diğer aşamaları hukukun daha sonraki kurulmasında ele alınmamışlardır.

Hegel, *Doğa Hukuku* makalesine kadar, biçimsel hukuk ilişkileri alanını, Gibbon’un Roma İmparatorluğu serimlemesine dayanarak, genç Hegel’in Grek Polis’inin idealize edilmiş anayasasında gerçekleştirilmiş olarak gördüğü o özgür törelliğin yıkılmasının bir sonucu olarak kavrar. Daha 1802’de, özel hukukun, tarihte ilk olarak Roma Hukuku biçiminde, vatandaşların depolitize edilmesi, “yozlaşma ve genel küçük düşme” durumunda olduğu söylenir: özelleştirilmiş teklerin kendi aralarındaki, hukuksal olarak normlandırılmış ilişkileri, yıkılmış törel ilişkiye göre olumsuzdur. Hukuk, saltık törelliğin hareketinde, törel olanın kendini inorganik olanla karıştırdığı ve kendini “yeraltı güçlerine” kurban ettiği o safhaya aittir. Buna karşılık Jena’daki *Tin Felsefesi*’nde, artık modern burjuva özel hukukunun belirlemeleriyle de karakterize edilmiş olan hukuk durumu, artık saltık törelliğin yıkılışının bir ürünü olarak değil, tam tersine kurulmuş törel ilişkinin ilk varlığı olarak görünür. An-

cak, birbirini bütünleyici davranışlarda bulunan tekillerin hukuk normlarıyla sürekli kılınmış ilişkisi, ben-özdeşliğini, yani kendini öteki özbilinçte bilen özbilinci, kurumlaştırır. Karşılıklı tanınma temelinde davranma, ancak hukuk kişileri arasındaki biçimsel ilişkiyle güvence altına alınır. Hegel soyut hukukun olumsuz tanımının yerine bir olumlusunu koyabilir, çünkü bu arada özel hukukun modern burjuva toplumuyla olan ekonomik ilişkisini ve bu hukuk başlığı altında bir *toplumsal çalışma yoluyla özgürleşme* sonucunun da saptandığını görmüştür. Soyut hukuk, kelimenin tam anlamıyla çalışılarak elde edilmiş bir özgürleşimi destekler.³⁵

Soyut hukukun itibarı sonuçta *Ansiklopedi*'de ve *Hukuk Felsefesi*'nde bir kez daha değişir. Olumlu tanımlarını korur, çünkü özgür istenç, dışsal varoluşun nesnelliğini salt bu genel normlar sisteminde kazanabilir. Özbilinçli ve özgür istenç, en üst aşamasındaki öznel tin, nesnel tin'in dar tanımlaması altında hukuk kişisi olarak ortaya çıkar. Yine de, soyut hukukun, varlığını borçlu olduğu, çalışma ve etkileşim arasındaki bağıntı, çözülmüştür; Jena yapılanması bırakılmıştır ve soyut hukuk tinin mutlak törellik olarak kavranmış bir özdüşünsemeye entegre edilmiştir. Artık burjuva toplumu, yıkılmış törelliğin alanı olarak geçer. Gereksinimlerin parçalanmış sisteminde toplumsal çalışmanın kategorilerine, soyut gereksinimler için soyut bir çalışmayı tekilleştirilmiş rakiplerin soyut bir ilişkisi koşullarında mümkün kılan iş bölümüne ve değiş tokuş ilişkisine yer vardır. Ama soyut hukuk bu sahaya, onun toplum ilişkisinin biçimini belirlemesine karşın, *dışarıdan* hakkın korunması başlığıyla sokulur. Kendini toplumsal çalışmanın kategorilerinden bağımsız olarak kurar ve Jena'da özgürlük aşamasını toplumsal çalışma yoluyla kurtuluşunun bir sonucu olarak borçlu olduğu süreçle ancak *tamamlayıcı* olarak ilişkiye girer. Yalnızca törelliğin diyalektiği, henüz içsel olan istencin hukukun nesnelliğine "geçmesini" temin eder. Çalışmanın diyalektiği merkezi itibarını kaybetmiştir.

35 Benim "Hegel'in Fransız Devrimi Eleştirisi" yazımla, *Theorie und Praxis*², Neuwied 1967 içinde, ve *Hegel'in Politik Yazıları*'na Sonsöz'ümle, Frankfurt a.M. 1966, karşılaştırın.

VI

Hegel ile ilk kuşak öğrencileri arasındaki düşünsel kopma üzerine en derin analizleri borçlu olduğumuz Karl Löwith,³⁶ genç Hegelcilerin konumları ile genç Hegel’in düşüncesindeki izlekler arasındaki gizli akrabalığa da dikkat çekmiştir. Böylece Marx, Jena el yazmalarını bilmeden, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin diyalektiğinde, Hegel’in ekonomi öğreniminden esinlenmiş felsefi ilgisinin birkaç yıl odaklandığı çalışma ve etkileşim bağlamını yeniden keşfetmiştir. Marx, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nin son bölümü için yazdığı bir eleştiride, modern ulusal ekonomi düşüncesine katıldığını, çünkü çalışmayı öz olarak, insanın kendini koruyan özü olarak kavradığını söyler. *Paris Elyazmaları*’nın aynı yerinde şu ünlü söz de vardır: “Hegel’in Fenomenolojisi ile onun nihai sonucunun [...] büyüklüğü, Hegel’in, insanın kendisi tarafından üretimini bir süreç olarak, nesneleştirmeyi nesnesizleştirme olarak, dışsallaşma ve bu dışsallaşmanın kaldırılması olarak kavramasında; demek ki çalışmanın özünü kavramasında ve nesnel insanı, gerçek olduğu için doğru olan insanı da kendi çalışmasının sonucu olarak kavramasındadır.”

Marx bu bakış açısıyla, insan türünün dünya-tarihsel oluşum sürecini toplumsal yaşamın yeniden üretim yasalarıyla kurmayı dener. O, toplumsal çalışma sisteminin değiştirme mekanizmasını, doğa süreçleri üzerindeki çalışma yoluyla biriktirilen uygulama gücü ile doğallıkla kurallandırılmış etkileşimlerin kurumsal çerçeveleri arasındaki çelişkide bulur. Ancak, *Alman İdeolojisi*’nin ilk bölümünün doğru bir analizi, Marx’ın aslında etkileşim ve çalışma bağlamını açıklamadığını, aksine, özgün olmayan bir toplumsal praxis başlığı altında birini diğerine indirgediğini, yani iletişimsel eylemi, araçsal eyleme dayadığını gösterir. Jena’daki *Tin Felsefesi*’nde, alet kullanımının çalışan özneyi doğal nesneyle uzlaştırması gibi, insan türünün, çevresindeki doğa ile malzeme alışverişini düzenleyen üretici etkinlik –bu araçsal eylem – bütün kategorilerin ortaya konması

36 K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1961), ayrıca Löwith’in *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962, adlı derlemeye yazdığı girişle de karşılaştıran.

için paradigma olur; her şey üretimin öz deviniminde çözülür.³⁷ Bu yüzden üretici güçlerle üretim ilişkilerinin diyalektik bağlamındaki dahiyane sezgi de hemen mekanikçi bir tarzda yanlış ifade edilebilmiştir.

Bugün, iletişimsel bağlamları, her zaman doğallıkla saptanmış etkileşimler gibi amaç-rasyonel (*Zweckrational*) davranışın teknik açıdan ilerleyen sistemleri modeline göre yeniden organize etme çabalarına girişildiğinden, iki aşamayı da birbirinden kesin bir biçimde ayırmak için yeterince nedenimiz var. Çalışmanın artan bir rasyonelleştirilmesinde, bir dizi tarihsel ülkü yatmaktadır. Dünya nüfusunun üçte ikisinden fazlasının açlığın pençesinde olmasına karşın, açlığın ortadan kaldırılması kötü anlamda bir ütopya değildir. Ama teknik üretici güçlerin, amaç-rasyonel eylemin bütün işlev-sahasını doğal bilincin kapasitesinin çok üzerinde taklit eden ve insani verimleri ikame eden, öğrenen ve değerlendiren makinelerin yapımını da içeren bir başıboş bırakılmaları, törel ilişkinin diyalektiğini teklifsizce uyumlanan karşılıklılık temelindeki tahakkümsüz etkileşimde tamamlayabilecek olan normların oluşturulması ile özdeş değildir. *Açlıktan ve eziyetten kurtuluş*, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla yakınsamaz, çünkü çalışma ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki yoktur. Yine de iki moment arasında bir ilişki vardır. Ne *Jena Gerçek Felsefesi* ne de *Alman İdeolojisi* bu ilişkinin doyurucu bir açıklamasını vermişlerdir – yine de bizi onun önemine ikna edebilirler: tinin olduğu gibi insan türünün de oluşum süreci açıkça çalışma ve etkileşim arasındaki o ilişkiye bağlıdır.

1967

37 Karş. benim incelemem: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968, özellikle 3. Bölüm. (Bu kitapta yer alan beşinci yazı; (ç.n.)

“İdeoloji” Olarak Teknik ve Bilim

*Herbert Marcuse’e,
19. 7. 1968’deki 70. doğum günü için.*

Max Weber, kapitalist ekonomi etkinliğinin, burjuva özel hukuk ilişkisinin ve bürokratik iktidarın biçimini belirtebilmek için “rasyonellik” kavramını kullandı. Rasyonelleştirme, öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların yaygınlaşması anlamına gelir. Buna, toplumsal çalışmanın, araçsal eylemin ölçütlerinin yaşamın başka alanlarına da sızmalarına (yaşam tarzının kentlileştirilmesi, ulaşımın ve iletişimin teknikleştirilmesi) yol açan endüstrileştirilmesi karşılık gelir. İki durumda da söz konusu olan, amaç-rasyonel eylem tipinin yerleştirilmesidir. Birinde araçların örgütlenmesine, diğerinde iki seçenekten birinin seçilmesine bağlıdır. Planlama, sonuçta ikinci kademedeki bir amaç-rasyonel eylem olarak anlaşılabilir: o biz-zat amaç-rasyonel eylemin sistemlerinin kurulmalarını, iyileştirilmelerini ve genişletilmelerini hedefler. Toplumun artan “rasyonelleştirilmesi” bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağıntılıdır. Tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde, eski meşrulaştırmalar tasfiye edilirler. Eylem yönlendirici evren imgelerinin, kültürel geleneğin tamamının sekularize edilmesi ve “büyüden arındırılması”, toplumsal eylemin artan “rasyonellik”inin diğer yüzüdür.

I

Herbert Marcuse, Max Weber'in kapitalist girişimcinin ve ücretli endüstri işçisinin amaç-rasyonel eyleminden, soyut hukuk kişinin ve modern yönetim memurunun amaç-rasyonel eyleminden çıkardığı ve bilim ve teknik kriterlerinde sabitlediği biçimsel rasyonellik kavramının belirli içeriksel kapsamlarının olduğunu gösterebilmek için bu çözümlemeye dayanmıştır. Marcuse, Weber'in "rasyonelleştirme" dediği şeyde, "rasyonelliğin" değil, tersine rasyonellik adına, belirli bir zikredilmemiş politik iktidar biçiminin yattığına inanır. Bu tür bir rasyonellik, stratejiler arasında doğru seçime, teknolojilerin uygun kullanımına ve sistemlerin amaç uygun kurulmalarına (*verili* durumlarda *konulmuş* hedeflerde) uzandığı için, onu, düşünsemenin ve akıllı bir yeniden-inşanın, içinde stratejilerin seçildiği, teknolojilerin kullanıldığı ve sistemlerin kurulduğu toplam toplumsal ilgiler bağlamından alır. Dahası rasyonellik salt bağıntılarda mümkün olan teknik uygulamaya uzanır ve bu yüzden doğaya veya topluma hükmetmeyi içeren bir eylem tipini gerektirir. Amaç-rasyonel eylem, yapısı gereği denetim kurmadır. Bu yüzden yaşam ilişkilerinin bu rasyonelliğin ölçütlerine göre rasyonelleştirilmesi, politik olarak tanınmaz hale gelecek bir iktidarın kurumsallaştırılmasıdır: amaç-rasyonel eylemin bir toplumsal sistemin teknik aklı, politik içeriğinden vazgeçmez. Marcuse'ün Max Weber eleştirisi şu sonuca varır: "Belki de teknik akıl kavramı bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de (doğa ve insan üzerinde) iktidardır, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri (*Interesse*) tekniğe ancak 'sonradan' ve dışarıdan empoze edilmiş değillerdir – onlar bizzat teknik aygıtın yapısına dahildirler; teknik her defasında tarihsel-toplumsal bir tasarımdır; ve onda bir toplumun ve ona hükmeden ilgilerin insanlara ve şeylere yaklaşımları yansıtılmıştır. İktidarın böyle bir amacı 'maddi'dir ve bu bakımdan bizzat teknik aklın biçimine aittir."¹

Marcuse daha 1956'da tamamen başka bir bağlamda şu özgün fenomene dikkati çekmişti: Endüstriyel olarak ilerlemiş ka-

1 *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt / M. 1965 içinde.

pitalist toplumlarda iktidar, politik iktidarın ortadan kalkmasına yol açmadan, sömürücü-baskıcı karakterini yitirme ve “rasyonel” olma eğilimi gösteriyordu: “İktidar artık, aygıtı bir bütün olarak koruma ve genişletme yeteneği ve ilgisi koşuluna bağlıdır.”² Her ne kadar üretici güçlerin seviyesi, tam da “bireylere yüklenen fedakarlıkların ve yükümlülüklerin gitgide daha gereksiz, daha usdışı görünmelerini”³ sağlayan bir potansiyel taşısa da, iktidarın rasyonelliği üretici güçlerin bilimsel-teknik ilerlemeyle eşlenmiş yükselişini kendi meşruluğunun temeli yapmasına izin veren bir sistemi sürdürmesiyle ölçülür. Marcuse, objektif açıdan aşırı baskıyı “bireylerin yoğunlaştırılmış bir şekilde devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına girmelerinde, boş vakitlerin özele ait olmaktan çıkartılmasında, yapıcı ve yıkıcı toplumsal çalışmanın nerdeyse birbirlerinden ayırdedilemeyecek kadar iç içe geçmelerinde” görmekten söz ediyor. Fakat bu baskı paradoksal biçimde halkın bilincinden yitip gitmiştir, çünkü iktidarın meşrulaştırılması yeni bir karaktere bürünmüştür: yani “bireylerin yaşamını da gittikçe daha rahatlaştıran, sürekli artan üretkenlik ve doğaya hâkim olma”ya işaret eder.

Üretici güçlerin bilimsel-teknik ilerlemeyle kurumsallaştırılmış olan artışı, bütün tarihsel orantıları altüst eder. Kurumsal çerçeve meşruluk şansını burdan alır. Üretim ilişkilerinin açınmış üretici güçlerin potansiyeli ile ölçülebilecekleri düşüncesi, mevcut üretim ilişkilerinin kendilerini rasyonelleştirilmiş bir toplumun *teknik olarak zorunlu* örgütlenme biçimi olarak *sunmalarıyla* kesintiye uğratılmış olur. Max Weber’in anladığı biçimde “rasyonellik” burada çifte yüzünü gösterir: o artık, salt tarihsel olarak zamanını doldurmuş üretim ilişkilerinin objektif açıdan aşırı olan baskısının maskesinin düşürüleceği, üretici güçlerin seviyesi için eleştirel bir ölçü değildir, tersine aynı üretim ilişkilerinin işleve uygun bir kurumsal çerçeve olarak haklandırılabilirlikleri savunusal bir ölçüttür de. Evet “rasyonellik” savunusal kullanılabilirlikleriyle ilişkisinde eleştirinin ölçütü olarak köreltilir ve tashih için sistemin *içine* çekilir: böylece artık söylenebilecek tek

2 *Trieblehre und Freiheit, Freud in der Gegenwart*, Frankfurt, Beitr, z. Soz, Bd. 6. 1957, içinde.

3 Agy., s. 403.

şey, toplumun “yanlış programlanmış” olduğudur. Üretici güçler de bilimsel-teknik açınımlarının bu seviyesinde üretim ilişkileriyle yeni bir biraradalık içine girmiş görünürler: artık politik bir aydınlanmaya, geçerli meşrulaştırmaların eleştirisinin temeli olarak hizmet etmezler, tersine kendileri meşrulaştırma temeli olurlar. Marcuse *bunu* dünya-tarihsel açıdan yeni birşey olarak kavrar. Ama eğer böyle bir ilişki içindeyse, amaç-rasyonel eylemin sistemlerinde cisimlenen rasyonelliğin, özgün bir şekilde sınırlandırılmış bir rasyonellik olarak anlaşılması gerekmez mi? Bilim ve tekniğin rasyonelliği, mantığın ve başarı-kontrollü eylemin değişmez kurallarına dayandırılmak yerine, içeriksel ve tarihsel olarak oluşmuş, yani geçici bir a priori’yi içine almış olamaz mı? Marcuse bu soruya olumlu yanıt verir: “Modern bilimin ilkeleri a priori öyle yapılanmışlardır ki, kavramsal aletler olarak, bir evrene kendiliğinden oluşan, üretken bir kontrol hizmeti görebilirler; teorik işlemselcilik, sonunda pratik işlemselciliğe denk düşer. Doğaya gittikçe daha etkin bir hükmetmenin yolunu açan bilimsel yöntem, daha sonra doğaya hükmetme aracılığıyla insanların insanlar üzerindeki gittikçe daha etkin iktidarı için saf kavram ve aletleri de sunmuştur. [...] Bugün iktidar kendini salt teknoloji aracılığıyla değil, tersine teknoloji *olarak* ölümsüzleştirmekte ve genişletmektedir, ve bu da bütün kültür alanlarını içine alan, geniş politik erki, büyük meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Teknoloji bu evrende insanlığın özgürsüzlüğünün büyük rasyonelleştirilmesini de sağlamakta ve özerk olmanın, yaşamını kendi kendine belirlemenin “teknik” olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Çünkü bu özgürsüzlük ne usdışı ne de politik olarak değil tersine daha çok yaşamın rahatlıklarını arttıran ve çalışma verimliliğini yükselten teknik aygıtın boyunduruğu altına girme olarak görünmektedir. Böylelikle, teknolojik rasyonellik iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve aklın araçsalçı ufku rasyonel türde totaliter bir topluma açılmaktadır.”⁴

Max Weber’in “rasyonelleştirme”si, salt toplumsal yapıların uzun vadeli bir değiştirilme süreci değil, aynı zamanda Freud’un anladığı anlamda da bir “rasyonelleştirme”dir: Gerçek güdü, nesnel açıdan günü geçmiş iktidarın ayakta tutulma-

sı, teknik buyruk gerekçesiyle gizlenir. Bu gerekçe, yalnızca bilim ve tekniğin rasyonelliğinin daha baştan içkin bir itaat ettirme, bir iktidar rasyonelliği olmasıyla olanaklıdır.

Marcuse, çağdaş bilimin rasyonelliğinin tarihsel bir oluşum olduğu düşüncesini, Husserl’in Avrupa krizi üzerine araştırmasına olduğu kadar, Heidegger’in Batı metafiziğinin yıkılışı düşüncesine de borçludur. Bloch materyalist bağlamda, bilimin ve de modern tekniğin halen kapitalistleşerek biçimi bozulmuş bir rasyonelliğin, saf bir üretici gücün masumluluğunu gasp ettiği görüşünü geliştirmiştir. Ama ancak Marcuse “teknik aklın politik içeriğini” bir geç kapitalist toplum teorisi için analitik çıkış noktası yapar. Bu bakış açısını salt felsefi açıdan geliştirmekle kalmayıp, tersine sosyolojik analizde de korumak istediği için, düşünce zorlukları ortaya çıkabilir. Ben burada yalnızca Marcuse’ün kendisinden kaynaklanan bir tutarsızlığa dikkat çekmek istiyorum.

II

Marcuse’ün toplum analizini dayandırdığı fenomen, yani *teknik ve iktidarın*, rasyonellik ve baskının özgün *kaynaşması*, bilim ve tekniğin salt maddi Apriori’sinde sınıfsal ilgi ve tarihsel konumla belirlenmiş bir dünyalar tasarımının -Marcuse’ün Sartre’ın fenomenolojisine bağlantılı olarak söylediği gibi, bir “proje”nin- saklı olduğundan başka türlü anlatılamayacaksa, o zaman bilim ve tekniğin kendisinin devrimcileştirilmesi olmadan bir özgürleşim düşünelemez. Marcuse bu noktalarda, bu yeni bir bilim düşüncesini, musevi ve protestan mistiğinden bilinen “düşmüş doğanın yeniden dirilişi”yle bağlantılı olarak izlemek çabasıdadır: bilindiği gibi bu, Şvebya pietizmi üzerinden Schelling’in (ve Baader’in) felsefesine girmiş olan, Marx’ın *Paris Elyazmaları*’nda tekrar ortaya çıkan, bugün Bloch felsefesinin merkezi düşüncesini belirleyen ve düşünsenmiş biçimiyle Benjamin’in, Horkheimer’in ve Adorno’nun daha gizli umutlarını yönlendiren bir konudur. Böylece Marcuse’ü de etkiler: “Vurgulamaya çalıştığım şey, bilimin kendi özgün yöntemi ve kavramları yüzünden, doğaya hükmetme-

nin, insanlara hükmetmeyle bağlı kaldığı bir evren tasarladığı ve teşvik ettiği- üstelik bu evrenin bütünü için tehlikeli olma eğilimi gösteren bir bağ. Bilimsel açıdan kavranmış ve zaptedilmiş olarak doğa, bireylerin yaşamlarını sağlayan ve iyileştiren ve aynı zamanda onları aygıtın efendilerine tabi kılan teknik üretim ve yıkım aygıtında yeniden görünür; rasyonel hiyerarşi, toplumsal hiyerarşiyle böyle kaynaşır. Durum böyle olunca, ilerlemenin yönünün, bu tehlikeli bağ çözebilecek şekilde değiştirilmesi, bizzat bilimin yapısını, bilim tasarımı da etkileyebilir. Hipotezleri, rasyonel karakterlerini yitirmeden özünde farklı bir deneyim ilişkisine doğru (sükuna kavuşmuş bir dünyada) gelişirler; bunu takiben bilim doğanın *özünde farklı kavramlarına ulaşır ve özünde farklı olguları saptar.*⁵

Sonuç olarak Marcuse yalnızca başka bir teori oluşumunu değil, ilkesel olarak farklı bir bilim metodolojisini gözünde canlandırıyor. Doğanın, yeni bir deneyimin nesnesi haline getirildiği aşkın çerçeve, artık araçsal eylemin işlev sahası olmazdı, tersine olası teknik kullanımı bakış açısının yerine, doğanın potansiyelini özgür kılan bir bakış açısı, bak ve koru, alırdı: “iktidarın iki türü vardır: biri baskıcı ve biri de özgürleştirici.”⁶ En azından bir alternatif tasarım düşünülebilir olursa, yeniçağ biliminin tarihsel olarak biricik proje şeklinde kavranılmasına karşı çıkılabilir. Ve daha sonra alternatif bir yeni bilim, yeni bir tekniğin tanımlanmasını içermelidir. Bu düşünüş boşa çıkar, çünkü teknik tamamen tek bir tasarıma dayanıyorsa, açıkçası yalnızca insan türünün *tamamının* tek bir “projesi”ne dayandırılabilir, tarihsel açıdan aşılabilir bir projeye değil.

Arnold Gehlen, gördüğüm kadarıyla mecburen, bizim bildiğimiz teknik ile amaç-rasyonel eylemin yapısı arasında içkin bir ilişki olduğuna dikkat çekti. Eğer başarı-konrollü eylemin işlev sahasını rasyonel karar verme ve aletli eylemin birleştirilmesi olarak anlarsak, tekniğin tarihini amaç-rasyonel eylemin adım adım nesnelleştirilmesi bakış açısıyla yeniden kurabiliriz. Yine de, teknik gelişme, insan türünün amaç-rasyonel eylemin önce insan organizmasında bulunan işlev sahasının ilk-

5 Agy., s. 180.

6 Agy., s. 247.

sel öğelerini, birbiri ardından teknik araçlar düzlemine yansıttığı ve kendi kendini sözü geçen işlevlerden kurtardığı şeklindeki açıklama modeline uyarlar.⁷ Önce devinim aygıtının (eller ve bacaklar) işlevleri, sonra (insan bedeninin) enerji üretimi, sonra duyu aygıtının (gözler, kulaklar, deri) işlevleri ve en sonunda da kumanda eden merkezin (beyin) işlevleri güçlendirilmiş ve ikame edilmişlerdir. Eğer, teknik gelişmenin amaç-rasyonel ve başarı-kontrollü eylemin yapısına –ki bu da *çalışmanın* yapısıdır– uygun düşen bir mantığı izlediği gözönünde bulundurulursa, o zaman insan doğasının örgütlenmesi değişmediği sürece, demek ki yaşamımızı toplumsal çalışma ve çalışmayı ikame eden araçların yardımıyla kazanmak zorunda olduğumuz sürece, teknikten ve üstelik bizim tekniğimizden, niteliksel olarak farklı bir başkasının lehine nasıl vazgeçebileceğimiz görülemez.

Marcuse’ün zihninde doğaya alternatif bir *yaklaşım* vardır, fakat bundan yeni bir *teknik* düşüncesi kazanılamaz. Doğayı olası teknik kullanımının *nesnesi* olarak ele almak yerine, onunla olası bir etkileşimin *rakip’i* olarak karşılaşılabiriz. Sömürülen doğa yerine, kardeş doğayı arayabiliriz. Hayvanları, bitkileri ve hatta taşları, iletişimin kopmasıyla yalnızca *işlemek* yerine, henüz tamamlanmamış bir öznelerarasmdalık düzleminde, onlara öznellik atfedebilir ve doğa ile *iletişim kurabiliriz*. Ve, insanlar arasındaki iletişim iktidardan arınmadıkça, doğanın zincirlenmiş öznelliğinin serbest kalmayacağı düşüncesi, en azından, özgün bir çekim kuvvetine sahip olmuştur. Ancak, insanlar zorlamasız iletişim kurduklarında ve her biri kendini diğerinde tanıyabildiğinde, ancak o zaman insan türü doğayı başka bir özne olarak –idealizmin istediği gibi onu kendi ötekisi olarak değil, tersine kendini bu öznenin ötekisi olarak– tanıyabilir.

Her zaman olduğu gibi, tekniğin kaçınılmaz verimleri, kaşları çatılmış bir doğayla elbette ikame edilemezler. Mevcut tekni-

7 “Bu yasa, teknik-içi bir oluşumu, insanların tamamını istemedikleri bir süreci anlatmaktadır. Ayrıca bu yasa deyim yerindeyse arkadan, ya da içgüdüsel olarak, tüm insani kültür tarihine saldırmaktadır. Dahası bu yasa açısından tekniğin olabildiğince tam bir otomatikleştirme aşamasından öte gelişmesi olmaz, çünkü nesnelleştirilebilecek başka insani verim alanları mevcut değildir.” (A. Gehlen, *Antropologische Ansicht der Technik, Technik im technischen Zeitalter* içinde, 1965.

ğe alternatif, doğanın bir nesne yerine bir rakip olarak tasarlanması, alternatif bir eylem yapısına: amaç-rasyonel eylemden farklı olarak simgeler aracılığıyla sağlanan etkileşime dayanır. Fakat bu her iki tasarımın, çalışmanın ve dilin projeleri, belirli bir dönemin ve belirli bir sınıfın, aşılabilir bir durumun değil, *bütün* insanlığın projeleri oldukları anlamına gelmektedir. Düşünce yeni bir tekniğe ne kadar az götürürse, sonucunda yeni bir bilimin düşünülmesine de o kadar az izin verir, aksi halde bilim bizim bağlamımızda modern, olası teknik kullanılabilirlik anlayışıyla yüklü bilim anlamına gelmelidir: tıpkı bilimsel-teknik ilerleme için olduğu gibi, onun işlevi için de “daha insani” bir ikame yoktur.

Marcuse’un kendisi de bilim ve tekniğin rasyonelliğini tek bir “tasarım”da göreceli kılmakta kuşkuya düşmüş görünüyor. *One-Dimensional Man*’in birçok yerinde devrimcileştirme, kurumsal çerçevenin, üretici güçlerin oldukları gibi kaldıkları bir değiştirilmesi anlamına gelir. Sonra bilimsel-teknik ilerlemenin yapısı korunur, yalnızca başı çeken değerler değişirler; yeni olan bu ilerlemenin yönüdür fakat rasyonellik ölçütünün kendisi değiştirilmeden kalır: “Bir araçlar evreni olarak teknik, insanın gücünü artırabildiği gibi zayıflığını da artırabilir. Bugünkü aşamada insan belki de kendi aygıtı karşısında her zamankinden daha güçsüzdür.”⁸

Bu tümce üretici güçlerin politik masumluluğunu tekrar vurgulamaktadır. Marcuse burada yalnızca üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin klasik tanımlanmasını yenilemektedir. Fakat böylelikle, varmak istediği yeni biraradalığa, üretici güçlerin politik açıdan tamamen bozulmuş oldukları iddiasıyla varılabilecek kadar az varmaktadır. Bilim ve tekniğin bir yandan gelişen üretici güçlerin artan, kurumsal çerçeveyi tehdit eden potansiyeline işaret eden ve diğer yandan *da* sınırlayıcı üretim ilişkilerinin meşrulaştırılmasının ölçütünü veren özgür “rasyonelliği”, – bu rasyonelliğin çift anlamlılığı ne kavramın tarihselleştirilmesiyle, ne ortodoks anlayışa bir geri dönüşle, ne *ilk günah* modeliyile ne de bilimsel teknik ilerlemenin *masumiyeti* ile yeterince temsil edilebilecektir. Kavranılmaya çalışılan durum bence en temkinli bir şekilde, aşağıdaki gibi formüle edilebilir: “Teknolojik apriori,

doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesiyle sonuçlandığı ve ‘insanların ortaya koyduğu yaratılar’ toplumsal bir bütünden çıktıkları ve ona geri döndükleri ölçüde, politik bir apriori’dir. Yine de, teknolojik evrenin makine parkının, politik amaçlar karşısında kayıtsız olduğu konusunda diretilebilir – o bir toplumu yalnızca hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Bir elektronik hesap makinesi kapitalist bir rejime olduğu gibi sosyalist bir rejime de hizmet edebilir; bir siklotron hem bir savaş partisi hem de bir barış partisi için iyi bir gereç olabilir [...]. Ne var ki, teknik maddi üretimin kapsayıcı biçimi olursa, o zaman tüm bir kültürü yeniden biçimlendirir; tarihsel bir bütünsellik ve -bir ‘evren’ tasarlar.”⁹ Marcuse’ün, teknik aklın politik içeriğini dile getirmekle yalnızca üstünü örttüğü zorluk, bilim ve tekniğin rasyonel biçiminin, yani amaç-rasyonel eylemin sistemlerinde cisimlenmiş rasyonelliğin, kendini yaşam biçimine, bir yaşama evreninin “tarihsel bütünselliğine” genişletmesinin ne anlama geldiğinin kategorik açıdan daha tam bir belirlenmesidir. Max Weber toplumun rasyonelleştirilmesi ile aynı süreci göstermek ve açıklamak istemişti. Bence ne Max Weber ne de Herbert Marcuse, bunu doyurucu bir şekilde başarabilmişlerdir. Bu yüzden Max Weber’in rasyonelleştirme kavramını başka bir ilişki sisteminde yeniden formüle etmek ve sonra bu temel üzerinde Marcuse’ün Weber eleştirisini olduğu gibi, bilimsel teknik ilerlemenin (üretici güç ve ideoloji olarak) çifte işlevi tezini de irdelemeye çalışmak istiyorum. Bir denemenin çerçevesinde sunulabilen ama kullanışlılığı ciddi olarak sınanamayan bir yorumlama modeli öneriyorum. Bu yüzden tarihsel genellemeler yalnızca şeymanın açıklanmasına hizmet ediyorlar; yorumlamanın kendisinin uygulanması yerine geçemezler.

III

Max Weber “rasyonelleştirme” kavramı ile, bilimsel-teknik ilerlemenin “modernleşmekte” olan toplumların kurumsal çerçeveleri üzerindeki, “modernleştirme” diye bilinen etkilerini anlat-

maya çalıştı. Weber'in bu ilgisi daha önceki sosyolojiyle bütünüyle ortaktır. Onların kavram çiftlerinin hepsi aynı sorun etrafında dolaşırlar: amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin yaygınlaştırılması ile dayatılan kurumsal dönüşümü kavramsal olarak inşa etmek. Statü ve sözleşme, topluluk ve toplum, mekanik ve organik dayanışma, gayri-resmi ve resmi gruplar, birincil ve ikincil ilişkiler, kültür ve uygarlık, geleneksel ve bürokratik otorite, dini ve dindışı dernekler, askeri toplum ve endüstriyel toplum, tabaka ve sınıf vd.; geleneksel bir toplumun kurumsal çerçevesinin, modern bir topluma geçerken gösterdiği yapısal dönüşümü karşılamak için bu kadar çok kavram çifti ve bir o kadar da çaba. Parson'un değer yönelimlerinin olası alternatifleri kataloğu bile, itiraf edilmemiş de olsa, bu çabalar zincirine dahildir. Parson listesinin, sistematik olarak alternatif değer yönelimleri arasında, özel kültürel veya tarihsel bağlama tabi olmadan, öznenin bilinen her eyleminde yapılması gereken tercihleri serimlediğini iddia etmektedir. Oysa, listeye bakıldığında, temellendiği soru yöneltiminin tarihsel konumu görmezlikten gelinemez. Olası tüm kökten tercihleri ayrıntılı olarak ele alması gereken alternatif değer yönelimlerinin dört kavram çifti:

affectivity	versus	affective neutrality
particularism	versus	universalism
ascription	versus	achievement
diffuseness	versus	specifity,*

tarihsel bir sürecin analizine uymaktadırlar. Yani, geleneksel bir toplumdan modern bir topluma geçişte, başat kurumların değişiminin önemli boyutlarını belirtmektedirler. Amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinde, ödüllerin ertelenmesinde, genel normlara, bireysel verime ve etkin beceri'ye, son olarak da özgün ve analitik ilişkilere bir yönelim, gerçekte karşı yönelimlerden daha çok teşvik edilmektedir.

* duygusal tarafsızlık'a	karşı	duygulanım
evrenselcilik'e	karşı	tikelcilik
meydana getirme'ye	karşı	atıfta bulunma
özgüllük'e	karşı	yayılmışlık (ç.n.)

Ben, Weber’in “rasyonelleştirme” dediği şeyi yeniden formüle etmek, Parson’un Weber’le paylaştığı öznel bakışı aşmak ve başka bir kategorik çerçeve önermek istiyorum. *Çalışma ve Etkileşim* arasındaki kökten farklılıktan yola çıkıyorum.¹⁰

“Çalışma” veya *amaç-rasyonel eylem*den ya araçsal eylemi ya rasyonel seçimi ya da bu ikisinin bir kombinasyonunu anlıyorum. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan *teknik kurallara* uyar. Bu kurallar her defasında gözlenebilir fiziksel veya sosyal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler; bu öngörülerin isabetli veya yanlış olduğu meydana çıkabilir. Rasyonel seçim tavrı analitik bilgiye dayanan *stratejilere* uyar. Bu stratejiler öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel düzenleyici ilkelerin türevlerini içerirler; bu tümceler ya doğru ya da yanlış olarak sonuçlanırlar. Amaç-rasyonel eylem tanımlanmış hedefleri, verili koşullar altında gerçekleştirir; fakat araçsal eylem gerçekliğin etkin bir denetiminin kistaslarına uygun olan ya da olmayan araçları organize ederken, stratejik eylem yalnızca, olası davranış seçeneklerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır; bu değerlendirme yalnızca değerlerin ve düzenleyici ilkelerin yardımıyla bir tündengelimden kaynaklanır.

Öte yandan *iletişimsel eylem*den, simgelerle sağlanan bir etkileşim anlıyorum. Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyici özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu *geçerli normlara* uyar. Toplumsal normlar yaptırımlarla güçlendirilmişlerdir. Anlamları gündelik dildeki iletişime yansır. Teknik kuralların ve stratejilerin geçerliliği empirik olarak doğru veya analitik olarak doğru tümcelerin geçerliliğine bağlıyken, toplumsal normların geçerliliği yalnızca niyetler üzerinde anlaşmanın öznelarasımdalığında kurulmuş ve zorunlulukların genel kabul edilişi ile güvence altına alınmıştır. İki durumda da kuralların çiğnenmesinin farklı sonuçları vardır. Teknik kuralları veya doğru stratejileri çiğneyen *beceriksiz* bir davranış, per se* başarısızlıkla so-

10 Bu kavramların felsefe tarihsel bağlamı için, Löwith-Festschrift’e yazdığım yazıyı karşılaştır: *Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, (Çalışma ve Etkileşim, Hegel’in Jena Çalışması “*Tin Felsefesi*” Üzerine Notlar, bu kitabın ilk bölümü (ç.n.)

* per se: kendinden, kendisi için (ç.n.)

nuçlanmaya mahkumdur; “ceza” deyim yerindeyse gerçekliğin yitirilmesi üzerinde kuruludur. Geçerli normları çiğneyen *sap-kın* bir davranış, yalnızca dışsal olarak yani sözleşmeyle kurallara bağlanmış olan yaptırımlara yol açar. Amaç-rasyonel eylemin öğrenilmiş kuralları bizi *becerilerin* disipliniyle, içselleştirilmiş normlar ise *kişilik yapılarının* disipliniyle donatırlar. Beceriler bizi problemleri çözmeye yetkin kılarlar, motivasyonlar ise normlara uygunluk göstermemize izin verirler. Aşağıdaki diyagram bu belirlemeleri biraraya getirmektedir, bu belirlemeler burada veremeyeceğim daha geniş açıklamaları gerektirmektedir. En alttaki yatay kolon buna dahil değildir, bunun çözümü için çalışma ve etkileşim arasındaki farklılığı göstermekteyim.

Toplumsal sistemlerin her iki eylem tipi hakkında, onlarda amaç-rasyonel eylemin mi yoksa etkileşimin mi ağırlıkta olduğuna bakarak karar verebiliriz. Bir toplumun *kurumsal* çerçevesi dilsel olarak sağlanan etkileşimleri yürüten normlardan oluşur. Ama, Max Weber’in örneklerinde kalırsak, ekonomik sistem veya devlet aygıtı gibi alt sistemler de vardır, bunlarda esas olarak amaç-rasyonel eylemin ilkeleri kurumlaştırılmıştır. Karşı tarafta ise aile ve akrabalık gibi elbette bir yığın görev ve beceriyle bağıntısı olan fakat esasen etkileşimin ahlaki kurallarına dayanan alt sistemler durmaktadır. Böylelikle analitik düzlemde 1. Bir toplumun *kurumsal çerçevesi* veya sosyo-kültürel yaşama evreni ile 2. Bunun içine “yerleştirilmiş” olan, *amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri* arasında genel bir ayrım yapmak istiyorum. Eylemler kurumsal çerçeve tarafından belirlendikleri sürece, yaptırımlı ve karşılıklı olarak sınırlanmış davranış beklentileri tarafından aynı zamanda yönetilmiş ve dayatılmış olacaktırlar. Eğer, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri ile belirlenmişlerse araçsal veya stratejik eylemin örneklerini izlerler. Onların belirli teknik kuralları ve beklenen stratejileri yeterli bir olasılıkla izlediklerine *ilişkin* bir güvenceye her zaman ancak kurumsallaştırma yoluyla varılabilir.

Max Weber’in “rasyonelleştirme” kavramını, bu farklılıkların yardımıyla yeniden formüle edebiliriz.

	<i>Kurumsal çerçeve simgelerle sağlanan etkileşim</i>	<i>Amaç-rasyonel (araçsal ve stratejik) eylemin sistemleri</i>
<i>Eylem yönlendirici kurallar</i>	<i>Toplumsal normlar</i>	<i>teknik kurallar</i>
<i>Tanımlama düzlemi</i>	<i>öznelerarasında paylaşılan gündelik dil</i>	<i>bağımsız dil</i>
<i>Tanımlama tarzı</i>	<i>karşılıklı davranış beklentileri</i>	<i>belirli öngörüler belirli emir kipleri</i>
<i>Edinme mekanizmaları</i>	<i>Rollerin içselleştirilmesi</i>	<i>Becerilerin ve vasıfların öğrenilmesi</i>
<i>Eylem tipinin işlevi</i>	<i>Kurumların sürdürülmesi (karşılıklı güçlendirme temelinde normlara uyumluluk)</i>	<i>Problem çözümü (Amaç-araç ilişkileri ile tanımlanan hedef ulaşımı)</i>
<i>Kuralların çiğnenmesindeki yaptırımlar</i>	<i>Sözleşmeli yaptırımlar temelinde cezalandırma: otorite karşısında başarısız kalma</i>	<i>Başarısızlık: Gerçeklik karşısında başarısız kalma</i>
<i>“Rasyonelleştirme”</i>	<i>Özgürleşim, Bireyselleştirme; tahakkümsüz iletişimin yaygınlaştırılması</i>	<i>Üretici güçlerin arttırılması: teknik kullanımı gücünün yaygınlaştırılması</i>

IV

“Geleneksel toplum” deyimi, genelde yüksek kültürler (civilizations) kıstaslarına uygun düşen tüm toplum sistemlerine üst başlık olarak yerleşmiştir. Bu sistemler insan türünün gelişim tarihinde belirli bir basamağı temsil ederler. Daha ilkel toplum biçimlerinden 1. Merkezi bir tahakküm gücünün (iktidarın kabilede değil devlette örgütlenmesi) varlığıyla; 2. Toplumun sosyo-ekonomik sınıflara bölünmesiyle (toplumsal yükümlülüklerin ve tazminatların bireylere akrabalık ilişkileri kıstaslarına göre değil, ait oldukları sınıflara göre dağıtılması); 3. Herhangi bir merkezi evren-imgesinin (mitos, yüksek din) iktidarın etkin bir meşrulaştırılması amacı ile yürürlükte olması olgusuyla, ayrılırlar. Yüksek kültürler görece gelişmiş bir teknik ve toplumsal üretim sürecinin işbölümüne dayalı örgütlenmesi temelinde kurulmuşlardır; bu temeller bir artı ürünü yani dolaysız ve temel gereksinimlerin doyurulmasından sonra bir mallar fazlalığını olanaklı kılarlar. Bu toplumlar varlıklarını bir artı ürünün elde edilmesiyle ortaya çıkan problemin çözümüne, yani zenginliğin ve çalışmanın bir akrabalık sisteminin sunduğundan farklı kıstaslarla, *eşitsiz* fakat yine de *meşru* olarak bölüşümüne borçludurlar.¹¹

Bizim bağlamımızda önemli olan durum, yüksek kültürlerin tarıma ve zanaate bağımlı bir ekonomi temelinde, teknik yenilemelere ve organizasyon iyileştirmelerine, büyük düzey farklılıklarına karşın yalnızca belirli sınırlar içinde hoşgörü göstermiş olmalarıdır. Üretici güçlerin açınımının geleneksel sınırlarına endeks olarak, yaklaşık üç yüz yıl öncesine kadar hiç bir büyük toplum sisteminin kişi ve yıl başına en çok 200 doların eşdeğerinden fazlasını üretmediği olgusunu gösteriyorum. Kapitalizm öncesi bir üretim tarzının, endüstri öncesi bir tekniğin ve modern öncesi bir bilimin durağan modeli, kurumsal çerçevenin amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleriyle tipik bir ilişkisini olanaklı kılıyor: bu alt-sistemler, toplumsal çalışma sisteminden ve bunda toplanmış olan teknik olarak değerlendirilebilir bilgi

11 Ayrıca karş. G.E. Lenski, *Power and Privilege, A Theory of Social Stratification*, New York 1966.

stoğundan yola çıkarak, “rasyonelliklerinin” iktidarı meşrulaştıran kültürel geleneklerin otoritesine karşı açık bir tehdit oluşturduğu yaygınlık derecesine, gözle görülür ilerlemelere rağmen hiçbir zaman ulaşamamışlardır. “Geleneksel toplum” deyi mi, kurumsal çerçevenin, gerçekliğin bütün olarak –toplumun olduğu kadar evrenin de– mitik, dinsel veya metafizik imlemlerinin sorgulanamaz meşrulaştırma zeminine dayanması durumu ile ilintilidir. “Geleneksel” toplumlar, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin gelişmesi, kültürel geleneklerin *meşrulaştırıcı etkenliğinin sınırları içerisinde* kaldığı sürece var olurlar.¹² Bu, kurumsal çerçevenin bir “üstünlüğüne” neden olur, bu üstünlük üretici güçlerin fazla gelen potansiyelleri sonucunda yapısal dönüşümlerine değil, fakat meşrulaştırmanın geleneksel *biçiminin* eleştirel çözülüşüne engel olur. Bu dokunulmazlık geleneksel toplumları, modernleşmenin eşliğinden geçmiş olanlardan ayırmak için anlamlı bir kıstastır.

Demek ki “üstünlük kıstası” devletle örgütlenmiş bir sınıflı toplumun tüm konumlarına uygulanabilir, bu konumlar, öznelararasında paylaşılan, (mevcut bir iktidar düzenini meşrulaştıran) geleneklerin kültürel geçerliliğinin, evrensel geçerliliği olan rasyonellik ölçütleriyle -ister araçsal ister stratejik amaç-arac ilişkileriyle- açıkça ve tehdit edici bir şekilde sorgulanmayışı ile öne çıkarlar. Yeni teknolojilerin ve yeni stratejilerin devreye sokulması ancak kapitalist üretim tarzı, ekonomik sistemi emeğin üretkenliğinin bunalımsız olmayan fakat uzun erimde sürekli olan bir gelişimi için bir düzenleme mekanizması ile donattığından beri, böyle bir *yenileme olarak kurumsallaştırılmaktadır*. Kapitalist üretim tarzı, Marx’ın ve Schumpeter’in kendilerince önerdikleri gibi, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin sürekli bir yayılmasını güvenceleyen ve böylelikle kurumsal çerçevenin üretici güçlere karşı gelenekselci “üstünlüğünü” sarsan mekanizma olarak kavranılabilir. Kapitalizm dünya tarihinde, kendi düzenlediği ekonomik gelişmeyi kurumsallaştıran ilk üretim tarzıdır: önce bir endüstriyalizm oluşturmuştur, sonra bu endüstriyalizm kapitalizmin kurumsal çerçevesinden çıkarılıp sermayenin kişisel kullanım biçiminde olanlardan farklı mekanizmalara da bağlanabilmiştir.

Geleneksel toplumlarla modernleşme sürecine giren toplumlar arasındaki eşik, görece olarak gelişmiş üretici güçlerin baskısı altında kurumsal çerçevenin bir yapısal dönüşümünün zorlanmasıyla karakterize edilmiş *değildir*, – insan türünün başlangıçtan bu yana olan gelişme tarihinin mekanizması budur. Yeni olan daha çok, üretici güçlerin, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin yaygınlaşmasını sürekli kılan ve böylelikle yüksek kültürlerdeki iktidarın kozmolojik yorumlarıyla meşrulaştırılması biçimini sorgulayan gelişim seviyesidir. Bu mitik, dinsel ve metafizik evren imgeleri etkileşim bağlamlarının mantığına uyarlar. Birlikte yaşamının ve bireysel yaşamın merkezi önemdeki insani sorunlarına yanıt verirler. Konuları adalet ve özgürlük, şiddet ve baskı, şans ve doyum, sefalet ve ölümdür. Kategorileri zafer ve yenilgi, aşk ve nefret, selamet ve lanetlenmedir. Mantıkları biçimi bozulmuş bir iletişimin gramerine ve bölünmüş simgelerin ve bastırılmış güdülerin¹³ yazgısal nedenselliğine göre ölçülür. Dil oyunlarının iletişimsel eyleme bağlı rasyonelliği, şimdi artık, modern dönemin eşliğinde, araçsal ve stratejik eyleme bağlı olan bir amaç-arac ilişkileri rasyonelliği ile karşılaşır. Bu karşılaşmaya geldiği an, geleneksel toplumun sonunun başlangıcıdır. İktidarın meşrulaştırılma biçimi işe yaramaz hale gelir.

Kapitalizm bu sorunu yalnızca ortaya koymayıp aynı zamanda çözen bir üretim tarzıyla tanımlanmıştır. İktidar için artık kültürel geleneğin göklerinden indirilebilecek değil, tersine toplumsal çalışma temelinden çıkartılabilecek bir meşrulaştırma sunar. Özel mülkiyetlerin malları takas ettikleri pazar kurumu ve buna bağlı olarak mülksüz özel kişilerin biricik mal olarak kendi işgüçlerini takas ettikleri pazar kurumu, takas ilişkilerindeki eşdeğerliliğin adillliğini vaad eder. Bu burjuva ideolojisi de karşılıklılık kategorisi ile, iletişimsel eylemin bir ilişkisini daha meşrulaştırmanın temeli yapar. Fakat karşılıklılık ilkesi şimdi toplumsal üretim ve yeniden üretim süreçlerinin bizzat örgütlenme ilkesidir. Bu yüzden politik iktidar bundan böyle “yukarıdan” değil “aşağıdan” (kültürel geleneğe dayanılarak) meşrulaştırılabilir.

Bir toplumun sosyo-ekonomik sınıflara bölünmesinin, öne-

mini her zaman koruyan üretim araçlarının gruplara özgü bir dağılımına dayandığını ve bu dağılımın yeniden toplumsal güç ilişkilerinin kurumsallaştırılmasına dayandığını kabul edersek, o zaman bu kurumsal çerçevenin bütün yüksek kültürlerde politik iktidar sistemi ile özdeş olmuş olduğunu kabul edebiliriz: geleneksel iktidar, politik iktidar idi. Ancak kapitalist üretim tarzı ile birlikte, kurumsal çerçevenin meşrulaştırılması, dolaysız olarak toplumsal çalışma sistemi ile bağlanabilir. Ancak şimdi mülkiyet düzeni bir *politik ilişki*, bir *üretim ilişkisi* olabilir, çünkü artık kendisini meşru bir iktidar düzeninde değil pazarın rasyonelliğinde, takas toplumunun ideolojisinde meşrulaştırır. İktidar sistemi, kendi açısından daha çok üretimin meşru ilişkilerinde haklandırılabilir: Locke’dan Kant’a kadar rasyonel doğal hukukun asıl içeriği budur.¹⁴ Toplumun kurumsal çerçevesi yalnızca dolaylı olarak politiktir ve dolaysız olarak ekonomiktir (‘üst yapı’ olarak burjuva hukuk devleti).

Kapitalist üretim tarzının bir öncekine üstünlüğü şunların ikisine de dayanmaktadır: amaç-rasyonel eylemin alt sistemlerini süreklileştiren bir ekonomik mekanizmanın kurulmasına ve iktidar sisteminin bu ilerleyen alt-sistemlerin rasyonellik taleplerine uyum sağlayabileceği bir ekonomik meşrulaştırmanın oluşturulmasına. Max Weber bu uyum sağlama sürecini “rasyonelleştirme” olarak kavlıyor. Burada iki eğilimi ayırdedebiliriz, “aşağıdan” bir rasyonelleştirme ve “yukarıdan” bir rasyonelleştirme.

Aşağıdan sürekli bir uyum sağlama baskısı vardır, yeni üretim tarzı bununla, bir yanda malların ve işgücünün bölgesel değiş tokuşunu, diğer yanda kapitalist girişimin kurumsallaştırılmasını gerçekleştirdiği zaman başa çıkar. Toplumsal çalışma sisteminde üretici güçlerin katlanarak ilerlemesi ve bundan yola çıkarak amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin yatay genişlemesi -açıkça ekonomik bunalımlar pahasına- güvencelenmiştir. Böylelikle geleneksel ilişkiler gittikçe artan bir şekilde araçsal

14 Karş. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953; C.B. Mac-Pherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt / M. 1967; J. Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, Theorie und Praxis*², Neuwied 1967, içinde.

ya da stratejik rasyonelliğin koşullarına tabi kılınmışlardır: çalışmanın ve ekonomik ilişkinin örgütlenmesi, ulaşım ağı, haberler ve iletişim, özel hukuk ilişkisinin kurumları ve finans yönetiminin yola çıkarak devlet bürokrasisi. Modernleşme baskısı altında bir toplumun altyapısı böyle oluşur. Yaşamın bütün alanlarına sirayet eder: Askeriye, okul sistemi, sağlık işleri, ve hatta aileye bile. Ve ister şehirde olsun ister kırsal alanda, yaşam *biçimi*-nin kentlileştirilmesini yani: bireylerin içinde yetiştikleri alt kültürleri bir etkileşim bağlamından amaç-rasyonel eyleme, her zaman “dönüştüre” bilmeyi dayatır.

Aşağıdan gelen rasyonelleştirme baskısına, yukarıdan gelen rasyonelleştirme zorlaması karşılık düşer, çünkü iktidarı meşrulaştırıcı ve davranış yönlendirici kültürel gelenekler, özellikle de kozmolojik evren yorumları, amaç-rasyonelliğin yeni ölçütlerine göre bağlayıcılıklarını yitirirler. Max Weber’in sekülerize etmek diye adlandırdığı şeyin, bu genelleştirme aşamasında üç görünümü vardır. Geleneksel evren imgeleri ve nesnelleştirmeler 1. mitos *olarak*, kamusal din *olarak*, alışılmış ritüel *olarak*, haklılandıran metafizik *olarak*, güçlerini ve geçerliliklerini yitirirler. Bunların yerine 2. modern değer yönlendirimlerine kişisel bağlılığı güvenceleyen, öznel inanç güçlerine ve ahlaklara dönüştürülürler (“Protestan Ahlakı”), ve 3. aynı zamanda şu iki şeyi de: kültürel geleneğin bir eleştirisini ve bu geleneğin açıkta kalan malzemesinin, biçimsel hukuk ilişkisini ve eşdeğerliliklerin takasının (rasyonel doğal hukuk) ilkelerine göre yeniden biçimlendirilmesini gerçekleştirebilen yapılar haline getirilirler. Kırılğanlaşmış meşrulaştırmaların yerine, bir yandan geleneksel dünya yorumlarının dogmatizminin eleştirisinden doğan ve bilimsel karakter iddiasını taşıyan, fakat diğer yandan meşrulaştırma işlevlerini koruyan ve böylelikle edimsel güç ilişkilerini analizden ve kamu bilincinden uzaklaştıran yenileri geçirilmiştir. Daha dar anlamda *ideolojiler* ancak böylelikle oluşmuşlardır: modern bilim iddiasıyla ortaya çıkarak ve kendilerini ideoloji eleştirisinde haklılaştırarak geleneksel iktidar meşrulaştırmalarının yerine geçmişlerdir. İdeolojiler, ideoloji eleştirisi ile aynı kökene sahiptirler. Bu anlamda burjuva öncesi “İdeoloji”ler var olamaz.

Modern bilim bu bağlamda özgün bir işlev üstlenir. Modern

deneyim bilimleri eski tipteki felsefi bilimlerden farklı olarak Galilei'nin günlerinden beri, olası teknik kullanımının aşkın bakış açısını yansıtan yöntemsel bir ilişki sistemi içinde açmışlardır. Bu yüzden modern bilimler *biçiminden* (öznel niyetinden değil) ötürü teknik olarak yararlanılabilir bilgi olan bir bilgi üretirler; genelde uygulama fırsatları ancak sonradan ortaya çıksalar da. 19. yüzyılın sonlarına kadar bilim ve teknik arasında karşılıklı bir bağımlılık olmamıştır. Modern bilim o zamana değin ne teknik gelişmenin hızlandırılmasına, ne de aşağıdan gelen rasyonelleştirme baskısına katkıda bulunmuştur. Modernleşme sürecine olan katkısı daha çok dolaylı bir katkıdır. Yeni fizik felsefi bir imlemi, doğayı ve toplumu, doğa bilimlerini tamamlayıcı bir şekilde yorumlamıştır. 17. yüzyılın mekanik evren imgesini deyim yerindeyse tümevardırmıştır. Klasik doğal hukukun yeniden inşasına bu çerçevede girişilmiştir. Bu modern doğal hukuk, eski meşrulaştırma biçimlerinin nihai olarak yıkılmalarını sağlayan 17., 18., ve 19. yüzyılların burjuva devrimlerinin temeli olmuştur.¹⁵

V

Kapitalist üretim tarzı, 19. yüzyılın ortasına kadar İngiltere'de ve Fransa'da öyle yaygın bir şekilde yerleşti ki, Marx toplumun kurumsal çerçevesini üretim ilişkilerinden tanıyabildi ve aynı zamanda eşdeğerlilerin takasının meşruluk temelini eleştirebildi. Burjuva ideolojisini *politik ekonomi* biçiminde eleştirdi: emek-değer teorisi özgür iş sözleşmesi hukuksal kurumunun, ücretli çalışma ilişkisinin temelinde yatan toplumsal şiddet ilişkisini görünmez kıldığı özgürlük görüntüsünü parçaladı. Marcuse, Weber'i, bu Marxist görüşü dikkate almadan, kurumsal çerçevenin amaç-rasyonel eylemin ilerleyen alt-sistemlerine uyum sağlamasının özgün sınıfsal içeriğinden söz etmeyen, tersine onu bir kez daha örten soyut bir rasyonelleşme kavramında ısrar etmekle eleştirir. Marcuse, Marxist çözümlemenin, Max Weber'in

15 Karş. J. Habermas, *Naturrecht und Revolution; Theorie und Praxis*², Neuwied 1967, içinde.

çoktandır gözünün önünde duran geç kapitalist topluma artık kolaylıkla uygulanamayacağını bilmektedir; fakat o, Max Weber örneğinde, eğer liberal kapitalizm önceden hiç kavranmadıysa, modern toplumun devletçe düzenlenen bir kapitalizm çerçevesinde açınmasının kavranamayacağını göstermek istemiştir.

19. yüzyılın son çeyreğinden bu yana kapitalistçe en ileri ülkelerde *iki gelişme eğilimi* belirginleşiyor: 1. Sistemin kararlılığını güvence altına alması gereken müdahaleci devlet etkinliğinin büyümesi ve 2. araştırma ve teknik arasındaki, bilimleri birinci üretici güç yapmış olan karşılıklı bağımlılık. Her iki eğilim de, kurumsal çerçeve ile amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri arasındaki, liberal açınmış kapitalizmin kendini gösterdiği biraradallığı bozarlar. Böylece Marx'ın liberal kapitalizm bakımından haklı olarak kurduğu çerçevedeki Politik Ekonomi'nin önemli uygulanım koşulları ortadan kalkarlar. Değişen biraradallığın çözümlenmesi için ipucunu, dediğim gibi Marcuse'ün bugün teknik ve bilimin iktidarın meşrulaştırılması işlevini de üstlendikleri şeklindeki ana tezi vermektedir.

Ekonomi sürecinin devlet müdahalesi yoluyla sürekli düzene sokulması, kendi başına bırakılmış bir kapitalizmin, sistemi tehlikeye sokan yanlış işlevselliklerinden korunurken ortaya çıkmıştır ki böyle bir kapitalizmin gerçek gelişmesi, kendine özgü olan iktidardan kurtulmuş ve güç karşısında tarafsız kalmış bir burjuva toplumu düşüncesiyle açıkça çelişkiye düşmektedir. Marx'ın maskesini düşürdüğü adil takasa ilişkin alt yapı ideolojisi pratik olarak iflas etmiştir. Sermayenin özel teşebbüsteki kullanım biçimi ancak dolaşımı kararlılaştıran bir sosyal ve ekonomik *politikanın* devletçi düzeltisiyle ayakta durabilmektedir. Toplumun kurumsal çerçevesi yeniden politikleştirilmiştir. Artık bu çerçeve üretim ilişkileriyle ve de kapitalist ekonomi ilişkisini güvenceleyen bir özel hukuk düzeni ve burjuva devletinin buna uygun genel düzen güvenceleriyle dolaysız olarak örtüşmemektedir. Fakat böylelikle ekonomik sistemin iktidar sistemi ile olan ilişkisi değişmiştir; politika artık yalnızca bir üst yapı olayı değildir. Eğer toplum artık kendini devletin öncelinde ve temelinde varolan bir alan olarak “özerk” bir biçimde düzenleyerek sürdürmüyorsa –ki kapitalist üretim tarzında asıl yeni

olan bu özerklikti– toplum ve devlet de çoktandır Marx’ın teorisinin altyapı ve üstyapı olarak belirlediği bir ilişki içinde bulunmuyorlar demektir. Ama o zaman eleştirel bir toplum teorisi de kesin bir politik ekonominin eleştirisi biçiminde düzenlenemez. Toplumun devinim yasalarını yöntemsel olarak yalıtın bir inceleme tarzı, toplumun yaşam bağlamını başlıca kategorileri içinde kavrama iddiasını ancak politika ekonomik altyapıya bağımlı olduğunda ve bu ikincisinin devlet etkinliğinin ve politik olarak sonuçlandırılmış çatışmaların bir işlevi olarak kavranılması gerekmediğinde, sürdürülebilir. *Politik Ekonominin Eleştirisi*, Marx’a göre yalnızca *ideoloji eleştirisi* olarak burjuva toplumunun teorisiydi. Fakat adil takas ideolojisi yıkıldığında, artık iktidar sistemi üretim ilişkileri üzerinden *dolaysız* olarak eleştirilemez.

Söz konusu ideolojinin çöküşünden sonra politik iktidara yeni bir meşrulaştırma gerekmektedir. Şimdi dolaylı olarak takas süreci üzerinden uygulanan erk, devlet öncesi örgütlenmiş ve devletle kurumsallaştırılmış iktidar yoluyla kontrol edileceği için, meşrulaştırma artık politik olmayan bir düzenden, üretim ilişkilerinden türetilemez. Bu noktada, kapitalizm öncesi toplumda var olan zor kullanımı kendini doğrudan meşrulaştırma olarak yeniler. Diğer yandan, dolaysız politik iktidarın (kültürel gelenek temelinde geleneksel bir meşrulaştırma biçimi içinde) yeniden kurulması olanaksızlaşmıştır. Hem zaten gelenekler güçsüz bırakılmıştır, hem de endüstriyel olarak gelişmiş toplumlarda dolaysız politik iktidardan burjuva özgürleşiminin sonuçları (temel haklar ve genel seçimler mekanizması) ancak karşı-devrim dönemlerinde tamamen yadsınabilirler. Devletçe düzenlenen kapitalizm sistemlerinde biçimsel-demokratik iktidar, artık burjuva öncesi meşruluk biçimine geri dönüşlerle çözülemeyecek bir meşruluk talebinde bulunmaktadır. Bu yüzden, özgür takas ideolojisinin yerine, toplumsal sonuçlarda pazar kurumuna değil, takas ilişkisinin yanlış işleyişlerini gideren devlet etkinliğine yönelik olan bir *ikame programı* geçmektedir. Burjuva verimlilik ideolojisi (bireysel verimlilik ölçütüyle statü teminini pazardan okul sistemine kaydıran ideoloji) momentini asgari refah güvencesiyle, iş güvencesi ve gelirin karar-

lılığı görüşüyle bağdaştırmaktadır. Bu ikame programı iktidar sistemini, sosyal güvenliği ve kişisel yükselme şanslarını sağlayan toplam sistemin kararlılığının koşullarını sürdürmek ve büyüme rizikolarından korumakla yükümlü kılar. Bu, sermayenin şahsi kullanım biçimini, özel hukuk kurumlarının sınırlandırılması pahasına güvenceleyen *ve kitlelerin sadakatini bu biçime bağlayan* devlet müdahaleleri için bir manipölasyon alanı gerektirir.

Devlet etkinliği ekonomik sistemin kararlılığına ve büyümesine yönelik oldukça, politika da özgün bir *negatif karaktere* bürünür: yanlış işleyişlerin ortadan kaldırılması ve sistemi tehlikeye sokan rizikoların önlenmesi; yani *pratik hedeflerin gerçekleştirilmesine* değil *teknik sorunların çözümüne* yöneliktir. Claus Offe, bu yılki Frankfurt Sosyologlar Günü'nde sunduğu çalışmasında buna dikkat çekti: “Ekonomi ve devlet ilişkisinin bu yapısında, ‘politika’ sayısız ve sürekli yenileri gelen ‘kaçınma buyrukları’na uyan bir eylem biçiminde bozunmuştur ki orada politik sisteme akan farklılaşmış toplumbilimsel bilgiler yığını, hem riziko alanlarının erkenden tanınmasına hem de güncel tehlikelerin üstesinden gelinmesine izin verir. Bu yapıda yeni olan [...] sermayenin özel teşebbüste kullanımında, son derece örgütlü pazarlarda yerleşik olan fakat manipüle edilebilen kararlılık rizikolarının, mevcut meşruluk sunumu ile (yani ikame programı ile) ahenk içine sokulabildikleri sürece kabul edilmeleri gereken önleyici davranışları ve önlemleri önceden göstermeleridir.”¹⁶

Offe görmektedir ki devlet etkinliği bu önleyici eylem yönlendirimleriyle yönetsel olarak çözülebilir teknik görevlere indirgenmiş olmakta ve böylelikle pratik sorunlar adeta dışta kalmaktadırlar. *Pratik kapsamlar dıştalanmışlardır.*

Eski tarz politika daha iktidarın meşruluk biçiminde, kendini pratik hedeflerle olan ilişkisinde belirlemesi bekleniyordu: “İyi yaşam” yorumları etkileşim ilişkilerine yöneliktir. Bu burjuva toplumunun ideolojisi için de geçerlidir. Buna karşın bugün başat olan ikame programı yalnızca yönlendirilen bir sistemin işlemesiyle ilişkilidir. Pratik sorunları devre dışı bırakmakta ve

böylelikle demokratik irade oluşumu için geçerli standartların kabulü hakkındaki tartışmayı da devre dışı bırakmaktadır. Teknik görevlerin çözümü kamusal tartışmaya sunulmamıştır. Kamusal tartışmalar daha çok sistemin sınır koşullarını sorunsallaştırabilirler ki devlet etkinliğinin görevleri bu sınır koşulları içinde teknik görevler olarak görünmektedirler. Bu yüzden yeni devlet müdahaleciliği politikası halk kitlesinin *politikasızsızlaştırılmasını* gerektirir. Pratik sorunların dışlanması ölçüsünde politik kamuoyu da işlevsiz kalacaktır. Diğer yandan toplumun kurumsal çerçevesinin amaç-rasyonel eylemin sistemlerinden kopukluğu hâlâ sürmektedir. Bu çerçevenin örgütlenmesi yalnızca her zaman bilimsel olarak yönlendirilen *teknik* değil, eski gibi iletişime bağlı *praxis*in de bir sorunudur. Demek ki *praxis*in politik iktidarın yeni biçimiyle bağıntılı olan dışlanması, doğal değildir. İktidarın meşrulaştıran ikame programı belirleyici bir meşruluk gereksinimini açık bırakmaktadır: kitleler kendi politikasızsızlaştırılmalarına nasıl inandırılacaklar? Marcuse bunu şöyle yanıtlayabilirdi: Teknik ve bilimin bir ideolojinin rolünü de üstlenmeleriyle.

VI

19. yüzyılın sonundan itibaren, geç kapitalizmi belirten öteki gelişme eğilimi gittikçe daha güçlü bir şekilde yerleşmektedir: *Tekniğin bilimselleştirilmesi*. Emegin üretkenliğini yeni teknikler uygulayarak arttırma yolundaki kurumsal baskı, kapitalizmde her zaman var olmuştur. Fakat yenilemeler, ekonomik olarak sonuçlanmış olsalar da kendiliğinden bir karakter taşımış olan tek tük buluşlara bağlıydılar. Bu durum, teknik gelişmenin, modern bilimlerin ilerlemesiyle geri beslenmiş olması ölçüsünde değişmiştir. Büyük çaptaki endüstri araştırmasıyla bilim, teknik ve değerlendirme tek bir sistem içinde birleşmişlerdir. Bu arada bu sistem, devletin ilk planda askeri alandaki bilimsel ve teknik gelişmeyi teşvik eden bir araştırma emrine bağlıdır. Bilgiler oradan sivil mallar üretimi alanlarına akarlar. Böylece teknik ve bilim, birinci üretici güç olurlar, bu durumda Marx'ın *emek-değer*

teorisinin uygulanma koşulları ortadan kalkar. Bilimsel-teknik ilerleme bağımsız bir artı-değer kaynağı olduğunda ve bunun karşısında Marx'ın gözönüne aldığı biricik artı-değer kaynağı: doğrudan üreticinin işgücü, gitgide önemsizleştiğinde, araştırma ve geliştirme yatırımlarındaki sermaye miktarlarını, kalifiye olmayan (basit) işgücü değeri üzerinden hesaplamanın artık bir anlamı yoktur.¹⁷

Üretici güçler gözle görülür bir şekilde toplumsal üretimdeki insanların rasyonel kararlarına ve araçsal eylemlerine bağlandıkları sürece, büyüyen bir teknik kullanımı gücünün potansiyeli olarak görülebilirler, fakat içinde bulundukları kurumsal çerçeveye karıştırılamazlar. Yine de üretici güçler potansiyeli, bilimsel-teknik ilerlemenin kurumsallaştırılmasıyla, *çalışma ve etkileşim ikiciliğini* insanların bilincinden geri çeken bir şekil almıştır.

Gerçi teknik ilerlemenin yönünü, işlevlerini ve hızını yine eskisi gibi toplumsal ilgiler belirlemektedir. Fakat bu ilgiler toplumsal sistemi o kadar çok bir bütün olarak tanımlamaktadırlar ki, sistemin korunmasına yönelik ilgiyle örtüşmektedirler. Sermaye kullanımının kişisel biçimi ve toplumsal tazminatlar için sadakati güvenceleyen bir paylaşım anahtarı, *bu halleriyle* tartışma dışında kalmaktadırlar. O zaman bağımsız değişken olarak, bilim ve tekniğin yarı-özerk bir ilerlemesi görünmektedir ki gerçekte en önemli tekil sistem değişkeni, yani ekonomik büyüme ona bağlıdır. Böylelikle, toplumsal sistemin gelişiminin bilimsel-teknik ilerlemenin mantığı ile belirlenmiş *göründüğü* bir perspektif ortaya çıkmaktadır. Bu ilerlemenin içkin yasallığı, işlevsel gereksinimlere boyun eğen bir politikanın izlemesi gereken şeyssel-zorlamaları* üretiyor görünür. Fakat bu görünüm etkin bir şekilde yerleştiğinde, teknik ve bilimin rolüne propagandist bir dikkat çekme, demokratik toplumlarda neden pratik sorunlar üzerine demokratik bir irade oluşumunun işlevlerini yitirmesi ve onun yerine yönetim *kadrolarının* alternatif yürütme garnitürleri hakkında genel oylamaya dayalı kararların geçmesi gerektiğini açıklayabilir ve meşrulaştırabilir. Bu teknokrasi-

17 E. Löbl, *Geistige Arbeit - die wahre Quelle des Reichtums*, 1968.

* Eşyanın tabiatından kaynaklanan zorunluluklar (ç.n.)

tezi bilimsel alanda çeşitli versiyonlarıyla geliştirilmiştir.¹⁸ Bu tezin bir arka-plan ideolojisi olarak politikasızlaştırılmış halk kitlelerinin bilincine de işleyebilmesi ve meşrulaştırıcı kuvveti açındırabilmesi bana daha önemli görünüyor.¹⁹ Toplumun öz-anlayışının iletişimsel eylemin ilişki sisteminden ve simgeler aracılığıyla yürütülen etkileşimin kavramlarından uzaklaştırıp onların yerine bilimsel bir model koymak bu ideolojinin özgün ürünüdür. Toplumsal bir yaşama evreninin kültürel olarak belirlenmiş doğallığının yerine de aynı ölçüde, insanların kendilerini amaç-rasyonel eylemin ve uyum sağlayıcı davranışın kategorileriyle şeyleştirmeleri geçmektedir.

Toplumun planlı bir yeniden inşasının uyması gereken model, sistem araştırmalarından alınmıştır. Tekil girişimleri ve örgütlenmeleri, fakat politik ve ekonomik kısmi sistemleri ve bütün olarak toplum sistemlerini de, kendi kendini düzenlemiş sistemler modeline göre kavramak ve çözümlemek ilkesel olarak olanaklıdır. Elbette, çözümleyici amaçlar için bir sibernetik bağlama gereksinim duymamızla, verili bir sosyal sistemi bu modele göre bir insan-makine-sistemi olarak *kurmamız* arasında fark vardır. Fakat bizzat sistem araştırmasının anlayışı çözümleyici modelin toplumsal örgütlenme alanına taşınmasını içermektedir. Eğer bu toplumsal sistemlerin kendilerini içgüdü benzeri kararlılaştırmaları niyeti güdülürse, bundan, iki eylem tipinden birinin yapısının, yani amaç-rasyonel eylemin işlev sahasının, yalnızca kurumsal bağlam karşısında bir ağırlık kazanmakla kalmayıp aynı zamanda iletişimsel eylemi o haliyle git-tikçe daha fazla yuttuğuna ilişkin özgün perspektif ortaya çıkar. Eğer Arnold Gehlen’le birlikte, teknik gelişmenin mantığının, amaç-rasyonel eylemin işlev sahasının insan organizması dayanağından adım adım sökülüp makineler alanına taşınmasında yattığını kabul edersek, o zaman söz konusu tekno-

18 Karş. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, 1961, J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964, ve A. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisationen, Studien zur Anthropologie*, 1963 içinde; aynı yazarın, *Über kulturelle Evolution, Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1964 içinde.

19 Gördüğüm kadarıyla, bu arka plan ideolojisinin yaygınlaşmasına ilişkin ampirik incelemeler mevcut değil. Başka konulardaki anket sonuçlarının genelleştirilmesine başvuruyoruz.

ratik tavırlı niyet, bu gelişmenin son bir aşaması olarak anlaşılabilir. Eğer amaç-rasyonel eylemin yapısı toplum sistemleri alanında taklit edilebilirse, insan yalnızca *homo faber* olduğu sürece ilk defa kendini nesneleştirebilmek ve kendi ürünlerinde bağımsızlaşmış verimlerle karşılaşabilmekle kalmaz, *homo fabricatus* olarak kendi teknik tesislerine kendisi de entegre edilebilir. Toplumun bugüne kadar başka bir eylem tipi tarafından taşınmış olan kurumsal çerçevesi, bu düşünce uyarınca kendi içinde yerleşik bulunan amaç-rasyonel eylemin alt sistemleri tarafından *emilmiş* olacaktır.

Elbette bu teknokratik niyet, hiçbir yerde, ilk adımlar halinde bile gerçekleştirilmemiştir. Fakat bir yandan yeni, teknik görevlere yönelik, pratik sorunları dışlayan politikaya ideoloji görevi görmekte, diğer yandan sürekli olarak, kurumsal çerçeve dediğimiz şeyin sinsice erozyonuna yol açabilecek belirli gelişme eğilimlerine denk düşmektedir. Otoriter devletin açık iktidarı, teknik-işlemsel yönetimin manipüle edici baskıları karşısında gevşemektedir. Yaptırıma bağlanmış bir düzenin ve bununla birlikte dilsel olarak ifade edilmiş anlama yönelik ve normların içselleştirilmesini öngerektiren bir iletişimsel eylemin, ahlaki olarak yerleştirilmesi, koşullandırılmış davranış tarzları tarafından gitgide artan bir çapta çözülecek ve bu arada büyük örgütlenmeler gittikçe daha fazla amaç-rasyonel eylemin yapısı altına gireceklerdir. Endüstriyel olarak ilerlemiş toplumlar, normlar tarafından yürütülen değil dış çekicilik tarafından yönlendirilen bir davranış kontrolü modeline uyuyor görünmektedirler. Ölçülü uyarım yoluyla dolaylı güdümlene her şeyden önce görünürde öznel olan özgürlük alanlarında (seçim- tüketim- ve boş zaman davranışları) artmıştır. Çağın sosyo-psikolojik işareti otoriter kişilikten çok üst-ben'in yapısızlaştırılmasıyla karakterize edilmiştir. Fakat *uyum sağlayıcı davranışın* artması yalnızca amaç-rasyonel eylemin yapısı altında çözülen, dil aracılığıyla sağlanan etkileşim alanının öteki yüzüdür. Buna öznel olarak, amaç-rasyonel eylem ile etkileşim arasındaki farkın sadece insanların bilimlerinin bilincinden değil, insanların kendilerinin bilinçlerinden de yitip gitmesi karşılık düşer. Teknokratik bilincin ideolojik gücü bu farkın bulanıklaştırılmasında kendini gösterir.

VII

Kapitalist toplum, anılan iki gelişme eğilimi yüzünden öylesine değişmiştir ki, Marxist teorinin iki anahtar kategorisi, yani sınıf mücadelesi ve ideoloji, artık öyle kolaylıkla uygulanamazlar.

Sosyal sınıfların savaşı bu haliyle ilkin kapitalist üretim tarzı temelinde oluşmuş ve böylelikle geriye dönük bir şekilde doğrudan politik olarak kavranan geleneksel toplumun sınıfsal yapısının *farkedilebileceği* nesnel bir durum yaratmıştır. Açık sınıfsal uzlaşmaz çelişkinin yarattığı sisteme yönelik tehlikelere bir tepkiden doğmuş olan, devletçe düzenlenen kapitalizm, sınıf çatışmasını yatıştırır. Geç kapitalizmin sistemi, ücrete bağımlı kitlelerin sadakatini güvenceleyen bir tazminat-politikasıyla, yani bir çatışmadan kaçınma politikasıyla öylesine belirlenmiştir ki, sermayenin özel ekonomide kullanımıyla eskisi gibi toplumun yapısına döşenmiş olan çatışma, görece olarak en büyük olasılıkla gizli kalan çatışmadır. Bu çatışma gerçi yine üretim tarzına bağlı olan ama artık sınıf çatışmaları biçimini alamayan öteki çatışmaların gerisinde kalır. Claus Offe, anılan çalışmasında şu paradoks durumu çözümlenmiştir: toplumsal ilgilerdeki açık çatışmalar, zararlarının sistemi tehdit eden sonuçları ne kadar az ise o kadar daha büyük bir olasılıkla patlak vermektedirler. Devletin etkinlik alanının periferisinde yatan gereksinimler, örtük tutulan merkezi çatışmadan uzaklaştırıldıkları için ve bu yüzden tehlikeleri önlemede öncelikli görülmedikleri için çatışma yüklüdürler. Onlarda çatışmalar orantısız yönetilmiş devlet müdahalelerinden geriye kalan gelişim alanlarının ve buna uygun karşıtlık gerilimlerinin ortaya çıkardıkları ölçüde patlak vermektedirler. “Yaşam alanlarının karşıtlığı, her şeyden önce teknik ve toplumsal ilerlemenin gerçekten kurumsallaştırılmış düzeyi ile olası düzeyi arasındaki farklı gelişim aşamaları bakımından artmaktadır: en modern üretim aygıtları ve askeri aygıtlarla ulaşım, sağlık ve öğretim sistemlerinin yerinde sayan örgütlenmesi arasındaki orantısızlık yaşam alanlarının bu karşıtlığına vergi ve finans politikasının rasyonel planlanma ve düzenlenmesiyle şehirler ve bölgelerin kendiliğinden gelişmesi arasındaki çelişki kadar güzel bir örnektir. Böyle çelişkiler artık sınıf-

lar arasındaki uzlaşmaz çelişkiler olarak değil fakat eskisi gibi başat olan sermayenin özel teşebbüste kullanımı sürecinin ve özgün bir kapitalist iktidar ilişkisinin sonuçları olarak inandırıcı bir şekilde yorumlanabilirler: hakim sınıfların kararlılık koşullarının önemli rizikoların üretimi sayesinde zedelenmesine, tek bir anlamda sınırlandırılmış olmadan, kapitalist ekonominin yerleşik mekanizması sayesinde tepki gösterebilmek durumunda olmaya yönelik ilgiler bu özgün ilişkide yatmaktadır.”

Üretim tarzının sürdürülmesinde yatan ilgiler toplum sisteminde artık sınıf çıkarları olarak “tek bir anlamda sınırlandırılmazlar.” Çünkü sistemin tehlikeye düşmesinin önlenmesine yönelik iktidar sistemi tam da bir sınıf öznesinin bir diğerinin *karşısına* teşhis edilebilir bir grup olarak çıkması biçiminde uygulandığı kadarıyla “iktidarı” (doğrudan politik veya ekonomik olarak sağlanan toplumsal iktidar anlamında) dışlar.

Bu, *sınıf çelişkilerinin* ortadan kaldırılması değil fakat *gizlenmesi* anlamına gelmektedir. Sınıflara özgü farklılıklar hâlâ alt-kültürel gelenekler biçiminde ve yalnızca yaşam düzeyinde ve yaşama alışkanlıklarında değil, politik anlayışlarda da bunlara uygun düşen farklılıklar biçiminde varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler. Dahası, ücretliler sınıfının toplumsal karşıtıtlıklardan, diğer gruplardan daha ağır bir şekilde etkilenmesi şeklindeki sosyo-kültürel olarak belirlenmiş olasılık da ortaya çıkmaktadır. Ve sonunda, sistemin doğrudan yaşama şansları düzleminde korunması için genelleştirilmiş ilgi, bugün bile bir ayrıcalıklar yapısında kenetlenmiştir: canlı öznelere karşı *tamamen* bağımsızlaşmış ilgi kavramının kendisini ortadan kaldırması gerekmiştir. Fakat devletçe düzenlenen kapitalizmdeki politik iktidar, sisteme yönelik tehlikelerden korunma ile, bütüncü paylaşımlı cephesinin ayakta tutulabilmesinde gizli sınıfsal sınırları aşan bir çıkarı üstlenmiştir.

Öte yandan çatışma bölgesinin sınıf sınırlarından, düşük-ayrıcalıklı (*unterprivilegiert*)* yaşam alanlarına kaydırılması hiçbir şekilde ağır basan çatışma potansiyelinin ortadan kaldırıl-

* “düşük ayrıcalıklı ” olarak çevirdiğimiz “*unterprivilegiert*” kavramı, “ayrıcalıklı” olmanın tersine, doğal ve yasal haklardan bile yararlanamama durumuna işaret etmektedir. (ç.n.)

ması anlamına gelmez. ABD’deki ırk çatışmasının uç bir örnek olarak gösterdiği gibi, belirli yerlerde ve gruplarda o kadar çok karşıtlık sonuçları birikebilir ki, bunlar iç savaşa benzer patlamalara yol açabilirler. Başka kaynaklı protesto potansiyelleriyle bağlantıları olmadıkça, düşük-ayrıcılıklardan kaynaklanan böylesi çatışmaların belirgin özellikleri, sistemi mümkün olduğunca keskinleştirebilmeleri, biçimsel demokrasiyle bağdaşmaz tepkilere çanak tutmaları, fakat esasen onu dönüştüremeleridir. Potansiyel olarak da asla halk kitlesini oluşturmazlar. *Haklarından edilmeleri* ve sürekli yoksullaştırılmaları artık *sömürü* ile atbaşı gitmemektedir, çünkü sistem artık onların çatışmalarıyla yaşamamaktadır. Olsa olsa, sömürünün geçmiş bir evresini temsil edebilirler. Fakat, meşru bir biçimde savundukları talepler, işbirliğinden çekilmekle dayatılamazalar, bu yüzden ikaz edici karakterlerini korurlar. Düşük-ayrıcılıklı sınıflar, meşru taleplerinin uzun süre dikkate alınmaması durumunda, en fazla ümitsiz bir yıkım ve öz-yıkımla tepki gösterebilirler: böyle bir iç savaşta, ayrıcalıklı gruplarla koalisyonlar gerçekleşmedikçe, sınıf mücadelesinin devrimci başarı şansları yoktur.

Bu modelin bir dizi sınırlamayla, endüstriyel olarak ilerlemiş toplumlarla üçüncü dünyanın eski sömürge bölgeleri arasındaki ilişkilere de uygulanabilir olduğu görülüyor. Burada da, büyüyen bir karşıtıktan, gelecekte sömürü kategorileriyle daha da az kavranabilecek bir düşük-ayrıcılıklı biçimi ortaya çıkıyor. Açıkçası bu alandaki ekonomik çıkarlar yerine doğrudan askeri çıkarlar geçiyor.

Geç kapitalist toplumda düşük-ayrıcılıklılığın sınırları genelde hâlâ gruplara özgü kaldığı ve nüfus kategorileri boyutuna varmadığı sürece, düşkün gruplarla ayrıcalıklılar artık sosyo-ekonomik sınıflar *olarak* karşı karşıya gelmiyorlar. Böylelikle, bütün geleneksel toplumlarda var olmuş olan ve liberal kapitalizmde bu haliyle öne çıkmış olan temel ilişki uzlaştırılmış olur: kurumsallaştırılmış bir şiddet, ekonomik sömürü ve politik baskı ilişkisi içinde bulunan taraflar arasındaki iletişimin, ideolojik örtme meşrulaştırmalarının sorgulanamayacağı kadar bozulmuş ve sınırlandırılmış olduğu, sınıfsal karşıtlık. Hegel’deki, bir öznenin *ötekini* gereksinimlerini karşılıklı olarak doyurma-

masıyla bozulacak olan, bir yaşam birlikteliğinin törel bütünlüğü, artık örgütlenmiş geç kapitalizmdeki dolayimli sınıf ilişkisi için uygun bir model değildir. Törelliğin dondurulmuş diyalaktığı, tarih-sonrasının (*Post-Histoire*) özgün görünümünü yaratır. Bunun nedeni, üretici güçlerin görece artışının artık eo ipso,* mevcut iktidar düzeninin meşruluklarını kırılğanlaştıran, artan ve özgürleştirici sonuçları olan bir potansiyel oluşturmamasıdır. Çünkü daha ziyade ilk üretici güç: tekel altına alınmış bilimsel ve teknik ilerlemenin kendisi, bir meşruluk temeli haline gelmiştir. Bu yeni meşruluk biçimi açıkça eski *ideoloji* biçimini yitirmiştir.

Teknokratik bilinç bir yandan tüm eski ideolojilerden “daha az ideolojiktir”; çünkü ilgilerin doyurulmasını yalnızca yansıtan bir körlüğün opak gücüne sahip değildir. Öte yandan, bugün başat olan daha çok camsı arka plan ideolojisi, bilimi fetişleştiren ideoloji; eski tipteki ideolojilerden daha karşı konulamazdır ve daha geniş etkilidir, çünkü pratik sorunların üstünü örtmekle, yalnızca *belirli bir sınıfın* kısmi iktidar ilgilerini haklandırmış ve *başka bir sınıfın* cephesindeki kısmi özgürleşim gereksinimini bastırmış olmaz, tersine insan türünün özgürleşimci ilgisine denk gelir.

Teknokratik bilinç, rasyonelleştirilmiş bir arzu, Freud’un anladığı biçimde, içinde bir etkileşimler bağlamının tasarlanmış veya yapılmış ve kurulmuş olduğu bir “yanılsama” değildir. Ne de, burjuva ideolojileri, adil ve tahakkümsüz, iki tarafı da doyuran bir etkileşim temel figürüne dayandırılabilirler. Baskılar yoluyla, bir kez sermaye ilişkisiyle kurumsallaştırılmış şiddet ilişkisinin ismen anılamayacağı ölçüde sınırlandırılmış bir iletişimin temelinde isteklerin yerine getirilmesi ve ikame doyum kriterlerini tam da onlar doldurmuşlardır. Fakat hem yanlış bilinci üreten hem de ideoloji eleştirisinin kendini borçlu olduğu düşünseme gücünü üreten, bölünmüş sembollerin ve bilinçsiz güdülerin nedenselliği, teknokratik bilincin temelinde artık aynı biçimde yatmamaktadır. O artık *yalnızca* ideoloji olmadığı için düşünsemeyle daha az kavranabilir. Çünkü artık kötü gerçeklikle, özdeşleştirilmese de en azından gücül (*virtuell*) olarak doyurucu bir ilişkiye sokulabilen bir “iyi yaşam” projeksiyonu-

nu dile getirmemektedir. Elbette yeni ideoloji de, eskileri gibi, toplumsal kökenlerin konu edilmelerini engellemeye yaramaktadır. O zamanlar, kapitalistlerle ücretliler arasındaki ilişkinin temelinde yatan toplumsal şiddetti; bugün ise sistemin korunmasının görevlerini öncelikle belirleyenler, yapısal koşullardır: yani sermayenin kişisel kullanım biçimi ve toplumsal tazminatların kitlelerin sadakatini temin edici politik biçimi. Oysa, eski ve yeni ideoloji iki bakımdan birbirlerinden farklıdırlar.

Bir kere, bugün sermaye ilişkisi sadakat içeren politik paylaşım tarzına bağlılığı yüzünden artık *gelişigüzel* bir sömürü ve baskı oluşturmamaktadır. Süregelen sınıf karşıtlığının güçleştirilmesi, temelinde yatan baskının, tarihsel olarak bilincine varılmış ve *ancak ondan sonra* tadil edilmiş biçimiyle sistemin özgünlüğü olarak kararlaştırılmış olmasını ön gerektirmektedir. Bu yüzden teknokratik bilinç eski ideolojilerde olduğu gibi, aynı şekilde kollektif dışlamaya dayanamaz. Öte yandan kitlelerin sadakati ancak *kişiselleştirilmiş gereksinimlerin* tazmin edilmesinin yardımıyla oluşturulabilir. Sistemin kendini haklandığı verimlerin yorumlanması, prensipte politik olamaz: dolaysız olarak paranın ve çalışma dışı zamanın kullanım açısından nötr bölüşümlerine, dolaylı olarak da pratik sorunların devre dışı bırakılışının teknokratik haklandırılmasına bağlıdır. Bu yüzden yeni ideoloji eskilerinden, haklandırma kıstaslarını birlikte yaşamamanın örgütlenişinden, demek ki genelde etkileşimin normatif düzenlemelelerinden koparmasıyla, bu anlamda politikasızlaştırmasıyla ve bunların yerine amaç-rasyonel eylemin daha alt bir sistemin işlevlerine bağlamasıyla ayrılır.

Teknokratik bilinçte törel bir ilişkinin dıştalanması değil, tersine yaşam ilişkileri için bir kategori olarak “törelliğin” tamamen dışlanması yansır. Pozitivist ortak bilinç, iktidarın ve ideolojinin bozulmuş iletişim koşullarında, ortaya çıkabilecekleri ve dönüşlü olarak içyüzlerinin anlaşılabilceği, gündelik dildeki etkileşimin ilişki sistemini etkisizleştirir. Halk kitlelerinin, teknokratik bir bilinçle haklandırılan politikasızlaştırılmaları aynı zamanda insanların hem amaç-rasyonel eylemin hem de uyum sağlayıcı davranışın kategorilerinde kendi ken-

dine nesneleştirilmeleridir: bilimin şeyselleştirilmiş modelleri sosyo-kültürel yaşama evreninde gezinirler ve kendini-anlama konusunda nesnel güç kazanırlar. Bu bilincin ideolojik çekirdeği *Praxis ve teknik arasındaki ayrımın dışta bırakılmasıdır*, - erksizleştirilmiş kurumsal çerçeve ile amaç-rasyonel eylemin bağımsızlaşmış sistemi arasındaki yeni konumlanışın bir yansıması, ama kavramı değil.

Demek ki yeni ideoloji, kültürel varlığımızın iki temel koşulundan birinde: toplumsallaştırmanın ve bireyselleştirmenin dilde, daha doğrusu gündelik dildeki iletişimde belirlenen biçiminde, yatan bir ilgiyi zedelemektedir. Bu ilgi anlaşmanın öz-nelerarasındalığının korunmasını kapsadığı gibi, iktidar içermeyen bir iletişimin kurulmasını da kapsar. Teknokratik bilinç bu pratik ilgiyi, teknik kullanma gücümüzün genişletilmesinin arkasında yok eder. Bu yüzden yeni ideolojinin gerektirdiği düşünseme, tarihsel olarak belirlenmiş bir sınıf ilgisine geri dönmek ve bu haliyle kendi kendini kuran bir türün ilgi bağlamına yer açmak zorundadır.²⁰

VIII

Eğer ideoloji kavramının ve sınıflar teorisinin uygulama alanının görecelileşmesi onaylanırsa, Marx'ın *Tarihsel Materyalizmin Temel Varsayımları*'nı geliştirdiği kategorik çerçevenin de yeniden formüle edilmesi gerekir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin yerine çalışma ve etkileşim arasındaki daha soyut ilişkinin geçirilmesi gerekir. Üretim ilişkileri öyle bir düzlem gösterirler ki, kurumsal çerçeve bu düzlemin üzerinde ancak liberal kapitalizmin açınım evresi sırasında kenetlenebilmişti - bu daha önce veya daha sonra böyle olmamıştır. Gerçi öte yandan üretici güçler amaç-rasyonel eylemin alt sistemlerinde örgütlenmiş öğrenim süreçlerinde birikmekle, başlangıçtan itibaren toplumsal gelişmenin motoru olmuşlardır, fakat Marx'm kabul ettiği gibi, *her koşulda* bir kurtuluş potansi-

20 Bu kitaptaki *Bilgi ve İlgi (Erkenntnis und Interesse)* başlıklı yazı ile karşılaştırm.

yeli olmuş ve özgürleştirici hareketlere yol açmış görünmüyorlar, hele artık, üretici güçlerin sürekli artışının iktidarı meşrulaştırıcı işlevleri de üstlenen bilimsel-teknik bir ilerlemeye bağlı olduğundan bu yana hiç değil. Ben kurumsal çerçeve (etkileşim) ile amaç-rasyonel eylemin alt sistemleri (araçsal ve stratejik eylemin geniş anlamında “çalışma”) arasındaki benzer fakat daha genel bir ilişki olarak gelişmiş ilişki sisteminin, insan türünün tarihinin sosyo-kültürel eşiklerini yeniden inşa etmek için, daha uygun olduğunu tahmin ediyorum.

Mezolitik zamanla sonuçlanan uzun *başlangıç dönemi* boyunca, amaç-rasyonel eylemlerin ancak etkileşimlerle aralarındaki ritüel bir bağ yoluyla bütünüyle motive edilebildiklerinden yana bazı belirtiler vardır. Hayvancılık ve tarıma dayalı ilk *yerleşik kültürlerde*, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin dünyevi alanı, öznelerarasındaki iletişimsel ilişkinin yorumlarından ve davranış biçimlerinden uzak durmuş görünüyor. Elbette çalışma ve etkileşim arasında, alt-sistemlerin toplumsal dünya yorumlarından görece bağımsız olarak korunup yayılabilen, teknik olarak değerlendirilebilen bilgiyi ortaya çıkardıkları böylesine geniş bir farklılaşma, ancak devletle örgütlenmiş bir sınıfsal toplumun *yüksek kültürel koşulları* altında var olabilirdi; öbür yanda, toplumsal normlar kendilerini iktidarı meşrulaştıran geleneklerden ayırmışlardır, ki böylelikle “kültür”, “kurumlar” karşısında belirli bir bağımsızlık kazanmıştır. *Modern dönemin* eşiği o zaman kurumsal çerçevenin “dokunulmazlığı”nın amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri sayesinde kalkmasıyla birlikte yerleşen rasyonelleşme süreciyle gösterilebilirdi. Geleneksel meşrulaştırmalar amaç-araç ilişkilerinin rasyonelliği ölçütlerinde eleştirilebilirler, teknik olarak değerlendirilebilir bilgi alanındaki informasyonlar rekabetçi bir şekilde kültürel geleneğe katılmışlar ve geleneksel evren yorumlarının yeniden inşasını dayatmışlardır.

Bu “yukarıdan rasyonelleştirme” sürecini, teknik ve bilimin bizzat pozitivist bir ortak bilinç şeklini alarak –ve teknokratik bilinç olarak dile getirilerek– ortadan kaldırılmış burjuva ideolojileri için ikame ideoloji değerini üstlenmeye başladıkları noktaya kadar izledik. Bu noktaya burjuva ideolojilerinin eleştiri-

risi ile ulaşılmıştır: Rasyonelleştirme kavramındaki ikili anlam için çıkış noktası burasıdır. Bu ikili anlam Horkheimer ve Adorno tarafından Aydınlanmanın Diyalektiği olarak deşifre edilmiş ve Marcuse, Aydınlanmanın Diyalektiği’ni teknik ve bilimin bir ideoloji oldukları tezine kadar vardirmiştir.

İnsan türünün sosyo-kültürel gelişme modeli, başlangıcından beri bir yandan varoluşun dış koşulları üzerinde artan bir teknik kullanımı gücüyle, diğer yandan kurumsal çerçevenin, amaç-rasyonel eylemin genişletilmiş alt-sistemlerine az ya da çok edilgin bir uyumu ile belirlenmiştir. Amaç-rasyonel eylem, toplumsallaşmış öznelerin *kendilerini* kollektif olarak korumalarını, hayvan cinslerinin türlerini korumalarından ayıran *etkin uyum sağlama* biçimini temsil eder. Önemli yaşam koşullarını nasıl denetim altına alacağımızı biliriz, bu demektir ki dış doğaya yalnızca uyum sağlamak yerine, kültürel olarak dış koşulları nasıl kendi gereksinimlerimize uydurabileceğimizi biliriz. Oysa ki, kurumsal çerçevedeki değişiklikler, dolaysız veya dolaylı olarak yeni teknolojilere veya iyileştirilmiş stratejilere (üretim, ulaşım, askeriye vb. alanlarında) dayandıkları ölçüde, etkin uyumla aynı biçimi almamışlardır. Genelde bu tür tadilatlar *edilgin uyum sağlama* modelini izlerler. Planlanmış amaç-rasyonel ve başarı-kontrollü bir eylemin sonuçları değil, tersine kendiliğinden bir gelişmenin ürünüdürler. Yine de bir yanda etkin uyum sağlama, diğer yanda edilgin uyum sağlama arasındaki bu dengesizlik, kapitalist gelişmenin dinamiği burjuva ideolojileri tarafından örtülü bırakıldığı sürece bilinç düzeyine gelememiştir. Bu dengesizlik ancak burjuva ideolojilerinin eleştirilmesiyle kamu bilincine girer.

Bu deneyimin en etkileyici kanıtı, hâlâ *Komünist Manifesto*’dur: Marx burjuvazinin devrimci rolünü hararetli sözcüklerle övmektedir: “Burjuvazi, üretim araçlarını, yani üretim ilişkilerini, yani tüm toplumsal ilişkileri sürekli olarak devrimcileştirmediği var olamaz.” Ve başka bir yerde: “Burjuvazi yüzyıla yakın sınıfsal iktidarında, geçmiş tüm kuşaklarınkinin toplamından daha kütleli ve daha devasa üretici güçler yaratmıştır. Doğal güçlere boyun eğdirilmesi, makineler, kimyanın endüstri ve ziraatte kullanılması, buharlı gemi seferleri, demiryolu,

elektrikli telgraflar, dünyanın tüm yörelerinin yerleşilir hale getirilmesi, nehirlerin gemi ulaşımına elverişli kılınması, tamamen altüst olmuş halklar [...]” Marx kurumsal çerçevedeki etkiyi de görüyor: “Tüm sabit ve paslanmış ilişkiler, sonuçları olan eski saygıdeğer fikirler ve görüşlerle birlikte çözülecek, yeni kurulanların hepsi kemikleşmeden eskiyeceklerdir. Daimi ve sürekli olanların hepsi buharlaşıp gidecek, tüm kutsal olanların kutsallıkları bozulacak ve insanlar sonunda karşılıklı ilişkilerini soğukkanlılıkla görmek zorunda kalacaklardır.”

İnsanların kendi tarihlerini yaptıkları fakat bunu istençli ve bilinçli olarak yapmadıkları şeklindeki ünlü tümce, kurumsal çerçevenin edilgin uyum sağlaması ile “doğanın etkin bir biçimde boyunduruk altına alınışı” arasındaki dengesizlik üzerine söylenmiştir. Marxist eleştirinin hedefi, kurumsal çerçevenin ikincil uyumunu da etkin bir uyuma dönüştürmek ve toplumun yapısal dönüşümünün kendisini denetim altına almaktır. Böylelikle o güne kadarki tüm tarihin kökten bir ilişkisi ortadan kaldırılmış ve insan türünün kendini oluşturması tamamlanmış olacaktı: tarih-öncesinin sonu. Fakat bu düşünce ikircikliydi.

Marx tarihi, istenç ve bilinçle yapma sorununu, elbette toplumsal gelişmenin şimdiye kadar denetlenmemiş süreçlerine *pratik* bir hâkim olma görevi olarak görmüştü. Fakat diğerleri onu daha çok *teknik* bir görev olarak algılamışlardır: toplumu, onu amaç-rasyonel eylemin kendini düzenleyen sistemleri ve uyumcu ilişki modeline göre yeniden inşa ederek, tıpkı doğayla *aynı biçimde* denetlemek istiyorlar. Bu niyet yalnızca kapitalist planlamanın değil, bürokratik bir sosyalizmin teknokratlarında da bulunuyor. Ancak, teknokratik bilinç kurumsal çerçevenin salt, insancıllaşmaya açık olduğu için önemli olan tek boyutunun tıkanması pahasına, amaç-rasyonel eylemin sistemleri modeliyle gündelik dil aracılığıyla sağlanan bir etkileşim bağlamı *olarak* çözülebileceği gerçeğini bulanıklaştırıyor.

Gelecekte kumanda tekniklerinin repertuarı büyük ölçüde artacaktır. Hermann Kahn'ın yaptığı, gelecek 33 yıl içindeki olası teknik buluşlar listesinde,²¹ ilk 50 başlık arasında çok sayıda davranış kontrolü ve kişilik değiştirme tekniği bulundu-

ğunu görüyorum: 30. new and possibly pervasive techniques for surveillance, monitoring and control of individuals and organizations 33. new and more reliable ‘educational’ and propaganda techniques effecting human behavior – public and private; 34. practical use of direct electronic communication with and stimulation of the brain; 37. New and relatively affective counterinsurgency techniques; 39. new and more varied drugs for control of fatigue, relaxation, alertness, mood, personality, perceptions and fantasies, 41. improved capability to ‘change’ sex; 42. other genetic control or influence over the basic constitution of an individual.* Bu tür bir kehanet son derece tartışmalıdır. Yine de insan davranışlarını dil oyunlarının gramerine bağlı bir normlar sisteminden koparıp, onun yerine dolaysız fiziksel veya psikolojik etkilemeyle, insan-makine-tipinin kendini ayarlayan alt-sistemlerine entegre etmenin gelecekteki şanslarının erimini anlatmaktadır. Psikoteknik davranış manipülasyonları daha bugünden, içselleştirilmiş fakat düşünsenebilir normlardan geçen eski moda dolambaçlı yolu devre dışı bırakabilirler. Endokrin kontrol sistemine biyoteknik müdahaleler ve ancak kalıtım bilgilerinin genetik aktarımına yönelik müdahaleler, yarın davranış denetimini daha da ileriye götürebilirler. O zaman eski, gündelik dilde sağlanan iletişimde açınmış bilinç alanları tamamen kurumak zorundadırlar. İnsan tekniklerinin bu aşamasında, bugün politik ideolojilerin sonunun gelmesine benzer bir şekilde, psikolojik manipülasyonların sonunun gelmesi söz konusu olabilirdi ve doğal yabancılaşma, kurumsal çerçevenin denetimsiz geride kalması, aşılmış olurdu. Fakat insanın kendini nesneleştirilmesi, planlanmış bir yabancılaşmada tamamlanırdı - insanlar tarihlerini istençle ama bilinçsizce yaparlardı.

Toplumların kendilerini içgüdü benzeri kararlılaştırma-

* 30. bireyleri ve örgütleri gözetlemek, dinlemek ve denetim altında tutmak için yeni ve olası teknikler; 33. insanların kamusal ve kişisel davranışlarını etkileyen yeni ve daha güvenilir ‘eğitim’ ve propaganda teknikleri; 34. doğrudan elektronik iletişimin pratik kullanımı ve bununla beynin uyarılması; 37. yeni ve olası, etkili kontr-gerilla teknikleri; 39. yorgunluğun, rehabetin, uyanıklığın, ruh halinin, kişiliğin, algıların ve fantezilerin denetimi için yeni ve çok çeşitli ilaçlar; 41. cinsiyeti ‘değiştirme’ kapasitesinin artmış olması; 42. bir bireyin temel bünyesi üzerindeki diğer genetik denetim veya etki türleri. (ç.n.)

larına ilişkin sibernetik düşün gerçeğeşme yolunda olduğunu ya da yalnızca gerçeğeştirilebilir olduğunu bile öne sürmüyorum. Fakat teknokratik bilincin, müphem temel kabullerini negatif-ütöpik bir şekilde sonuna kadar götürdüğünü ve böylece, ideoloji olarak teknik ve bilimin yumuşak iktidarı altında beliren bir gelişme çizgisini betimlediğini anlatmak istiyorum. Her şeyden önce bu fonda, *iki rasyonelleştirme kavramının* birbirinden ayırđedilmeleri gerektiğı anlaşılacaktır. Bilimsel-teknik ilerleme amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri düzleminde toplumsal kurumların ve kısmi alanların yeniden örgütlenmesini dayatmıştır bile, ve onları daha büyük ölçülerde zorunlu kılmaktadır. Fakat üretici güçlerin bu açınımı ancak ve ancak başka bir düzlemdeki rasyonelleştirmenin yerine geçmediğı zaman bir özgürleşim potansiyeli olabilir. *Kurumsal çerçeve düzlemindeki rasyonelleştirme* ancak bizzat dil aracılığıyla sağlanan etkileşim ortamında, yani iletişimin sınırlarının kaldırılması ile olgunlaşabilir. Eylem yönlendirici ilkelerin ve normların uygunluğu ve istenilirliği üzerine, amaç-rasyonel eylemin ilerleyen alt sistemlerinin sosyo-kültürel etkisi ışığında kamusal, sınırlandırılmamış ve iktidar içermeyen tartışma - politik ve yeniden politikleştirilmiş irade oluşum süreçlerinin tüm düzlemlerinde bu türden bir iletişim “rasyonelleştirme” gibi birşeyin olanaklı olabildiğı tek ortamdır.

Böyle bir genelleştirilmiş düşünseme sürecinde kurumlar, salt bir meşruluk dönüşümünün sınırlarını aşarak, özgün bireşimlerini de değıştireceklerdir. Toplumsal normların bir rasyonelleştirilmesi artan bir (kişilik yapısı düzleminde rol çatışmalarına karşı ortalama hoşgörüyü arttırması gereken) önleyicilik derecesiyle karakterize edilir. Daha sonra, (günlük etkileşimlerde, bireysel olarak uygun bir öztanıtımın şanslarını arttırması gereken) artan bir ‘azalan katılık’ derecesiyle ve sonunda da roller arasındaki mesafeye ve iyi içselleştirilmiş fakat düşünsemenin ulaşabildiğı normların esnek bir uygulanmasına izin veren bir davranış denetim tipine yaklaşmakla karakterize edilir. Bu üç boyuttaki değışikliklerle ölçülen bir rasyonelleştirme amaç-rasyonel sistemlerin rasyonelleştirilmesi gibi toplumun ve doğanın nesneleştirilmiş süreçleri üzerindeki teknik kullanımı gücü-

nün arttırılmasına götürmez; per se toplumsal sistemlerin daha iyi işlemesine götürmez, fakat toplum üyelerini daha geniş özgürleşim ve artan bir bireyleşme şansıya donatır. Üretim güçlerinin artışı “iyi yaşam” niyetiyle örtüşmese de ona hizmet edebilir.

Baskıyla ayakta tutulan bir kurumsal çerçeve içinde yararlanılamayan, teknolojik olarak fazla potansiyel düşüncesinin (Marx “zincire vurulmuş” üretici güçlerden söz eder) devletçe düzene sokulan kapitalizme daha uygun olduğuna bile inanmıyorum. Gerçekleştirilmemiş bir potansiyelden daha iyi yararlanma, ekonomik-endüstriyel aygıtın iyileştirilmesine götürür, fakat bugün eo ipso kurumsal çerçevenin özgürleşimci sonuçlar içeren bir değişimine götürmez. Sorun kullanılabilir veya gelişen bir potansiyelden *yararlanıyor* olup olmadığı değil, tersine bunun varoluşu dinginleştirmek ve doyurmak amaçlarını isteyebilmek için *seçiyor* olup olmadığıdır. Fakat hemen bu soruyu yalnızca yöneltebileceğimizi, önceden yanıtlayamayacağımızı eklemek gerekir; bu soru daha çok yaşam pratiği hedefleri konusunda sınırsızlanmış iletişimi gerektirmektedir, geç kapitalizm bu hedeflerin konu edilmelerine karşı, politikasızlaştırılmış bir kamusal alana yapısal olarak bağlı kalarak direnmektedir.

IX

Yeni bir çatışma sahası, sisteminin kenarındaki karşıtlık çatışmaları bir yana bırakılırsa, gücülleştirilmiş sınıf karşıtlığı yerine ancak geç kapitalist toplumun kendini halk kitlelerinin politikasızlaştırılması aracılığıyla teknokratik arka-plan ideolojisinin sorgulanmasına karşı bağışık kılmak zorunda olduğu yerde, yani: kitle iletişim araçlarıyla yönetilen bir kamusal alan sisteminde ortaya çıkabilir. Çünkü amaç-rasyonel eylemin sistemlerindeki ilerlemeler ile kurumsal çerçevenin özgürleştirici değişimleri arasındaki –teknik sorunlarla pratik sorunlar arasındaki– farkın, sistem için gerekli bir örtülüğü ancak burada pekiştirilebilir. Açıkça göz yumulan tanımlamalar, *neyi* yapmak istedi-

ğimize ilişkindir, ama *nasıl* yapmak istediğimize, erişilebilir potansiyeller açısından baktığımızda, nasıl *yaşayabileceğimize* ilişkin değildirlir.

Bu çatışma sahasını kimin canlandıracağını önceden tahmin etmek zordur. Ne eski sınıf karşıtlığı, ne de yeni tipte düşük-ayrıcalıklılık, oluşumlarında kurutulmuş kamusal alanın yeniden politikleştirilmesine yönelik protesto potansiyelleri içermektedirler. Ayırdedilebilir ilgilerle yeni çatışma sahasına yönelen biricik protesto potansiyeli, her şeyden önce belirli üniversiteli ve öğrenci grupları arasında ortaya çıkmaktadır. Burada üç saptamadan yola çıkabiliriz:

1. Üniversitelilerin ve öğrencilerin protesto grubu ayrıcalıklıdır. Doğrudan doğruya kendi toplumsal konumundan kaynaklanan ve toplumsal tazminatlarla sisteme uyumlu bir şekilde tatmin olabilen ilgileri temsil etmemektedir. Üniversiteli eylemciler hakkındaki ilk Amerikan araştırmaları²² üniversite gençliğinin ağırlıkla, toplumsal olarak yükselen değil, tersine ekonomik yükü hafif olan toplumsal katmanlarından gelen hali vakti yerinde kesimlerinin söz konusu olduğunu göstermekte.

2. İktidar sisteminin meşruluk sunumları, bu gruplar için akla yatkın bir ikna edicilikte görünmemektedir. Parçalanmış burjuva ideolojileri için sosyal devletçi ikame programı belirli bir statü ve verim yönlendirimini öngerektirmektedir. Fakat anılan araştırmalara göre üniversiteli eylemciler mesleki kariyer ve gelecekteki aileye, kişisel olarak diğer öğrencilerden daha az yöneliktirler. Daha çok ortalamanın üstünde yer alan akademik verimleri ve toplumsal kökenleri emek pazarının önsel baskısıyla belirlenmiş bir beklenti ufkunu talep etmemektedir. Görece olarak, toplumbilimsel ve filolojik-tarihsel dallardan daha sık gelen üniversiteli eylemciler, teknokrat bilince karşı daha çok bağışıktırlar, çünkü farklı güdülerle de olsa, kendi bilimsel çalışmalarının ilk deneyimleri teknokratik temel kabüllerle hiç bir yerde uyuşmamaktadır.

22 S. M. Lipset, P.G. Altbach, *Student Politics and Higher Education in the USA*: S.M. Lipset (yayımlayan), *Student Politics*, New York, 1967, içinde; R. Flacks, *The Liberated Generation, An Exploration of the Roots of Student Protest*, *Journ. Soc. Issues*, Temmuz 1967, içinde; K. Keniston, *The Sources of Student Dissent*, agy.

3. Bu grupta çatışma, istenilen disipline uyma ve yükümlülüklerin *ölçüsü* yüzünden değil, tersine, dikte ettirilen yoksunlukların *türü*’nden kaynaklanabilir. Üniversiteliler ve öğrenciler mevcut kategorilerdeki toplumsal tazminatlardan; gelir ve çalışma dışı zamandan daha fazla pay almak için mücadele etmiyorlar. Onların protestosu daha çok “tazmin” kategorisinin kendisine yöneliktir. Elimizdeki daha az sayıdaki veriler burjuva ailelerinden gelen gençlerin protestosunun, kuşaklar boyunca bilinen otorite çatışması modeliyle artık örtüşmediği tahminini desteklemektedir. Eylemci üniversitelilerin daha çok, eleştirel görüşlerini paylaşan ebeveynleri vardır; eylemci olmayan karşılaştırma gruplarına kıyasla görece olarak daha sık psikolojik anlayışla ve liberal eğitim ilkeleriyle büyümüşlerdir.²³ Toplumsallaşmaları daha çok doğrudan ekonomik baskıdan azade alt kültürlerde gerçekleşmiş görünmektedir; bu alt kültürlerde burjuva ahlak mirasları ve küçük burjuva değerleri işlevlerini kaybetmiştir ve böylelikle amaç-rasyonel eylemin değer yönlendirimlerine “alışmak” için eğitilme, artık onların fetişleştirilmesini içermemektedir. Bu eğitim teknikleri bir sefalet ekonomisinin muhafaza edilmiş *yaşam biçimi* ile çakışan deneyimleri olanaklı kılmakta ve yönelimleri kolaylaştırmaktadır. Fazlalık haline gelen erdemlerin ve fedakarlığın anlamsızca yeniden üretimine karşı ilkesel bir anlayışsızlık bu temel üzerinde oluşabilirdi – bireylerin yaşamının, teknolojik gelişmenin yüksek seviyesine rağmen neden eskisi gibi mesleki çalışmanın buyrultusuyla, verim yarışmasının etiğiyle, statü rekabetinin baskısıyla, mülkiyetçi şeyleşmenin ve sunulan taklit doyumların değerleriyle belirlendiğine ilişkin, kurumsallaştırılmış varoluş mücadelesinin, yabancılaşmış çalışma disiplininin, duygusallığın ve estetik doyumun silinmesinin neden hâlâ sürdüğüne ilişkin bir anlayışsızlık.

Pratik sorunların politikasızlaştırılmış kamusal alanda yapısal olarak devre dışı bırakılışı bu duyarlılığa katlanılmaz gel-

23 Karş. Flacks: “Activists are more radical than their parents; but activist’s parents are decidedly more liberal than others of their status.” “Activism is related to a complex of values, not ostensible political, shared by both the students and their parents”; “Activists ‘parents are more ‘permissive’ than parents of non-activists.”

melidir. Ancak bu duyarlılık çözülemez bir sistem sorununa dayandığında, bundan açıkça bir politik güç ortaya çıkabilecektir. Gelecek için böyle bir sorun görüyorum. Endüstriyel olarak açınmış bir kapitalizmin ortaya çıkardığı toplumsal zenginliğin ölçüsü, ve bu zenginliğin üretildiği teknik ve örgütsel koşullar, statü teminini bireysel verimin değerlendirilmesi mekanizmasına bağlamayı salt öznel olarak bile inandırıcı kılmayı gitgide daha zorlaştırıyorlar.²⁴ Bu yüzden üniversiteli ve öğrenci protestosu uzun erimde bu kırılanaşan verim ideolojisini kalıcı bir şekilde parçalayabilir ve böylelikle geç kapitalizmin zaten kırılan olan, ancak politikasızlaştırma ile örtölmüş olan meşruluk temelini yıkıma uğratabilir.

24 Karş. R.L. Heilbrunner, *The Limits of American Capitalism*, New York 1966.

Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni

C.P. Snow, 1959 yılında *The Two Cultures* başlıklı bir kitap yayımladığından beri, bilim ve yazın ilişkisi üzerine yeniden bir tartışma başladı ve bu tartışma İngiltere'yle de sınırlı kalmadı. Burada bilim Science anlamında kesin deneyim bilimleri olarak sınırlandırılmıştır, yazın ise geniş anlamıyla alınmıştır ve tin-bilimsel yorumlar dediğimiz şeyi de belirli bir ölçüde kapsar. Aldous Huxley'in bu tartışmaya katıldığı *Literature and Science* adlı makalesi, doğa bilimlerinin edebi yazınla karşılaştırılması ile sınırlıdır.

Huxley iki kültürü öncelikle onlarda işlenen özgün deneyimler bakımından ayırmaktadır: yazın daha çok kişisel deneyimlere, bilimler ise öznelerarası ulaşılabilir deneyimlere ilişkin önermeler yapmaktadırlar. Bilimler bunu genel tanımlamalarla, herkesi bağlar duruma sokulabilen biçimselleştirilmiş bir dil ile yapmaktadırlar. Buna karşın yazınsal dil, tekrarlanamaz olanı sözcüklerle ifade etmek ve anlaşmanın öznelerarasındalığını her durumda ayrı ayrı oluşturmak zorundadır. Fakat kişisel ve kamusal deneyimlerin bu şekilde ayrılması, soruna ancak bir ilk yaklaşımda bulunulmasına yarar. Yazınsal ifadenin başa çıkmak zorunda olduğu dile getirilemezlik momenti, temelinde öznellikte sıkışmış, kişisel bir yaşantı yatıyor olmasından çok, bu deneyimlerin yaşam tarihsel bir çevrenin ufkunda oluşmalarına dayanır. Gerçi bilimin yasa hipotezlerinin, bağlamlarına yöneldikleri olaylar, bir mekân-zaman koordinat sisteminde tanımlanabilirler, fakat bir dünyanın unsur-

ları değildirler. “Edebiyatın ilgilendiği dünya, insanların içine doğdukları, içinde yaşadıkları ve sonunda öldükleri dünyadır; içinde sevdikleri ve nefret ettikleri, zaferi ve yenilgiyi, umudu ve hayal kırıklığını yaşadıkları dünyadır; acıların ve zevklerin, çılgınlığın ve sıradanlığın, aptallığın, kurnazlığın ve bilgeliğin dünyasıdır; her türden toplumsal baskının ve bireysel güdünün, akıl ve tutku çekişmesinin, içgüdüler ve sözleşmelerin, ortak dilin ve hiç kimseyle paylaşılamayan duygu ve duyarlılıkların dünyasıdır.”¹ Buna karşılık bilim sosyal grupların ve toplumsallaşmış bireylerin perspektif olarak inşa edilmiş, ben merkezci olarak bağlanmış, gündelik dilde önceden yorumlanmış böylesi bir yaşam dünyasının kapsamıyla ilgilenmez: “Kimyacılar, fizikçiler ve fizyologlar temelden farklı bir dünyanın verili görüngüler evreninin değil, tersine daha kesin ve oldukça hassas yapıların evreninin, benzersiz olayların ve çok çeşitli niteliklerin değil tersine nicelleştirilmiş düzenliliklerin deneyim dünyasının sakinleridirler.” Huxley, *sosyal yaşama evreninin karşısına olguların dünyasız evrenini* koyuyor. Bilimlerin bu dünyasız evren hakkındaki bilgilerini sosyal grupların yaşama evrenine nasıl aktardıklarını da çok iyi görüyor: “Bilgi iktidardır, doğa bilimcileri ve teknologlar olağanüstü büyük ve gitgide artan güçlerini açıkça paradoksal bir biçimde soyutlamaların ve çıkarımların yaşanılmayan dünyasında olup bitenler hakkındaki bilgileri aracılığı ile kazanmışlar, insanların içinde yaşamaya ayrıcalıklı ve mahkum oldukları dünyayı yönlendirip değiştirir olmuşlardır.”²

Fakat Huxley iki kültür arasındaki ilişki sorununu bilimlerin bilgilerini teknik olarak değerlendirerek sosyal yaşama evrenine girdikleri bu kesişme noktasında ele almıyor, tersine dolaysız bir ilişkiye postule ediyor: edebiyat bilimsel önermeleri asimile etmelidir ki böylelikle bilim “etten ve kemikten bir yapıya” bürünebilsin. Bir edebiyatçı gelmeli ve bize “kültürel geleniğin bulanıklaşmış kelimelerinin ve ders kitaplarının doğru sözlerinin, kişisel ve kimseyle paylaşılamaz yaşantılarımızı açıklayacak bilimsel hipotezlere uyumlu bir hale getirmeye el-

1 *Literatur und Wissenschaft*, München 1963, s. 14.

2 Agy., s. 15.

verişli kılınmaları için nasıl şairane bir şekilde ıslah edilmeleri gerektiğini"³ söylemelidir.

Kanımca bu postula bir yanlış anlamaya dayanıyor. Kesin deneyimbilimsel bilgiler sosyal yaşama evrenine yalnızca teknik olarak değerlendirilmeleri yoluyla, teknolojik bilgi olarak, girebilirler: burada teknik kullanımı gücümüzün genişletilebilmesine yararlar. Yani sosyal grupların eylem yönlendirici öz-anlayışları gibi aynı düzlemde bulunmazlar. Bu yüzden onların edebiyatta ifadesini bulan pratik bilgisi için bilimlerin bilgi kapsamı doğrudan bir önlem taşımaz - yalnızca teknik ilerlemenin pratik sonuçları üzerinden önem kazanabilir. Atom fiziğinin bilgileri kendi başlarına ele alındıklarında bizim yaşama evrenimizin yorumlanışları için sonuçsuz kalırlar, bu bakımdan her iki kültür arasındaki uçurum kaçınılmazdır. Ancak ne zaman fizik teorilerinin yardımıyla atom çekirdeğini parçalama uygulamaları yaparsak, ancak ne zaman bilgiler üretici veya yıkıcı kuvvetlerin açınımı için değerlendirilirlerse, işte o zaman o bilgilerin devrimci *pratik sonuçları* yaşama evreninin edebi bilincine girebilirler - şiirler Hiroşima'ya bakılarak yazılırlar, kütlenin enerjiye dönüştürülmesi hakkındaki tezler üzerinde çalışarak değil.

Hipotezler üzerinde çalışan bir atom şiiri tasarımı, yanlış varsayımlardan yola çıkmaktadır. Bu daha çok, edebiyat ve bilim arasındaki sorunlu ilişkiden, daha geniş kapsamlı bir sorunun sadece bir kesitinin anlaşıldığını gösteriyor: bu sorun *teorik olarak değerlendirilebilir bilginin sosyal bir yaşama evreninin pratik bilincine tercüme edilmesinin* nasıl mümkün olduğudur. Bu sorun edebiyatı ilk planda bile salt yeni bir görev karşısında bırakmaz. İki kültür arasındaki o dengesizlik yalnızca, iki rakip zihin geleneğinin açık tartışmasında, aslında bilimselleştirilmiş uygarlıkların bir yaşam sorununu gösterdiği için bu kadar huzur bozucudur: Bu sorun teknik ilerleme ile sosyal yaşama evreni arasındaki henüz doğal ilişkinin nasıl düşünsenebileceği ve nasıl rasyonel bir tartışmanın denetimine sokulabileceğidir.

Devlet idaresi, strateji ve yönetime ilişkin pratik sorunlar, eskiden de bir ölçüde teknik bilginin kullanılmasıyla çözülmek du-

rumundaydılar. Bununla birlikte bugün teknik bilginin pratik bilince aktarılması sorunu, yalnızca boyutları açısından değişmiş değildir. Teknik bilgi birikimi artık klasik zanaatların pragmatik olarak kazanılmış teknikleriyle sınırlı değildir, teknolojiler için değerlendirilebilir olan bilimsel bilgiler biçimini almıştır. Diğer yandan davranışa kumanda eden gelenekler modern toplumların öz-anlayışını artık naif bir biçimde belirlemektedirler. Tarih bilinci eylem yönlendirici diğer sistemlerin doğal geçerliliğini yıkmıştır. Sosyal grupların öz-anlayışı ve onun gündelik dilde dile gelen evren imgesi bugün geleneklerin, gelenekler biçiminde yorumbilgisel bir benimsenişle sağlanmaktadır. Bu durumda yaşam pratiği sorunları ne salt teknik araca ne de salt geleneksel davranış normlarının uygulanışına dayanan bir rasyonel irdeleme gerektirmektedir. Gereken düşünseme teknik bilginin elde edilmesine ve geleneklerin yorumbilgisel açıklanışına kadar uzanır, nesnel koşulları (potansiyeller, kurumlar, ilgiler) her defasında gelenekçe belirlenmiş bir öz-anlayış çerçevesinde yorumlanan tarihsel konumlarda teknik araçların almış oldukları yere kadar uzanır.

II

Bu sorunsalın bilincine ancak bir veya iki kuşak önce varılmıştır. 19. yüzyılda bilimlerin iki ayrı kanaldan yaşam pratiğine girdikleri düşünülebilirdi: bir yandan bilimsel bilgilerin teknik olarak değerlendirilmeleriyle, öte yandan da bilimsel çalışmanın bireysel öğrenme süreçleriyle. Humboldt'un reformuna dayanan alman yüksekokul sisteminde bilimlerin eylem yönlendirici güçlerini tek tek üniversitelilerin yaşam öykülerindeki öğrenme süreçleriyle açındırdıkları kurgusunu bugüne kadar koruduk. Fichte'nin "Bilgi'nin yapıta dönüştürülmesi" olarak tanımladığı niyetin, bugün artık öğrenimin kişisel sahasında değil, tersine daha çok teknik olarak değerlendirilebilir bilginin yaşama evrenimizin bağlamına tercüme edilmesinin politik önem taşıyan düzleminde çözümlenebileceğini göstermek istiyorum. Elbette edebiyat da bunun için çalışmaktadır, fakat bu sorun öncelikle bilimler için ortaya çıkmaktadır.

18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçilirken, yani Humboldt'un zamanında, Almanya ile sınırlı bir görüş sahası içinde, dışsal işlemin olası bir bilimselleştirilmesi kavramı henüz oluşturulamazdı. Bu yüzden üniversite reformcuları pratik felsefe geleneğiyle ciddi olarak hesaplaşmak gereğini duymamışlardı. Tüm etkili devrimlerde, endüstri öncesi bir çalışma dünyasının politik düzende olduğu gibi bırakılmış yapıları, o sıralar teori ve pratik arasındaki ilişkinin klasik kavranılışıma, deyim yerindeyse son bir kez, izin verdiler: bu kavranılışa göre toplumsal çalışma alanında kullanılabilir teknik beceriler bir teorik yönlendirmeye doğrudan uygun değillerdir; geleneksel ustalık örneklerine göre pragmatik olarak öğrenilirler. İnsani konuların değişken alanının ötesinde şeylerin değişmez özüne dayanan teori, pratikte ancak bizzat teoriyle ilgilenen insanların yaşayış tarzına damgasını vurmakla, onlara bütün kozmozun anlaşılmasından kendi tavırları için de normlar çıkarmakla ve böylelikle felsefi öğrenim görmüş olanların davranışlarında pozitif bir biçime girmekle geçerlilik kazanabilir. Geleneksel üniversite öğrenimi düşüncesi teorinin pratikle başka bir ilişkisini içermemiştir. Schelling hekimin pratiğine doğa felsefesiyle bilimsel bir temel vermek istediğinde tıbbi *zanaat* birdenbire tıbbi bir *davranış* öğretisine dönüşür: hekim doğa felsefesinden çıkarsanmış düşüncelere, törel olarak davranan öznenin pratik aklın düşüncelerine yönelmesinden daha farklı yönelmemelidir.

Bu arada herkes biliyor ki tıbbın bilimselleştirilmesi, ancak tıbbi zanaatin pragmatik sanat öğretisi yalıtılmış doğa süreçleri üzerinde deneyim bilimsel olarak denetlenen bir uygulamaya dönüştürülebildiği ölçüde mümkün olabilmektedir. Bu, aynı biçimde toplumsal çalışmanın başka alanları için de geçerlidir; ister mal üretimi, işletme yönetimi veya mülki yönetim, isterse iş aleti makinalarının, caddelerin ve uçakların yapılması, isterse de seçme- satın alma- ve boş zaman- davranışlarını etkilemenin rasyonelleştirilmesi söz konusu olsun, her durumda söz konusu mesleğin pratiği sürekli nesneleştirilmiş süreçler üzerinde teknik bir uygulama biçimini almak zorundadır.

O sıralar bilimin üniversite ile meslek yüksekokulu arasında kesin bir ayrım oluşturduğuna ilişkin düzenleyici ilke, endüstri-

öncesi meslek pratiği biçimlerinin teorik yönlendirmeye karşı direnmelerinden ötürü gerekli olmuştu. Günümüzde endüstri toplumunun çalışma sisteminde araştırma süreçleri teknik uyarılma ve ekonomik değerlendirmeye, bilim ise üretim ve yönetimle çiflenmişlerdir: bilimin teknikte kullanılması ve teknikteki ilerlemelerin tekrar araştırmalarda kullanılmaları çalışma dünyasının özü haline gelmiştir. Üniversitenin özel okullar halinde dağıtılmasına yönelik, değişmeden kalmış bir karşı koyma, bu koşullarda artık eski argümana dayanamaz. Yükseköğretimin üniversitesel biçimi, bugün mesleki sahaya karşı, bu sahanın bilime hâlâ yabancı olduğu gerekçesiyle değil, tam tersine bilim mesleki pratiğe karıştığı ölçüde kendi açısından öğretime yabancılaştığı için korunmalıdır. Alman idealizminin bilimin öğreticiliği şeklindeki felsefi kanaati, artık kesin deneyim bilimlerine karşılık düşmemektedir. Bir zamanlar teori, öğrenim yoluyla *pratik güç* haline gelebilirdi; bugün pratik olmadan, yani birlikte yaşayan insanların kendi aralarındaki davranışlarında açıkça içerilmeden, teknik güce *açınabilen* teorilerle karşı karşıyayız. Elbette bilimler şimdi özgün bir beceri kazandırıyorlar, ama öğrettikleri uygulama becerisi, bir zamanlar bilimsel öğrenim görmüşlerden beklenen yaşama ve eyleme becerisiyle aynı değildir.

Öğrenim görmüş kişi, davranış yönlendirimi üzerinde söz sahibiydi. Bu öğrenim salt içinde bilimsel deneyimlerin yorumlandığı ve pratik yeteneklere, yani pratik olarak zorunlu olanın düşünsenmiş bir bilincine uyarlanabildikleri dünyanın, perspektif olarak bir araya toplanmış ufkunun evrenselliği anlamında evrenseldi. Şimdi pozitivist kriterlere göre bugün yalnızca kendisine izin verilen o deneyim tipi pratikteki bu uyarlamaya yetenekli değildir. Empirik bilimlerin olanaklılaştırdıkları *kullanma yetisi, aydınlanmış eylemin* kuvveti ile karıştırılmamalıdır. Fakat bu yüzden bilim, eylemde bir yönlendirme görevinden tamamen muaf mıdır, yoksa bugün bilimsel araçlarla dönüştürülmüş bir uygarlık çerçevesinde akademik öğrenim sorunu yeni baştan bizzat bilimin bir sorunu olarak mı ortaya çıkmaktadır?

Önce üretim süreçlerinde, bilimsel yöntemlerle devrim yapılmıştır, sonra teknik olarak doğru işlev görme beklentileri, çalışmanın söz konusu endüstriyelendirilmesi sonucunda bağım-

sızlaşmış olan ve bu yüzden de planlı bir örgütlenmeye uygun düşen toplumsal alanlara da taşınmışlardır. Doğa üzerinde teknik kullanımının bilimle sağlanan gücü bugün doğrudan toplum üzerine de yayılmıştır; ilişkilere içkin olarak önceden konulmuş bir sistem amacına göre analiz edilebilen yalıtılabilir bir toplumsal sisteme, her bağımsızlaşmış kültürel alan için aynı anda yeni bir toplumbilimsel disiplin ortaya çıkar. Fakat teknik kullanımının bilimsel olarak çözülmüş sorunları bir o kadar sayıda yaşam sorununa dönüşürler; çünkü doğal ve toplumsal süreçlerin bilimsel denetimi, tek kelimeyle teknolojiler, insanları eylemekten alıkoymazlar. Eskisi gibi çatışmalar sonuca bağlanmalı, çıkarlar dayatılmalı, yorumlar bulunmalıdır – birbirine gündelik dille bağlanmış eylemlerle ve aynı türden görüşmelerle. Ne ki bugün bu pratik sorunlar geniş ölçüde bizim teknik ürünlerimizin sistemi tarafından belirlenmişlerdir.

Ama eğer teknik, bilimden kaynaklanıyorsa, -ve burada en az doğaya hükmetme tekniği kadar, insani davranışı etkileme tekniğini de kastediyorum,- bu tekniğin *pratik yaşama evreni içine alınması*, kısmi alanlardaki teknik kullanımının eyleyen insanların iletişimine tekrar alınması, ancak o zaman bilimsel düşünsemeyi gerektirir. En keskin rasyonelliğin ürünleriyle olan ilişki, naif bir şekilde deneyimin bilim öncesi ufkuna alıştırılırsa, bu ufuk cılız kalacaktır.

Elbette öğretim artık kişisel tavrın etik boyutuyla sınırlanamaz, söz konusu olduğu politik boyutta, daha çok bilimsel olarak açıklanmış bir dünya anlayışından gelen teorik eylem yönlendirmesini izlemek durumundadır.

Teknik ilerleme ile sosyal yaşama evreni arasındaki ilişki ve bilimsel bilgilerin pratik bilince tercüme edilmeleri bir kişisel öğrenim meselesi değildir.

III

Bunun yerine, bu sorunu politik istenç oluşumu bağlamında yeniden formüle etmek istiyorum. Aşağıda "teknik" deyince nesneleştirilmiş süreçler üzerinde bilimsel olarak rasyonelleşti-

rilmiş bir kullanımı anlayacağız; bununla, araştırma ve tekniğin ekonomi ve yönetimle çiflendikleri sistem kastedilmektedir. Daha sonra “demokrasi” deyince genel ve kamusal bir iletişimin kurumsal olarak güvencelenmiş biçimlerini anlayacağız, bu iletişim insanların, sonsuz genişletilmiş kullanım güçlerinin nesnel koşullarında nasıl yaşayabilecekleri ve yaşamak istedikleri sorusuyla ilgilenmektedir. Sonra problemimiz teknik ile demokrasi arasındaki ilişkiye ilişkin bir soruya dönüşür: teknik kullanımı gücü, eyleyen ve görüşen vatandaşların konsensusuna nasıl geri getirilebilir.

Önce iki karşıt yanıtı tartışmak istiyorum. İlk yanıt kaba hatlarıyla Marx’m teorisinden alabiliriz. Marx üretici özgürlüğe, üreticilerin kendilerine karşı bağımsızlaşmış bir güç biçimindeki kapitalist üretim ilişkisini eleştirir. Takas değerlerinin elde edilşinin teknik süreci, toplumsal olarak üretilen malların özel mülkiyet biçimi ile takas değerlerinin elde edilmesinin ekonomik sürecinin yabancı yasası altına girmiştir. Sermaye birikiminin bu kendine özgü yasasını üretim araçlarının özel mülkiyetindeki kökenine kadar götürürsek insanlık ekonomik baskıyı üretme özgürlüğünün yabancılaşmış bir ürünü olarak görebilir ve sonra da onu ortadan kaldırabilir. Sonunda toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi takas değerlerini üretme olarak rasyonel bir şekilde planlanabilir: toplum onu teknik olarak denetim altına alır. Bu demokratik bir şekilde, birleşmiş bireylerin iradesi ve gözetimi ile yapılır. Burada Marx politik bir kamusal alanın pratik gözetimini, başarılı bir teknik kullanımıyla özdeşleştirmektedir. Bu arada, biliyoruz ki iyi işleyen bir planlama bürokrasisi (ve, mal ve hizmet üretiminin bilimsel olarak denetlenişi) bile birleşik maddi ve düşünsel üretici güçlerin, özgürleşmiş bir toplumun yararına ve bu toplumun özgürlüğü içinde gerçekleştirilmesi için *yeterli* koşul değildir. Doğrusu Marx maddi yaşam koşullarının bilimsel olarak denetlenişi ile, her kademede demokratik bir istenç oluşumu arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkabileceğini hesaplamamıştı - sosyalistlerin otoriter refah devletini, yani toplumsal zenginliğin politik özgürlüğü devre dışı bırakarak görece bir güvence altına alınışını, hiçbir zaman beklememiş olmalarının felsefi temeli budur.

Yaşamı sürdürmenin ve yaşamı kolaylaştırmanın fiziksel ve toplumsal koşulları üzerinde teknik kullanımı Marx'ın gelişmenin komünist evresi olarak kabul ettiği boyutlara varmış olsa bile, buna toplumun 18. yüzyılın aydınlatmacılarının ve 19. yüzyılın genç-Hegelerinin anladığı anlamda bir özgürleşimi otomatik olarak bağlı olmayacaktı. Çünkü ileri endüstriyel bir toplumun gelişmesinin denetlenebilmesini sağlayan teknikler artık iş aleti modeline göre, yani ya tartışmasız kabul edilmiş ya da iletişim içinde açıklığa kavuşturulmuş hedeflere uygun araçlar olarak örgütlendikleri şeklinde açıklanmıyorlar.

Freyer ve Schelsky, tekniğin bağımsızlaşmasının kabul edileceği bir karşı-model tasarladılar. Teknik gelişmenin ilkel düzeyinin yerine bugün araçların verili veya önceden tasarlanmış amaçlar için örgütlenmesi ilişkisinin geçeceği görülüyor. İçkin yasalara boyun eğen bir araştırma ve teknik sürecinden, deyim yerindeyse planlanmamış yeni yöntemler ortaya çıkıyor ki biz ancak bundan sonra bu yöntemler için uygulama amaçları buluyoruz. Freyer'in tezine göre, otomatikleşmiş bir ilerleme sayesinde, sürekli yeni hamlelerle soyut becerimiz artıyor; yaşam ilgileri ve anlam üreten fantezi bunu ancak sonradan, somut hedeflerde uygulamak üzere ele geçirmelidir. Schelsky bu tezi, teknik ilerlemenin önceden görülmemiş yöntemlerle birlikte planlanmamış uygulama amaçlarını da bizzat ürettiği şeklinde keskinleştiriyor ve basitleştiriyor: teknik olanaklar aynı zamanda kendi pratik değerlendirmelerini de dayatıyorlar. Schelsky bu tezi özellikle politik görevlerde sözümona seçeneksiz çözümler emreden çok karmaşık şeyssel-yasalıklara* bakarak savunuyor: "politik normların ve yasaların yerini bilimsel-teknik uygarlığın, politik kararlar olarak alınamaz, zihniyet veya dünya görüşü normları şeklinde anlaşılmaz olan şeyssel-yasalıkları (alıyorlar). Böylelikle demokrasi düşüncesi de, deyim yerindeyse klasik tözünü yitiriyor: politik bir halk istencinin yerini, insanın bilim ve çalışma olarak bizzat ürettiği bir şeyssel-yasalık alıyor." Yeni hümanist eğitim talebinden esinlenmiş olan, toplumun teknik yaşam koşulları üzerindeki olası egemenlik soru-

* şeyssel-yasalıklar (*Sachgesetzhlichkeiten*): eşyanın tabiatındaki yasalıklar anlamında. (ç.n.)

nu, bilimsel araştırmanın, tekniğin ekonominin ve yönetimini özerklik kazanmış sistemi karşısına umutsuzca eskimiş görünüyor. Böylesi düşünceler teknik devlette en iyi durumda “şeyssel olarak zorunlu bakımlardan zaten gerçekleşmekte olan için, güdü manipülasyonları”na yarıyorlar.

Bu tezin teknik ilerlemenin kendine özgü yasasına uymadığını gördük. Günümüzde teknik ilerlemenin *yönü* büyük ölçüde kamusal yatırımlara bağlıdır: ABD’de Savunma Bakanlığı ve uzay yolculuğu görevlileri bilimsel araştırmanın en büyük iki işverenidir. Sovyetler Birliği’nde de durumun benzer olduğunu tahmin ediyorum. Önemli politik sonuçları olan kararların, kullanılabilir tekniklerin içkin şeyssel zorlamalarının icrası ile çözüldükleri ve bu yüzden artık pratik düşüncülerin konusu bile olmadıkları iddiası, sonunda ancak doğal ilgileri ve bilim-öncesi hükümleri örtmeye yarıyor. Tekniğin demokrasinin önünü kapadığı yolundaki kötümser iddia da teknik ile demokrasinin yakınsadığının iyimser kabulü kadar yanlıştır.

Teknik kullanımı gücünün eyleyen ve görüşen vatandaşların konsensüsüne nasıl kazandırılabilceği sorusuna verilen iki yanıt da doyurucu değildir. Her iki yanıt da batıda ve doğuda objektif olarak karşımıza çıkan sorunu, teknik ilerleme ile toplumsal yaşama evreni arasındaki kendiliğinden ilişkileri nasıl denetim altına almaya çalışabileceğimizi uygun bir şekilde açıklamazlar. Üretici güçlerle, toplumsal kurumlar arasındaki, Marx’ın teşhis etmiş olduğu, patlayıcılıkları termo-nükleer silahlar çağında önceden görülmemiş bir biçimde artmış olan gerilimler kendilerini, tekniğin pratikle olan ironik bir ilişkisine borçludurlar. Teknik ilerlemenin yönü bugün hâlâ geniş ölçüde, toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi zorunluluğundan doğan toplumsal ilgiler tarafından, düşünsenmemiş ve sosyal grupların öz-anlayışı ile yüz yüze gelmemiş olarak belirlenmektedir; bundan dolayı yeni teknik beceri hazırlıksız bir şekilde yaşam praxisinin mevcut biçimleri içine girmektedir; genişletilmiş bir teknik kullanımı gücünün yeni potansiyelleri en keskin rasyonelliğin ürünleri ile düşünsenmemiş hedefler, katılmış değer sistemleri, eskiyen ideolojiler arasındaki dengesizliği belirginleştirmektedir.

Bugün, endüstriyel olarak en ilerlemiş sistemlerde, teknik ilerlemenin büyük endüstri toplumlarının yaşam praxisi ile bugüne kadar doğa-tarihsel olarak gerçekleşmiş olan uzlaşmasını, bilinçli bir şekilde tekel altına almak için enerjik bir çabaya girişilmiştir. Uzun erimli bir bilimsel araştırma politikasının bağlı kalmak zorunda olduğu sosyal, ekonomik ve politik şartları tartışmanın yeri burası değil. Bir toplum sisteminin teknik rasyonnelliğin koşullarını sağlaması yeterli değildir. Sibernetiğin adeta içgüdüsel bir kendini kararlılaştırma düşü gerçekleşse bile burada değer sistemi iktidarın ve refahın maksimize edilme kurallarına ve yaşamını ne pahasına olursa olsun sürdürmenin biyolojik temel değerinin eşdeğerine, aşırı kararlılığa sıkıştırılmış olacaktır. İnsan türü teknik ilerlemenin tasarlanmamış sosyokültürel sonuçları ile, sosyal yazgısını yalnızca yaratmakla kalmayıp ona hâkim olmayı öğrenmeyi bizzat kendisi çağırıştır. Tekniğin bu davetine yalnızca teknikle karşılık verilemez. Daha çok, teknik bilgi ve becerideki toplumsal potansiyeli pratik bilgi ve becerimizle rasyonel olarak bağlayıcı bir ilişki içine sokan, politik olarak etkili bir tartışmayı başlatmak gerekir.

Böyle bir tartışma bir yandan politik etkileyicileri teknik olarak olanaklı ve yapılabilir olanla ilişkilerinde, ilgilerinin gelenekçe belirlenmiş öz-anlayışı hakkında aydınlatabilir. Öte yandan, politik eyleyiciler böylelikle telaffuz edilmiş ve yeniden yorumlanmış gereksinimlerin ışığında, teknik bilgiyi gelecekte hangi doğrultuda ve ne ölçüde geliştirmek istediğimizi pratik olarak kararlaştırabileceklerdir.

Yapabilme ve isteme arasındaki bu diyalektik bugün düşünsenmemiş olarak, kamusal bir haklı çıkarılmaya ne gerek duyan ne de buna izin veren ilgi ölçütüne göre vuku bulmaktadır. Teknik ilerleme ve toplumsal yaşam praxisi arasındaki bugüne kadar doğa-tarihsel olarak gerçekleşmiş uzlaşmayı, ancak bu diyalektiği politik bilinçle yürütebildiğimiz zaman tekelimize alabiliriz. Bu bir düşünseme konusu olduğu için, uzmanların yetkileri dahilinde değildir. İktidarın tözü salt teknik kullanımı gücü önünde erimez; olsa olsa bunu kendine siper edinebilir. İktidarın bugün kollektif bir yaşam tehlikesi haline gelmiş olan usdışılığı ancak genel ve iktidar içermeyen tartışma ilkesine bağlı bir

politik irade oluşumu ile zaptedilebilir. İktidarın rasyonelleştirilmesini yalnızca diyaloga bağlı bir düşünmenin politik erkini destekleyen ilişkilerden bekleyebiliriz. Düşünsemenin çözücü kuvveti teknik olarak değerlendirilebilir bilginin yaygınlaşmasıyla ikame edilemez.

1965

Bilimselleştirilmiş Politika ve Kamuoyu

I

Bugün politikanın bilimselleştirilmesi henüz bir olgu değildir, fakat olguların farkedildiği bir eğilimi göstermektedir; bu gelişmeyi öncelikle, devlet siparişiyle yapılan bilimsel araştırmanın çapı ve kamu hizmetlerindeki bilimsel danışmanlığın boyutları karakterize ediyorlar. Gerçi pazar ticareti ile oluşmakta olan ulusal ve bölgesel ekonomiler bağlamında merkezi bir finans yönetiminin gereksinimlerinden doğmuş olan modern devlet, başından itibaren hukuk eğitimi görmüş memurların uzmanlık bilgisine bağımlıydı. Ne var ki bunlar, tarz olarak, askerlerin uzmanlık bilgisinden temel bir farkı olmayan teknik bir bilgiyi kullanıyorlardı. Askerlerin sürekli orduyu örgütlemesi gibi, hukukçular da sürekli yönetimi örgütlemek zorundaydılar - bir bilimi uygulamaktan çok bir sanat icra etmek durumundaydılar. Bürokratlar, askerler ve politikacılar, kamusal işlevlerini yerine getirirlerken, kesin bilimsel önerilere ancak bir kuşak önce, evet büyük ölçüde ancak İkinci Dünya Savaşı günlerinden beri yönelmişlerdir. Böylelikle Max Weber'in, modern devletlerin bürokratikleşmiş iktidarının oluşturulması olarak kavradığı "rasyonelleştirme"nin yeni bir aşamasına ulaşılmıştır. Bilim adamları devletlerin içinde iktidarı ele geçirmemişler, fakat ülke içindeki iktidar kullanımı ve dış düşmanlara karşı güç iddiası artık yalnızca işbölümüne göre örgütlenmiş, yetkilere göre düzenlenmiş, yerleşik normlara bağlanmış yönetme etkinliği aracılığı ile rasyonelleştirilmiş değerlerdir, daha çok yeni teknoloji-

lerin ve stratejilerin şeyssel-yasalığı ile bir kez daha yapısal değişikliğe uğratılmışlardır.

Max Weber, *Hobbes*’a kadar uzanan bir geleneğin sonucunda uzmanlık bilgisi ve politik praxis ilişkisi için berrak tanımlar buldu. Memurlar iktidarını politik liderlikle ünlü karşı karşıya getirişi,¹ uzmanla politikacının işlevi arasındaki kesin ayrıma yarar. Politikacı bu teknik bilgiden yararlanır, fakat kendini kanıtlama ve iktidar praxisi, bundan da öte karar vermiş bir istenç tarafından ilgiyle ortaya konulmayı gerektirir. Politik eylem son tahlilde rasyonel olarak temellendirilemez, daha çok zorlayıcı tezler savunan ve bağlayıcı bir tartışmanın ulaşamadığı rakip dünya düzenleri ve inanç güçleri arasında bir karar vermeyi gerçekleştirir. Uzmanın ihtisası rasyonel yönetim ve askeri güvenlik tekniklerini ne kadar çok belirleyebilir ve böylelikle politik praxis araçlarını da bilimsel kurallara uymaya zorlayabilirse, somut durumdaki pratik karara akılla yeterli bir meşruluk o kadar az kazandırılabilir. Tam da araç seçiminin rasyonelliği, değerlere, hedeflere ve gereksinimlere alınan tavrın açıklanmış irrasyonelitesi ile atbaşı gider. Ancak bir yanda bürokrasinin ve askeriyenin uzmanlık bilgisi verilmiş ve teknik olarak eğitilmiş kurmayları, öbür yanda iktidar güdüsüne sahip ve istenç yoğun liderler arasındaki eksiksiz bir işbölümü, Weber’e göre, politikanın bilimselleştirilmesini olanaklı kılacaktır.

Bugün bu *karar vericilik* modelinin iktidarın rasyonelleştirilmesinin ikinci aşamasında da inandırıcı bir geçerlilik iddiasında bulunup bulunamayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Tıpkı sistem araştırmasının ve özellikle karar teorisinin politik praxis’e yalnızca yeni teknolojiler sunmakla ve böylelikle bilinen aygıtları iyileştirmekle kalmayıp, hesaplanmış stratejiler ve karar verme otomatikleriyle seçimin kendisini de rasyonelleşmeleri gibi, uzmanların şeyssel-zorlaması da aynı ölçüde liderlerin kararlarına ağır basmış görünüyor. Bu yüzden *Saint Simon*’dan *Bacon*’a kadar geriye uzanan bir gelenek sonucunda bugün uzmanlık bilgisi ile politik praxis arasındaki ilişkinin karar vericilik şeklinde belirlenmesinden *teknokratik bir model* uğruna vazgeçilmek isteniyor.² Uzmanın po-

1 Max Weber, *Politische Schriften*, s. 308 vd.

2 J. Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris 1954; H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln-Opladen 1961.

litikacıya olan bağımlılık ilişkisi tersine dönmüş görünüyor -bu ilişki somut koşullarda kullanılabilir tekniklerin, yardımcı kaynakların ve de en iyi stratejilerle kumanda talimatlarının şeyssel zorlamasını geliştiren bilimsel zekânın icra organı olacaktır. Pratik sorunlar hakkında karar vermeyi, güvensizlik ortamında, “çaresizlik simetrisi”ni (Rittel) ve böylelikle karar verme sorunsalını adım adım tamamen ortadan kaldıracak bir seçme şeklinde rasyonelleştirmek olanaklı ise, o zaman teknik devletteki politikacılara pratikte yalnızca kurgusal bir karar verme etkinliği kalır. İnisiyatifin tamamen bilimsel analizin ve teknik planlamanın eline geçtiği bir yerde bu etkinlik olsa olsa henüz tamamlanmamış bir rasyonelleştirmenin yaması gibi birşey olurdu. Devlet, iktidarın tözünden kullanılabilir tekniklerin şeyssel olarak dayatan stratejiler çerçevesinde etkili bir uygulanışı lehine vazgeçmek zorunda görünüyor – devlet artık daha uzun zaman, ilkesel olarak temellendirilemeyen fakat yalnızca karar vermeci bir şekilde temsil edilen ilgilerin şiddet yoluyla dayatılmasının aygıtı olarak kalmayacak, tersine istisnasız rasyonel bir yönetimin organı olacak görünmektedir.

Fakat bu teknokratik modelin zayıf yönleri mevcuttur. Bir yanda bu bağımsızlaşma görünümünü yalnızca kendi içinde etkili toplumsal ilgilere borçlu olan teknik ilerlemenin içkin zorlanmasına atfetmekte,³ öte yandan da teknik ve pratik sorunların ele alınışında, rasyonelliğin mevcut olmayacak bir sürekliliğini varsaymaktadır.⁴ İktidarın rasyonelleştirilmesinin ikinci aşamasını karakterize eden yeni işlemler, pratik sorunların karara bağlanmasıyla ilintili sorunsal asla büsbütün ortadan kaldırmamaktadırlar. Teknik kullanma gücümüzü genişleten bilimsel araştırmalar çerçevesinde “değer sistemleri” hakkında, bu demektir ki sosyal gereksinimler ve nesnel bilinç durumları hakkında, özgürleşimin ve gerilemenin yönleri hakkında, zorlayıcı önermelerde bulunamayız. Ya teknolojiler ve stratejilerle tam olarak yanıtlanamayan pratik soruları aynı rasyonel-

3 Bak. H. Krauch, *Wider den technischen Staat; Atomzeitalter* içinde 1961, s. 201 vd.

4 Karş. H.P. Bahrdt, *Helmuth Schelskys technischer Staat; Atomzeitalter* içinde: 1961, s. 195 vd.; J. Habermas, *Vom sozialen Wandel akademischer Bildung, Universitätstage* 1963, Berlin 1963, içinde s. 165, vd.

likte açıklayabilmek için tartışmanın teorik olmayan başka biçimleri vardır; ya da böyle sorunlar hakkında temellendirilir kararlar verilemez; o zaman karar vericilik modeline geri dönmemiz gerekir.

Hermann Lübbe bu sonucu çıkarıyor: “Eğer politikacı saygı ilişkisinde, uzman üzerinde salt onun yapmaktan anladığı şeyi bildiği ve planladığı için yükseltilmiş olsa da şimdi politikacı dünya aklıyla yargılanamayan tartışmalı pozisyonları temsil ederken, uzman, ilişkilerin mantığının emrettiği şeyi okuyabildiği sürece, durum tersine dönüyor.”⁵ Lübbe rasyonelleştirmenin yeni aşamasını karar vericilik modeline dahil ediyor, fakat esas olarak *Max Weber* ve *Carl Schmidt*’in tanımladıkları, teknik bilginin politik iktidar uygulanmasına olan karşıtlığına sadık kalıyor. Yeni uzmanların teknokratik öz-anlayışlarını, hakikatte ezelden beri politika olan şeyi eşyanın mantığı diye gizledikleri için azarlıyor. Elbette saf kararların hareket alanı, politikacı teknolojik araçların çoğaltılmış ve hassaslaştırılmış cephesini kullanabildiği ve stratejik karar verme yardımlarından faydalanabildiği ölçüde sınırlandırılmıştır. Fakat bu daraltılmış devrim alanı içerisinde karar vericiliğin her zaman varsaydığı şey ancak şimdi hakikat olmuştur – ancak şimdi politik kararlar sorunsalı tamamen daha fazla rasyonelleştirilemeyecek biçimde, çekirdeğine dek soyulmuştur. Karar verme yardımlarının aşırıya vardırılmış hesaplanması, kararın kendisini saf karar vericiliğe geri götürüyor, yani onu hâlâ herhangi bir bağlayıcı analiz için ulaşır kılacak tüm unsurlardan arındırıyor.

Bu arada genişletilmiş karar vericilik modeli de bu noktada eski şüpheliliğinden birşey yitirmemiştir. Elbette bugün kitle demokrasilerinin komuta merkezlerinde, prototip olarak ABD’deki bilimsel olarak bilgilendirilmiş karar vermelerin praxisi için betimsel bir değer taşımaktadır. Fakat bu, karar verme tipinin, mantıksal nedenlerden ötürü daha geniş bir düşünsemeden kaçınması gerektiği anlamına gelmez. Eğer rasyonelleştirme politik olarak göreve alınmış teknolojik-stratejik araştırmanın boşluk noktalarında gerçekten kopartılacak ve karar verişlerle ikame edile-

5 H. Lübbe, *Zur politischen Theorie der Technokratie, Der Staat* içinde 1962, s. 19 vd. alıntısı s. 21’den.

cekse, o zaman bu nesnel ilgi konumlarıyla açıklanabilen sosyal bir olay olarak kaydedilmelidir; eşyanın tabiatına ilişkin sorunsaldan kaynaklanan bir tavır söz konusu değildir - öyle olsaydı, bilimsel bir tartışma, hatta disiplinli bir irdeleme, pozitivistçe izin verilmiş konuşma tarzının sınırları ötesinde baştan itibaren engellenmiş olurdu. Durum böyle olmadığı için karar vericilik modeli, bilimselleştirilmiş bir politikanın gerçekten uygulanan prosedürlerine ne kadar yakınlaşmış olsa da, kendi teorik iddiasında yetersizdir. Bir yanda ilgilerin konumundan kaynaklanan değerlerle diğer yanda değer yöneltici gereksinimlerin doyurulmasında uygulanabilecek teknikler arasında, açıkça bir bağımlılık ilişkisi vardır. Değer denilen şeyler, eğer gerçek gereksinimlerin tekniğine uygun bir doyurulmasıyla olan bağıntılarını zamanla kaybederlerse işlevsiz kalırlar ve ideolojileşerek ölürlər; bunun tersine yeni tekniklerle değiştirilmiş ilgi konumlarından yeni değer sistemleri oluşabilir. Her iki durumda da değer ve yaşam sorunlarının eşyanın tabiatına ilişkin sorunsaldan karar verici ayrılması soyut kalır. Bilindiği gibi daha *Dewey*, sürekli artırılmış ve iyileştirilmiş teknikler kullanılmasının yalnızca tartışılmamış değer-yönelimlerine bağlı kalmayıp, tersine kendince aynı ölçüde pragmatik bir sınırlamanın gelenekleşmiş değerlerini de üstlenmesi olasılığını irdelemişti. Sonunda değer yargıları ancak kullanılabilir ve düşünülebilir tekniklerle, yani değerın üretilmiş mallarda veya değiştirilmiş durumlarda olası gerçekleştirilmesiyle denetlenebilir bir bağıntı içinde oldukları sürece ayakta kalabileceklerdir. Gerçi *Dewey*, teknik önerilerin başarı-denetimiyle, tekniklerin pratik yararlılığı arasındaki farklı somut durumların yorumbilgisel olarak açıklanmış bağlamında gözönünde bulundurmamıştır; fakat yine de kullanılabilir tekniklerle pratik kararlar arasındaki ilişkinin pragmatik karar vermedi incelemede görmezden gelinen bir sınanmasında ve böylelikle rasyonel bir irdelenmesinde ısrar etmektedir.

Pragmatik modelde uzman ile politikacının işlevleri arasında kesin bir ayırım yapmak yerine tam da ideolojik olarak desteklenmiş bir iktidar uygulamasını yalnızca elverişsiz bir meşruluk temelinden tecrit etmeyen, tersine bilimsellikle yürütülen tartışma için *bütünüyle* ulaşılabilir kılan ve böylelikle onu töz-

sel olarak değiştiren eleştirel bir dönüşüm ilişkisi geçer. Ne uzman –teknokratik modelde tasarlandığı gibi, fiilen şeyssel zorlamaya tabi olan ve artık yalnızca kurgusal olarak karar veren politikacıların tersine– egemen olmuştur; ne de politikacılar –karar vericilik modelin varsaydığı bir praxisin zorunlu olarak rasyonelleşmiş alanları dışında– içinde pratik sorunlar üzerinde eskişi gibi iradeyle karar verilen bir rezerve muhafaza etmektedirler. Daha çok, bir yanda bilimsel uzmanların karar veren mercilere “danışmanlık” ettikleri, ve bunun tersi olarak politikacıların bilim adamlarını praxisin gereksinimlerine göre “görevlendirdikleri” türde dönüşümlü bir iletişim olanaklı ve zorunlu görünüyor. Burada, bir yanda yeni tekniklerin ve stratejilerin gelişmesine, gereksinimlerin ve bu gereksinimlerin tarihsel olarak belirlenmiş yorumlanışlarının, yani değer sistemlerinin, açıklık kazandırılmış bir ufkundan kumanda edilecek, diğer yandan bunlar değer sistemlerinde yansıtılan bu toplumsal ilgilerde, doyurulmalarının teknik olanaklılıkları ve stratejik araçları açısından sınanarak denetlenmiş olacaklardır. Böylelikle kısmen onaylanmış kısmen reddedilmiş olacaklar, dile getirilmiş ve yeniden formüle edilmiş ya da koruyucu ve ideolojik olarak açıklanmış ve karakterlerinden yoksun bırakılmış olacaklardır.

II

Uzmanlık bilgisi ve politika ilişkisi üzerine * model*i şimdiye kadar, modern kitle demokrasileri anlayışını gözönüne almadan tanımladık. İlerinden yalnız birisi, pragmatik olan, demokraside *zorunlu olarak* yer almıştır. Uzmanlar ile liderler arasındaki yetkilerin dağılımı karar vericilikrneğine uyuyorsa, devlet yurttaşların politik görev yapan kamusal alanı, yalnızcarnderlik grubunun meşrulaştırılmasma yarayabilir. Yöneten veya yönetme yetkisi olan şahışların seçilmesi ve onaylanması esas olarak halkoylamasıyla yapılacak işlerdir; oylama yalnızca karar verme yetkisine sahip konumların elde edilişir üzerine yapılabileceği için ve gelecekteki kararların doğrultuları hakkında oylama yapılamayacağı için, burada demokratik seçim açık tartış-

malardan çok alkışlamalar şeklinde vuku bulur. Olsa olsa, karar vermesi gereken şahıslar politik kamusal alan önünde meşruluk kazanırlar; kararların kendileri karar vericilik anlayışı uyarınca temelden kamusal tartışma dışında kalmalıdırlar. Buna göre politikanın bilimselleştirilmesi de Max Weber'in geliştirdiği ve Schumpeter üzerinden daha yeni politik sosyolojiyi de bağlayan, demokratik irade oluşumu sürecini son tahlilde iktidara seçenек olarak çağrılmış seçkinlerin düzenlenmiş bir alkışlanmasına dayandıran teoriye kolaylıkla uyar. Usdışı tözüne dokunulmamış olan iktidar bu tarzda meşrulaştırılabilir, ama böyle bir iktidar olarak asla rasyonelleştirilemez.

Buna karşın, bilimselleştirilmiş bir politikanın teknokratik modeli bu iddiayı sürdürmektedir. Gerçi politik iktidarın rasyonel yönetime indirgenmesi, burada ancak demokrasiden vazgeçme pahasına düşünülebilir. Politik olarak görev yapan bir kamusal alan, politikacılar şeyssel-zorlamaya kesin olarak boyun eğdikleri sürece, olsa olsa yönetim personelinin meşrulaştırılabilir ve uzmanlık niteliğine göre sipariş edilmiş görevliler bulunabilir; fakat yeteneklerin kıyaslanabilirliği durumunda, hangi rakip önderlik grubunun iktidara geleceği ilkesel olarak farketmez. Endüstriyel toplumun teknokratikleştirilmiş yönetimi her türlü demokratik irade oluşumunu anlamsızlaştırmaktadır. Helmut Schelsky bu sonucu çıkarıyor "...politik bir halk iradesinin yerine insanın bizzat bilim ve çalışma olarak ürettiği şeyssel-yasalıklar geçiyor."⁶

Buna karşılık pragmatik modele göre teknik ve stratejik önerilerin praxise başarılı bir şekilde uyarlanmaları, politik kamusal alanın aracılığına muhtaçtır. Çünkü, uzmanlar ve politik karar verme mercileri arasındaki iletişim, teknik ilerlemenin yönünü pratik gereksinimlerin geleneğe bağlı öz-anlayışından belirlediği gibi bunun tam tersine bu öz-anlayışı teknik açıdan olanaklılaştırılmış hoşnutluk şanslarında ölçen ve eleştiren iletişim, elbette verili bir sosyal yaşama evreninin toplumsal ilgilerine ve değer yönelimlerine bağlı olmak zorundadır. Her iki doğrultuda da, geri-beslenmiş iletişim süreci Dewey'in *value beliefs* dediği şeyde, yani somut durumda pratik olarak zorunlu

olanın tarihsel olarak belirlenmiş ve toplumsal olarak normlandırılmış bir önkavrayışında sabitlenmiştir. Bu önkavrayış yalnızca yorumbilgisel olarak aydınlatan, birlikte yaşayan yurttaşların birbirleriyle konuşmalarında dile gelen bir bilinçtir. Pragmatik modelde öngörülen, politik praxisi bilimselleştiren iletişim, bu yüzden bilim öncesinde her zaman devrede olan iletişimden bağımsız olarak oluşamaz; fakat bu da devlet yurttaşları arasındaki açık tartışmaların demokratik biçiminde kurumsallaşabilir. Politikanın bilimselleştirilmesi için *bilimlerin kamuoyu* ile ilişkileri belirleyicidir.

Gerçi bu ilişki pragmatik düşünce geleneğinde kendi başına bir konu haline getirilmemiştir. Dewey için, bir yanda tekniklerin ve stratejilerin üretilmesi ve diğer yanda ilgili grupların değer yönelimleri arasındaki dönüşümlü kılavuzluk ve aydınlatmanın, sağlıklı insan anlayışının sorgulanamaz ufkundan ve sade bir kamusal alanda yerine getirebileceği, kendiliğinden anlaşılır birşeydi. Fakat *burjuva kamusal alanının yapısal dönüşümü*, bu masum naiflik kavrayışının suçunu göstermek zorundaydı, ki o anlayış teknik bilgilerin uygun bir tercüme edilmesini daha tek tek disiplinler arasında ve sonra da bilimler ve büyük halk kitlesi arasında hâlâ geniş ölçüde çözülmemiş bir sorun haline getiren bilim-içi gelişmede zaten başarısızlığa düşmemişse. Her kim buna karşın politik olarak ilgilenen bilimler ile bilgilendirilmiş bir kamuoyu arasındaki sürekli bir iletişim saptarsa, bilimsel tartışmaları kitle temeline aktarmayı ve ideolojik olarak kötüye kullanmayı istemek kuşkusunu uyandırır. Bilimsel sonuçların dünya görüşsel olarak basitleştirilmiş ve fazla esnetilmiş yorumlanışlarına karşı teori ve pratik arasındaki pozitivist ayrılıkta direnen bir ideoloji eleştirisini öne çıkarır. Max Weber'deki, bilimlerin, praxisin zaten sürekli gerçekleştirmiş olduğu değer biçmelere kıyasla tarafsızlığı, pratik sorunların görünüşte rasyonelleştirilmelerine karşı, teknik uzmanlık ile manipolasyonla etkilenebilen halk arasındaki *kısa devre* bağlantısına karşı, bilimsel bilgiyi biçimi bozulmuş bir kamusal alanının çatlak zemininde bulmanın bozulmuş rezonansına karşı ikna edici bir şekilde ilan edilebilir.⁷

7 H. Lübke, *Die Freiheit der Theorie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* içinde, 1962, s. 343 vd.

Ne var ki bu eleştirici iktidarın daha geniş bir rasyonelleştirilmesini sorguladığı anda, pozitivist sınırlandırma ve bilimi öz-düşünsemeden koruyan bir ideoloji haline dönüşür. Çünkü bilim ve kamuoyu arasındaki sürekli bir iletişimin fiili zorluğunu mantıklı ve yöntemsel kurallara aykırılıkla karıştırır. Elbette pragmatik model modern kitle demokrasilerindeki politik irade oluşumuna doğrudan doğruya uygulanamaz; fakat, pratik sorunların hem uygulanabilir teknikler ve stratejiler bağlamında hem de bir sosyal yaşama evreninin açıklanmış öz-anlayışı ufkunda irdelenmesi, temellendirilemez istemlerin görünüşteki bir rasyonelleştirilmesini gerektireceği için değil; model yalnızca bilimsel bilgilerin pratiğin gündelik diline elverişli bir tercüme edilişlerinin ve tersine olarak pratik sorunlar bağlamından teknik ve stratejik önerilerin uzmanlık diline geri tercüme edilişlerinin mantıksal özgünlüğünü ve toplumsal önkoşullarını ihmal eder.⁸ ABD, yani politik praxisin bilimselleştirilmesinin en ilerlemiş olduğu ülke örneğinde, bilim adamları ve politikacılar arasındaki tartışmada bu tür yorumbilgisel görevlerin nasıl ortaya çıktıkları ve nasıl *bu tür görevler olduklarının* bilincine varılmadan çözüldükleri gösterilebilir. Sırf, bu gizlenmiş yorumbilgisi, bilimsel disiplin altına sokulamadığı için, teknik karar verme yardımı ile aydınlatılmış karar arasındaki mantıksal olarak zorunlu işbölümüne dair dışarıya yönelik bir görüntü ve katılanların arasında da bir öz-anlayış oluşmaktadır.

III

Politik yetki sahibi işverenlerle *büyük bilimsel araştırma enstitülerinin* uzmanlık sahibi bilim adamları arasındaki iletişim, pratik sorunların bilimsel olarak düzenlenmiş problemlere *tercüme edilmesinin* ve bilimsel bilgilerin pratik sorunlara yanıtlar halinde *yeniden tercüme edilmesinin* kritik sahasına işaret etmektedir. Gerçi bu formüllendirme henüz sürecin diyalektiğine denk düşmüyor. Heidelberg Sistem Araştırması Çalışma Grubu öğretici

8 Karş. Helmut Krauch, *Technische Information und öffentliches Bewusstsein; Atomzeitalter* içinde, 1963, s. 235 vd.

bir örnek veriyor. Amerikan Hava Kuvvetleri’nin ana karargahı, eğitilmiş temas personeli aracılığıyla, bir büyük bilimsel araştırma enstitüsünün program bürosuna askeri tekniğe ya da organizasyona ilişkin kaba hatlarıyla çizilmiş bir problem sunuyor; başlangıç noktası belirsiz bir gereksinimdir. Problemin daha yakından bir kavranışı ancak bizzat bilimsel eğitim görmüş subaylarla proje yöneticileri arasındaki zorlu bir iletişim boyunca doğuyor. Sorunun konuluşunun tespiti ve tanımına ulaşılması ilişkii bitirmiyor, bunlar ancak daha ayrıntılı bir sözleşme yapmak için yeterli oluyorlar. Bizzat araştırma çalışmaları esnasında, başkanından teknisyenine kadar her düzlemde, sipariş veren kurumun karşılık düşen mevkileriyle bir bilgi alışverişi gerçekleşiyor. Problemin çözümü ana hatlarıyla bulununcaya dek, iletişim kopmamalı, çünkü projenin hedefi nihai olarak ancak ilkesel olarak sonu görülebilen çözüm ile tanımlanmıştır. Problemin ön-anlaşılması, siparişi verenin pratik gereksinimi, ancak sorunu çözmeye yönelik teorik çözümler ve bununla birlikte teknikler, kesin tasarımlanmış modellerde belirginleştikleri zaman dile getirilmiş olur. İki çalışma partneri arasındaki iletişim aynı zamanda praxis ve bilim arasında gerilmiş olan rasyonel irdeleme ağıdır; eğer belirli teknolojilerin veya stratejilerin geliştirilmesi sırasında sorunsal bir durumun bertaraf edilmesine yönelik, ilkin belirsizce önceden anlaşılmış ilgi sönmeyecek, tersine şekillendirilmiş bilimsel modellerde niyeti gereği sıkı sıkıya korunacaksa, bu ağ kopmamalıdır. Bunun tersine olarak pratik gereksinimler, aynı yöndeki hedefler, değer sistemleri de ancak teknik olarak olanaklı gerçekleştirmeyle ilişki halinde doğru tanımlarını bulurlar. Politik eylemde bulunan sosyal grupların konum anlayışları ilgilerin hizmetine girebilen tekniklerin yerleştirilmesine öyle bağlıdır ki, çok sayıda bilimsel araştırma projesi pratik sorunlardan çıkmamakta, tersine bilim adamları tarafından politikacılara götürülmektedir. Araştırma düzeyinin bilgisinde teknikler önceden tasarlanabilirler, bunların pratik gereksinimlerle olan bağıntıları ancak daha sonra aranacak, yeni dile getirilmiş gereksinimlerle olan bağıntıları daha sonra bulunacaktır. Gerçi problem çözümünün ve gereksinimlerin dile getirilişinin bu noktasına kadar tercüme sürecinin ancak bir yarı-

sı tamamlanmış olur; belirginleştirilerek bilinç düzeyine getirilmiş olan sorunsal bir durumun tekniğe uygun çözümünün, yeni baştan içinde pratik sonuçlara yol açtığı tarihsel konumunun bütününe tercüme edilmesi gerekir. Tamamlanmış sistemlerin ve son şekli verilmiş stratejilerin değerlendirilmesi, sonunda, tercüme sürecinin pratik başlangıç sorununun önceden anlaşılışda başlamış olduğu somut bir eylem bağlamının yorumuyla aynı biçimde bir yorumlamayı gerektirir.

Politik sipariş vericilerle proje bilimlerinin uzmanları arasında geçen tercüme süreci de, büyük çapta kurumsallaştırılmıştır. Hükümet düzleminde araştırma, geliştirme ve bilimsel danışmanlık enstitüleri için güdümlene bürokrasileri kurulmuştur, bunların işlevleri bilimin politik praxise aktarılmasının özgün diyalektiğini bir kez daha yansıtmaktadır. Amerikan Federal Hükümeti elinin altında böyle otuz beş Scientific Agencies bulundurmaktadır. Bunların çerçevesinde, *bilim ve politika arasında sürekli bir iletişim* kurulmaktadır; aksi taktirde bu iletişim ancak özel araştırma siparişlerinin verilmesiyle ad hoc başlayabilecektir. Daha, Amerikan başkanının 1940'ta savaşa girmeden kısa bir süre önce oluşturduğu, bilim adamları için ilk hükümet komitesi, bugün büyük bir danışmanlık mekanizmasının yerine getirdiği iki işlevi de üstlenmişti. *Politika danışmanlığının* görevi bir yandan araştırma sonuçlarını, eyleyenlerin konum anlayışlarını belirleyen yönlendirici ilgilerin ufkunda yorumlamak ve diğer yandan projeleri değerlendirmek ve araştırma sürecini pratik sorunlar yönüne doğrultan programları teşvik etmek ve seçmektir.

Bu görev, tekil problemlerin bağlamından kurtulduğunda ve araştırmanın gelişimini bütünüyle konu edindiğinde, bilim ve politika arasındaki diyalogta uzun erimli bir *Araştırma Politikası*'nın formüle edilmesi söz konusu olur. bu, teknik ilerleme ile toplumsal yaşama evreni arasındaki doğal ilişkileri denetim altına sokma çabasıdır. Teknik ilerlemenin yönü bugün hâlâ geniş ölçüde toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi zorunluluğundan ortaya çıkan ilgiler tarafından, düşünsenmemiş ve sosyal grupların aydınlanmış politik öz-anlayışı ile yüz yüze gelmemiş olarak belirlenmektedir. Bundan dolayı yeni teknik bece-

ri hazırlıksız bir şekilde yaşam praxisinin mevcut biçimleri içine girmekte; genişletilmiş bir teknik kullanımı gücünün yeni potansiyelleri en keskin bir rasyonelliğin ürünleri ile düşünsenmemiş hedefler, katılaşıp değer sistemleri, eskiyen ideolojiler arasındaki dengesizliği sadece daha da belirginleştirmektedirler. Araştırma politikası ile ilgilenen danışmanlık kurulları, teknik ilerlemenin içkin gelişme düzeyini ve sosyal koşullarını bütün toplumun eğitim düzeyi ile birlikte berraklaştırması ve bu bakımdan öncelikle doğal ilgi konumlarından koparması gereken, yeni tipte bir disiplinlerarası çatılmış gelecek araştırmasını teşvik ederler. Bu arayışlar da yorumbilgisel bir bilgi ilgisiyle sonuçlanırlar; yani verili toplumsal kurumları ve onların öz-anlayışım gerçekten uygulanmış ve mümkün olduğunca kullanılabilir tekniklerle karşı karşıya getirmeye izin verirler: ve bu kasıtlı ideoloji-eleştirisel berraklaştırmayla aynı oranda, tersine olarak toplumsal gereksinimleri ve aydınlanmış hedefleri yeniden yöneltmeye de izin verirler. Uzun erimli bir araştırma politikasının formüle edilişi, gelecekteki bilimsel bilgileri değerlendiren yeni endüstrilerin hazırlanışı, eğitim sisteminin, mesleki konumları daha sonra yaratılacak olan kalifiye bir nesil için planlanması - teknik ilerlemenin büyük endüstri toplumlarının yaşam praxisi ile bugüne değin doğa tarihsel olarak gerçekleşmiş uyuşmasını bilinçli olarak tekele alma yolundaki bu çaba, aydınlatılmış isteme ile kendi bilincindeki becerinin diyalektiğini geliştirmektedir.

Büyük bilimsel araştırma enstitülerinin uzmanları ile politik sipariş vericiler arasındaki iletişim, tek tek projelerde, sınırları objektif olarak tespit edilmiş bir problem çerçevesinde gerçekleşirken, danışmanlık yapan bilim adamları ve hükümet arasındaki tartışma da henüz verili konumların ve kullanılabilir potansiyellerin konumlanışına bağlı kalırken - bilim adamları ve politikacılar arasındaki diyalog bu üçüncü görevden, belirli problem saiklerinin genel toplumsal gelişiminin programlanmasından muaf tutulmuştur. Elbette somut duruma ve hatta bir yanda tarihsel gelenek varlığına ve toplumsal ilgi konumlarına, diğer yanda da teknik bilginin ve endüstriyel değerlendirmenin verili bir seviyesine bağlı olmalıdır; fakat ayrıca uzun erimli iç-

kin olanaklara ve nesnel sonuçlara yöneltilmiş araştırma ve eğitim politikası, daha önceki aşamalarda tanımış olduğumuz o di-yalektiği bırakmak zorundadır. Politik eyleyicileri teknik bilgi ve becerinin toplumsal potansiyeli ilişkisinde kendi ilgilerinin ve hedeflerinin gelenekçe belirlenmiş öz-anlayışı hakkında ay-dınlatmalı ve *aynı zamanda*, onları dile getirilmiş ve yeniden yo-rumlanmış gereksinimlerin ışığında, teknik bilgi ve becerileri-ni gelecekte hangi doğrultuda geliştirmek istediklerine pratik olarak karar verebilecek hale getirmelidir. Bu irdeleme ortadan kaldırılamaz biçimde, verili durumda tarihsel olarak belirlen-miş istencimizin teknik becerisinin bilgisi ölçüsünde yönelme-miz ve bunun tersine olarak da teknik yetimizin gelecekte han-gi belirlenmiş doğrultuda genişlemesini istediğimizi bilmemiz döngüsünde hareket eder.

IV

Bilim ve politika arasındaki tercüme süreci son aşamada kamu-oyunu muhatap alır. Bu ilişki kamuoyunda bir kavrayışın geçer-li normlarının dikkate alınması şeklinde görünmez; daha çok *teknik bilgi ve becerinin* ufkunda gereksinimlerin hedefler ola-rak yorumlandığı ve hedeflerin değerler biçiminde şeyleştirildi-ği, *gelenekçe bağımlı bir öz-anlayış* ile karşı karşıya gelmesinin ge-rekliliklerinden, içkin bir zorunluluk ortaya çıkar. Teknik bilgi-nin ve yorumbilgisel öz-anlamanın (*Selbstverständigung*) bütün-leşmesinde, bilim adamlarının, devlet yurttaşları kamuoyundan ayrılmış bir tartışması tarafından harekete geçirilmesi gerekti-ği için, her zaman bir peşinlik momentu de vardır. Bilimsel ola-rak donanmış bir politik istencin aydınlanması, rasyonel bağla-yıcı tartışma ölçütlerine göre ancak bizzat birbirleriyle konuşan yurttaşların ufkundan doğabilir ve o ufka götürülmelidir. Po-litik mercilerin hangi iradeleri belirttiklerini öğrenmek isteyen danışmanlar da, toplumsal bir grubun tarihsel öz-anlayışma, son tahlilde yurttaşlar arasındaki konuşmalara muhatap olma-nın yorumbilgisel baskısı altındadırlar. Böyle bir açıklama elbet-te yorumbilgisel bilimlerin işleyiş tarzına bağlıdır, fakat bunlar

tarih boyunca üzerinde çalışılmış ve aktarılmış yorumlamaların dogmatik çekirdeğini kırmazlar, onu yalnızca kenara iterler. Gerçi, sonraki iki adım da, bir yandan bu öz-anlayışın toplumsal ilgiler bağlamında toplumbilimsel bir çözümüne ve diğer yandan kullanılabilir tekniklerin ve stratejilerin iyice araştırılması, yurttaşların bu konuşma alanından daha öteye götürürler, fakat bu adımların neticesi politik istencin aydınlatılması olarak ancak yine yurttaşların iletişimi içinde etkinlik kazanabilir. Çünkü gereksinimlerin teknik bilgi ölçütüne göre dile getirilişi, sonunda ancak bizzat *politik eyleyicilerin bilincinde* onaylanabilir. Uzmanlar toplumsal gereksinimlerin yeni yorumlanışlarına ve sorunlu durumların üstesinden gelmenin benimsenmiş aracına kendi yaşam öyküleriyle kefil olanların bu onaylama edimini kaldıramazlar; hatta onu bu koşulla, her zaman vaktinden önce gerçekleştiremezler. Bu vekaleti üstlendikleri ölçüde, denemek için ve aynı zamanda mecbur kalmış olarak, henüz tarih felsefesinin inanışlarını paylaşmadan, tarih felsefesine göre düşünürler.

Politikanın bilimselleştirilmesi süreci, teknik bilginin verili bir durumun yorumbilgisel açıklanmış öz-anlayışına entegre edilmesiyle, her durumda ancak bilim ve politika arasında genel, yurttaşlar kamuoyunda yayılmış ve iktidardan bağımsız bir iletişim koşullarında güvencelendiğinde: istence gerçekten istediği aydınlanmayı sağladığında, ve aynı şekilde aydınlanma, gerçek istence verili, istenmiş ve yapılabilir durumlarda istediği ölçüde nüfuz edilebildiğinde, kendini tamamlayabilir. Şüphesiz bu *ilkesel düşünceler*, pragmatik modelin uygulanması için empirik koşulların olmadığını gözden gizlememelidir. Halk kitlesinin politikasızlaştırılması ve politik bir kamusal alanın çökmesi, pratik sorunları kamusal tartışmadan dışlama eğiliminde olan bir iktidar sisteminin kurucu öğeleridir. iktidarın bürokratikleştirilmiş bir uygulamasına daha çok, politik rüşdü elinden alınmış bir halkta onayı sağlayan, göstermelik bir kamusal alan uygun düşer.⁹ Fakat sistemin sınırlarını görmezden gelsek ve kamusal tartışmaların büyük bir kitlede bugün bile toplumsal bir taban bulduklarını kabul etsek bile - önemli bilimsel bilgilerin sağlanması kolay olmazdı.

9 Benim *Strukturwandel der Öffentlichkeit*³ adlı araştırmamla karşılaştırım, Neuwi-
ed, 1968.

Pratikte en önemli etkileri olan bilimsel araştırma sonuçları, rezonans özelliklerinden bağımsız olarak, politik kamusal alan için en zor ulaşılabilir olanlardır. Eskiden, özel girişimdeki rekabet yüzünden, endüstride değerlendirilebilir bilgiler olsa olsa gizli tutulur veya korunurlarken, bugün öncelikle askeri gizlilik talimatları bilgilerin özgür akışını bloke etmektedirler. Keşfediliş anı ile neşrediliş anı arasındaki gecikme stratejik önemi olan sonuçlarda en az üç yıl, fakat çoğu durumda bir on yıldan fazla sürmektedir.

Bilim ve kamusal alan arasındaki bir başka barikat, iletişim akışını ilkesel açıdan bozuyor. Modern bilimsel araştırma işleminin örgütlenmesinden kaynaklanan bürokratik yalıtımı kasıtlıyorum.

Bireysel bilginlik biçimleriyle ve bilimsel araştırma ve öğretmenin sorunsuz bir birliği ile, tek tek bilimsel araştırmacıların, öğrenen veya eğitim görmüş sıradan insanlardan oluşan daha büyük bir kitleyle olan rahat ve doğal teması da dumura uğramaktadır. Büyük işletmelere entegre olmuş bilimsel araştırmacının konusal ilgisi dar bir çerçevede tanımlanmış problemlerin çözümüne yönelik olduğundan, artık baştan dinleyiciler veya okuyucular kitlesini haberdar etmek gibi pedagojik veya jurnalistik bir düşünceyle eşlenmiş olmak zorunda değildir. Çünkü örgütlenmiş bilimsel araştırmanın kapısında bekleyen, bilimsel bilgilerin kendisi için belirlenmiş oldukları müşterisi, şimdi mutlaka doğrudan doğruya, öğrenen bir halk kitlesi veya tartışan bir kamusal alan değil, tersine genellikle, bilimsel araştırma sürecinin çıktısıyla teknikteki uygulanması açısından ilgilenen bir sipariş vericidir. Eskiden yazınsal serimleme görevi henüz bilimsel düşünceye aitti; büyük bilimsel araştırmalar sisteminde bunun yerine sipariş içeren memorandum ve teknik önerilere yöneltmiş araştırma raporu geçmiştir.

Elbette bunun yanında bilim-içi, uzmanların uzmanlık dergileri veya toplantılar hakkında görüştükleri bir kamusal alan bulunmaktadır; fakat bu arada kendine özgü bir zorluk yeni bir iletişim biçimini gerektirmedikçe bu alanda yazınsal veya politik kamusal alan arasında hiçbir temas beklenmemiştir. Son yüz yıl boyunca bilimsel araştırmanın farklılaştırılması süresince,

uzmanlık dergilerinin sayısının her on beş yılda ikiye katlandığı hesaplanmıştır. Bugün tüm dünyada 50.000'e yakın bilimsel dergi yayınlanmaktadır.¹⁰ Bilimin kamusal alanında işlenmeleri gereken bilgilerin çoğalan seliyle birlikte, bir bakışta görülemez olan malzemeyi toparlayabilmek, genel bir bakış amacı için düzenlemek ve işlemek çabaları da artmaktadır.

Raporlar dergisi, kaynaktaki bilgi hammaddesini tekrar işleyen bir tercüme sürecinin henüz ilk adımını oluşturmaktadır. Bir dizi dergi, aynı şekilde, kendilerinininkine bitişik dalların önemli bilgilerini kendi çalışmalarında kullanabilmek için bir tercümana gereksinim duyan çeşitli disiplinlerden bilim adamları arasındaki bir iletişim amacına hizmet etmektedir. Araştırma ne kadar çok özelleşirse önemli bir bilginin, başka uzmanların çalışmalarına girebilmesi için katetmesi gereken mesafe de o kadar uzar. Fizikçiler teknik ve kimyadaki yeni gelişmeler hakkında *Time Magazine*'den bilgi edinmektedirler. Helmut Krauch, haklı olarak Almanya'da da çeşitli disiplinlerdeki bilim adamları arasındaki bilgi alış-verişinin en titiz literatür raporlarından, günlük basının bilim köşelerine kadar uzanan bir bilim gazeteciliğinin tercümelerine muhtaç olduğunu tahmin ediyor.¹¹ Modellerini fizyoloji ve haber tekniği, beyin psikolojisi ve ekonomi alanlarındaki süreçlerden geliştiren ve böylelikle birbirine en uzak disiplinlerin ürünlerini bir araya getiren Siberetik örneğinde, bilgilerin bir uzmandan diğerine gelirken gündelik dilden ve sıradan insanların günlük yaşam anlayışları üzerinden geçen yolu aşmaları gerektiklerinde bile iletişim bağlamının koparılmaması gerektiği kolaylıkla görülebilir. Aşırı işbölümünde bilim-dışı kamusal alan, birbirine yabancılaşmış uzmanların bilim-içi anlaşmaları için, çoğu kez en kestirme yoldur. Bilimsel bilgilerin tercüme edilmesine yönelik, bizzat bilimsel araştırma sürecinin gereksinimlerinden doğan bu zorunluluktan, bilim adamları ile politik kamusal alanın büyük kitlesi arasındaki zedelenmiş iletişim de yararlanır.

10 D.J. de Solla Price, *Science since Babylon*, New Haven 1961; *Little Science, Big Science*, New York 1963; ayrıca karşılaştır: H.P. Dreitzel, *Wachstum und Fortschritt der Wissenschaft, Atomzeitalter* içinde. Nov. 1963. s. 289.

11 *Technische Information und öffentliches Bewusstsein, Atomzeitalter* içinde, Sept. 1963, s. 238.

Yine iki alan arasındaki iletişim tutukluğuna karşı etkiyen bir başka eğilim de rakip toplumsal sistemlerin barış içinde birarada yaşamaları için uluslararası zorunluluktan doğmaktadır. Bilimsel bilgilerin kamusal alana özgürce akışını bloke eden askeri gizlilik talimatları, özellikle Oskar Morgenstein'in kanıtladığı gibi,¹² gittikçe ivedileşen bir silahlanma denetiminin koşullarına gitgide daha az dayanabiliyorlar. Karşılıklı caydırmanın nazik dengesinin artan rizikoları, karşılıklı denetlenen bir silahsızlanmayı gerektirmektedirler. Bunun koşulu olan kapsayıcı denetleme sistemi ancak kamusal ilkesi uluslararası ilişkilere, stratejik planlar ve her şeyden önce askeri olarak faydalanılabilir potansiyele kesinkes yayıldığında etkili bir şekilde işleyebilir. Öte yandan bu potansiyelin çekirdiği, stratejik açıdan değerlendirilebilir bilimsel araştırmadır. Bu yüzden açık bir dünya programı önce bilimsel bilgilerin özgürce değiş tokuşunu gerektirmektedir. Demek ki, bugün tam da genel bir silahlanma yarışının işaretlerinde yaklaştığımız teknik açıdan verimli bilimlerin devlet tekeli altına alınmasının, sonuçta bilgilerin bilim ve kamusal alan arasında engelsiz bir iletişim temelinde ortaklaşa kullanılmalarına götüren bir geçiş aşaması olarak görülebileceğini tahmin etmek için, en azından belirli ipuçları vardır. Şüphesiz, sonuçta sorumlu araştırmacılar inisiyatifi kendi ellerine almazlarsa, ne araştırma bilgilerinin tercümesi için bilime içkin zorunluluk ne de bunların özgürce değiş tokuşu için dışarıdan gelen baskı, ses veren bir kamusal alanda bilimsel ürünlerin pratik sonuçları hakkında ciddi bir tartışma başlatmak için yeterlidir. Böyle bir tartışmanın lehine anmak istediğimiz üçüncü eğilim, temsil edici bilimsel araştırmacıların bir yanda bilim adamları, öte yanda vatandaşlar olarak içine düştükleri rol çatışmasından doğmaktadır. Politik praxis için bilimlerden gerçekten birşeyler beklendiği ölçüde, bilim adamları için şimdi ürettikleri öneriler, giderek bunların doğurdukları pratik sonuçlar üzerinde düşünme zorunluluğu da nesnel olarak artmaktadır. Bu, büyük ölçüde ilk önce atom ve hidrojen bombalarının yapımı ile uğraşan atom fizikçileri için geçerli oldu.

O zamandan beri önde gelen bilim adamları tarafından, bilimsel araştırma praxislerinin politik etkileri hakkında, örneğin radyoaktif serpentinin halkın güncel sağlığı ve insan türünün kalıtımsal tözü üzerinde neden olduğu zararlar hakkında tartışmalar yapıldı; fakat böyle örnekler çok kısıtlı. Örnekler hep yetkisiz sorumlu bilim adamlarının, ya belirli teknolojilerin seçimine bağlı olan pratik sonuçları önlemek ya da belirli araştırma yatırımlarını toplumsal etkileri açısından eleştirmek istedikleri zaman, kendi bilim-içi kamusal alanlarının duvarlarını yıkıp doğrudan kamuoyuna yöneldiklerini gösteriyorlar.

Şüphesiz bu tür başlangıç adımları bilimsel politik danışmanlık bürolarında başlayacak tartışmanın esas olarak, tıpkı bilim adamları ve politikacıların uzun erimli bir bilim politikasının formüllendirilişi için kurdukları, veya bu ülkede önce bir kez kurmak zorunda oldukları diyalog gibi politik kamusal alanın daha geniş formuna taşınması gerektiğini düşünmeye izin vermiyorlar.

Gördüğümüz gibi, her iki tarafta da bunun için şartlar elverişli değil. Bir tarafta, büyük yurttaş kitlesinde kamusal bir tartışma için güvencelenmiş kurumları artık hesaba katamayız; öbür tarafta işbölümüne dayalı bir büyük bilimsel araştırma sistemi ve bürokratikleştirilmiş bir iktidar aygıtı ancak politik kamusal alanın dışlanmasıyla birbirleriyle iyi bir uyum içinde olabilirler. Bizi ilgilendiren seçenek, politik rüştü ilhak edilmiş bir halk üzerinde yaşamsal önemdeki bir bilgi potansiyelini etkin bir şekilde kullanan bir önderlik grubu ile, bilimsel bilgilerin akışından bizzat tecrit edilmiş -ki böylelikle teknik bilginin politik istenç oluşumu sürecine yeterince alınmayan- bir başka önderlik grubu arasında oluşmamaktadır. Daha çok, önemli sonuçları olan bir bilgi düzeyinin yalnızca teknikle meşgul olan insanların kullanımına mı sunulacağı yoksa aynı zamanda iletilen insanların di hazinesine mi alınacağı söz konusudur. Bilimselleştirilmiş bir toplum, ancak bilim ve tekniğin insanların kafaları üzerinden yaşam pratiği ile uzlaştırabildiği ölçüde, kendini reşit bir toplum olarak kurabilir.

Eğer, politik iradenin ilkesel olarak aydınlatılması, teknik becerisi hakkında eğitilmesine oranla, ister stoklanmış kararlar

lehine olanaksız, isterse de teknokrasinin itibarı açısından gereksiz kabul edilirse, teknik bilginin pratiğe denetlenen bir tercüme edilmesinin ve böylelikle politik iktidarın bilimsel olarak yönlendirilen bir rasyonelleştirilmesinin mümkün olduğu özgün boyut kaybolacaktır. Her iki durumda da nesnel sonuç aynı olacaktır: olası rasyonelleştirmenin erken bir kesilişi. Teknokratların, politik kararları yalnızca şeyssel-zorunluluğun mantığıyla yönetmek yolundaki yanılsamacı çabası da, teknolojik rasyonellik sınırlarında pratik olandan, çözümlememiş artık halinde çöken saf keyfiliği terk etmek zorunda olan karar vericileri haklı çıkaracaktır.

Bilgi ve İlgi*

I

Schelling Jena'da 1802 Yaz Sömestrinde akademik çalışma konulu konferanslarını verir. Alman İdealizminin dilindeki, büyük felsefe geleneğini başlangıcından beri belirlemiş olan teori kavramını coşkuyla yeniler. "Spekülasyondan çekinme, teorik olandan sözümüne kopup, salt pratik olana yönelme, zorunlu olarak eylemde ve bilmede yüzeyselliğe yol açar. Bütünü teorik bir felsefenin tetkiki, düşüncelere en dolaysız bir şekilde vakıf olmamızı sağlar ve yalnızca düşünceler eylemi vurgular ve ona törel bir önem verirler."¹ Kendini saf ilgilerden kurtarıp düşüncelere intibak etmiş, yani teorik bir zihniyet bulmuş eyleme de yalnızca *bu* bilgi, hakikaten yol gösterebilir.

Teori kelimesi dini kökenlere kadar uzanır: Theoros, eski Yunan şehirlerinin kamusal şenliklere gönderdikleri temsilcinin adıydı.² *Theoria*'da, yani seyrederek, kendini dini töre-

* İlgi: *Interesse* sözcüğü Latince *inter esse* (arada olmak, mevcut olmak) deyiminden gelmekte ve Almancada *çıkarmak* ve *ilgi* anlamlarını içermektedir. Jürgen Habermas *Interesse*'yi, bu iki anlamı da içeren bir kavram olarak kullanmaktadır. Bu iki anlamın birbirleriyle 'ilgi'sinin vurgulanması ve bir kavramın Türkçede bir kavramla karşılanmasının doğru olacağı düşüncesiyle, *Interesse*'yi metin içinde ayrı yerlerde ayrı anlamlarda değil, 'ilgi' ve 'çıkarmak' anlamlarını da içermek üzere 'ilgi' kavramıyla karşılamayı uygun gördük. (ç.n.)

1 Schellings *Werke*, ed. Schröter, Bd III, s. 299.

2 Bruno Snell, *Theorie und Praxis, Die Entdeckung des Geistes*, içinde, Hamburg 1955, s. 401 vd.; Georg Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie, Evangelische Ethik* içinde, 8. Yıl, 1964, s. 321 vd.

ne yabancılaştırır. Felsefi dilde *Theoria* kozmoza bakışa taşınmıştır. Kozmozun seyredilmesi olarak teori, varlık ile zaman arasında bir sınır çekmeyi çoktan kabul etmiştir, bu sınır Parmenides'in şiiriyle, ontolojiyi kurar ve Platon'un *Timaios*'unda tekrarlanır: gelgeç olandan ve belirsiz olandan arındırılmış bir varolanı *Logos*'a ayırır ve geçici şeylerin alanını *Doxa*'ya* bırakır. Eğer filozof ölümsüz düzene bakarsa, kendini kozmozun ölçüsüyle benzeştirmeden, kendinde onun kopyasını çıkarmadan geri duramaz. Doğanın devinimlerinde ve müziğin armonik akışında gördüğü orantıları kendinde serimler: kendini Mimesis yoluyla oluşturur. Teori, ruhun kendini kozmozun düzenli devinimine benzeştirmesi yoluyla yaşam praxisine girer – teori yaşama damgasını vurur, kendini disiplini altına girenlerin tutumunda, *Ethos*'ta yansıtır.

Bu, teori ve teoride bir yaşam kavramı, felsefeyi başından beri belirlemiştir. Max Horkheimer bu gelenekteki anlamında teori ile, eleştiri anlamındaki teori arasındaki ayrılığa en önemli araştırmalarından birini adanmıştır.³ Bu temayı bugün, aradan yaklaşık bir insan ömrü kadar zaman geçtikten sonra, tekrar ele alıyorum.⁴ Sözü Husserl'in hemen hemen aynı zamanda yayınlanmış bir makalesine getiriyorum.⁵ Husserl o sıralar, Horkheimer'in karşısına eleştirel bir kavram koyduğu teori kavramını esas almıştı. Husserl bilimlerdeki krizleri değil, tersine onların bilim olarak krizlerini ele alıyor, çünkü: "hayat gailemiz içinde bu bilimin bize söyleyeceği bir şey yok." Kendinden önceki hemen hemen tüm filozoflar gibi Husserl de hiç tereddüt etmeden, eleştirisinin ölçütü olarak arı teorinin yaşam praxisi ile platonik bağıntısını koruyan bir bilgi düşüncesini alıyor. Teorilerin bilgi kapsamı değil, tersine teorisyenler arasında oturmuş ve aydınlanmış bir tutum (*Habitus*) oluşturulması, sonuçta bilimsel bir kültür üretir. Avrupa tininin gidişi böyle bir bilim kültürü-

* *Doxa*: kanı, sanı. (ç.n.)

3 *Traditionelle und kritische Theorie; Zeitschrift für Sozialforschung* içinde, Cilt VI, 1937, s. 245 vd.

4 Bu metin, Frankfurt Üniversitesi'nde 28.6.1965 tarihinde yaptığım açılış konuşmasına dayanmaktadır. Literatüre sınırlı sayıda gönderme yapılmıştır.

5 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ges. Werke*, Cilt VI, Den Haag 1954.

nün oluşmasını hedeflemiş görünüyor. Ne ki Husserl bu tarihsel eğilimi 1933’ten sonra tehlikede görüyor. Tehlikenin dışarıdan değil, içerden tehdit ettiği kanısında. Bu krizi, en ilerlemiş disiplinlerin, en başta da fiziğin, gerçekten teori adını alabilecek şeyi terk etmiş olmalarına dayandırıyor.

II

Gerçek durum nedir? Elbette bilimlerin öz-anlayışı ile eski ontoloji arasında bir bağıntı vardır. *Empirik-analitik* bilimler teorilerini, felsefi düşüncenin başlangıçlarıyla rahatlıkla bir süreklilik oluşturan bir öz-anlayış içinde geliştirirler. Her ikisi de dogmatik bağlamından ve doğal yaşam ilgilerinin tedirgin edici etkisinden bağımsızlaştırılan bir teorik anlayış üstlenirler: her ikisi de evreni yasalara uygun düzeni içinde, olduğu gibi, teorik olarak betimleme kozmolojik niyetini taşırlar. Buna karşılık geçici şeylerin yalnızca kanının sahası ile ilgilenen *tarihsel-yorumbilgisel* bilimler bu geleneğe aynı şekilde rahatlıkla dayanabilirler – kozmolojiyle bir işleri yoktur. Fakat doğa bilimleri modeline göre onlar da *bilimselci bir bilinç* oluştururlar. Geleneksel anlam içerikleri de ideal eşzamanlılıklarında bir olgular kozmosunda toplanabilir görünmektedirler. Tinbilimleri de olgularını anlama yoluyla kavramak isteseler ve onlarda genel yasalar bulmak isteği olmasa da, yine de empirik-analitik bilimlerle yöntem bilincini, yapılandırılmış bir gerçekliği teorik anlayışta betimlemeyi paylaşırlar. Tarihselcilik tinbilimlerinin pozitivizmi haline gelmiştir.

Pozitivizm, *toplumbilimlerine* de yerleşmiştir, bunların empirik-analitik bir davranış biliminin yöntemsel gereklerine uymaları ya da davranış düzenleyici ilkeleri önkoşan normatif-analitik bilimler örneğine yönelmeleri farketmez.⁶ Değer yargısı içermeme başlığı ile, araştırmanın bu praxise yakın alanında, modern bilimlerin, teorik düşüncenin başlarından eski Yunan felsefesine borçlu olduğu Kodex* yalnızca bir kez daha onaylan-

6 Karş. G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1963.

* Kodex: yasalar, kurallar toplamı, (ç.n.)

mıştır: psikolojik olarak teorinin mutlaka üstlenilmesi ve epistemolojik olarak bilginin ilgiden ayrılması. Mantıksal düzlemde buna betimsel ve normatif ifadeler arasındaki ayrım karşılık düşer: saf duygusal içeriklerin bilişsel alanlardan süzülmesini gramatik olarak bağlayıcı kılar.

Oysa ki daha “değer içermeme” terimi bile kendisiyle ilintili postulaların artık teorinin klasik anlamıyla çakışmadıklarını hatırlatır. Olguları değerlerden ayırma, arı Varlık’ın karşısında soyut bir gerek koymak demektir. Onlar teorinin bir zamanlar yönelmiş olduğu tek kavram olan coşkulu bir Varolan kavramına yönelik yüzyıllarca süren eleştirinin nominalist bölme ürünleridir. Daha yeni-kantçılık tarafından felsefi dolaşıma sokulan *değerler* ismi, ki bilimin ona karşı tarafsızlığını koruması gerekmektedir, teorinin bir zamanlar niyetlenmiş olduğu bağlamı inkar etmemektedir.

Demek ki pozitif bilimler büyük felsefe geleneği ile aynı teori kavramını paylaşıyor olmalarına karşın, bu kavramın klasik iddiasını yıkmaktadırlar. Felsefi mirastan iki momenti almaktadırlar: ilkin teorik anlayışın yöntemsel anlamını ve sonra dünyanın bilenlerden bağımsız bir yapısı olduğuna dair ontolojik temel kabülü. Fakat öte yandan Platon’dan Husserl’e kadar varsayılmış olan, *theoria* ile *kosmos*, *mimesis* ile *bios theoretikos* arasındaki bağıntı kaybolmaktadır. Bir zamanlar teorinin pratik etkinliğini oluşturması gereken şey, şimdi yöntemsel yasağa uğramaktadır. Teorinin bir oluşum süreci olarak kavranması bir hurafeye dönüşmüştür. Teorik bilgi, ruhun evrenin görülen orantılarıyla taklitçi benzeşmesini yalnızca normların içselleştirilmesine yarar hale getirmiş ve onu meşru görevine yabancılaştırmıştır – bugün bize bu haliyle görünmektedir.

III

Aslında bilimler, Husserl’in arı teorinin yenilenmesiyle yeniden oluşturmak istediği özgün yaşamsal önemliliği kaybetmek zorundaydılar: Husserl’in eleştirisini üç adımda yeniden kuruyorum. Önce bilimlerin objektifleştirilmesine karşı yöneliyor. Bi-

limler dünyayı nesnel olarak, yasalara uygun bağlamı betimsel olarak kavranabilen, bir olgular evreni halinde görürler. Fakat hakikatte olguların görünürde nesnel dünyası hakkındaki bilgi, aşkın olarak bilim öncesi dünyada kurulmuştur. Bilimsel analizin olası konuları, öncesel olarak ilksel yaşama evrenimizin kendiliğinden anlaşılabilirliklerinden oluşmaktadır. Bu katman-da fenomenoloji yalnızca anlam oluşturan bir özelliğin ürünlerini açığa vurmaktadır. Husserl *bundan sonra*, üreten özelliğin, nesnelci bir öz-anlayışın örtüsü altında kaybolduğunu, çünkü bilimlerin ilksel yaşama evreninin ilgi konumlarından radikal bir şekilde kopmadıklarını göstermek ister. Ancak fenomenoloji naif anlayışı seyredici anlayış lehine terk eder ve bilgiyi ilgiden nihai olarak koparır. *Sonunda* Husserl, fenomenolojik bir betimleme adını verdiği aşkın özdeşleşmeyi, arı teoriyle, geleneksel anlamda teori ile eşitler. Teorik anlayış, filozofa kendisini yaşam ilgileri açısından kurtaran bir konum değişikliğini borçludur. Teori bu açıdan “pratik değil”dir. Fakat bu durum onun pratik yaşamla irtibatını kesmez. Tam da teorinin tutarlı itidali, geleneksel kavramı gereği, eyleme yöneltici bir oluşum üretir. Teorik anlayış, ancak uygulandığı zaman pratik anlayışla yeniden uzlaşabilir: “Bu yeni bir tür praxis biçiminde gerçekleşir [...], bu praxis, genel bilimsel akıl yoluyla insanlığı her biçimdeki doğruluk normlarına göre yükseltmek, onu temelden yeni -mutlak teorik görüşler temelinde mutlak öz sorumluluk kabiliyeti olan- bir insanlığa dönüştürmek üzerinde yükselir.”

Otuz yıl öncesinin durumunu, yaklaşan barbarlık manzarasını hatırlayanlar, fenomenolojik betimlemenin sağaltıcı gücündeki efsunu gözönünde bulunduracaklardır; bu güç temellendirilemez. Fenomenoloji olsa olsa, bilincin çalışırken aşkın bir zorunlulukla uyduğu normları kapsamaktadır; Kant’ın diliyle konuşursak, saf aklın yasalarını betimlemektedir, fakat özgün bir istencin yönelebileceği, pratik akıldan gelen genel bir yasamanın normlarını değil. Husserl neden aynı zamanda arı teori olarak fenomenolojinin pratik etkinliğini iddia edebileceğine inanmaktadır? Bir yanılgıya düşmektedir, çünkü haklı olarak eleştirdiği pozitivizmin bilinçsizce geleneksel teori kavramını aldığı ontolojiyle bağıntısını görememektedir.

Husserl haklı olarak, bilimlere, yasalara uygun yapılanmış olguların bir kendindeliği yanılısamasını veren, bu olguların bireşimini örten ve böylelikle bilginin yaşama evreninin ilgileriyle içiçeliğinin bilincine varılamamasını sağlayan objektivist görüntüyü eleştirir. Fenomenoloji bunun bilincine vardırıldığı için, kendisi bu tür ilgilerden azade görünür; böylelikle bilimlerin haksızlıkla sahip çıktıkları arı teori ünvanı ona aittir. Husserl buna, bir momenti, bilginin ilgiden koparılmasına pratik etkililik beklentisini bağlar. Yanılgı ortadadır: büyük gelenekteki anlamıyla teori, kozmik düzende dünyanın ideal bir bağlamını, yani insanlar dünyasının düzeni içinde bir prototip keşfedeceğini sandığı için yaşamı ihmal etmiştir. *Theoria* aynı zamanda eylem yöneltimine yalnızca kozmoloji olarak yetkindi. Tam da bu yüzden Husserl eski teoriyi kozmolojik içeriğinden aşkın olarak temizlemiş olan ve teorik anlayış gibi birşeyi ancak soyut olarak tutan fenomenolojiden öğretim süreçleri bekleyemez. Teori, bilgiyi ilgiden kurtardığı için değil, tersine *onun özgün ilgisinin gizlenmesini, sözde-normatif bir kuvvete borçlu olduğu için* öğretimle görevliydi. Husserl bilimlerin objektivist öz-anlayışını eleştirmekle geleneksel teori kavramına zaten hep içkin olan bir başka objektivizme düşmektedir.

IV

Felsefede ruhun kuvvetlerine indirgenmiş olan kuvvetler eski yunan geleneğinden henüz tanrılar ve insanüstü güçler olarak görünürler. Felsefe onları evcilleştirdi ve içselleştirilmiş şeytanlar olarak ruh bölgesine sürgün etti. Fakat insanları gelgeç ve rastlantısal bir praxisin ilgi bağlamlarına bulaştıran güdü ve duyguları bu bakış açısıyla ele alırsak, o zaman bu duygulardan *arındırma* sözü veren arı teori anlayışı da yeni bir anlam kazanır: çünkü ilgi içermeyen görüş açıkça özgürleşim demektir. Bilginin ilgiden koparılışının, teoriyi öznelciliğin bulanıklılıklarından arındırmayı değil, tersine öznenin acılardan esrik bir arınışını üstlenmesi gerekiyordu. Katharsis'e şimdi artık gizemler kültürünün yollarından ulaşamadığını, tersine onun teori sayesinde

de bizzat bireylerin iradesinde sağlandığını, özgürleşimin yeni aşaması gösteriyor: Polis’in iletişim bağlamında teklerin bireyselleştirilmesi o kadar ilerlemiştir ki, tekilleşmiş benin sabit bir büyüklük olarak kimliği ancak kozmik düzenin soyut yasalarıyla özdeşleşerek oluşabilir. Kökensel güçlerden özgürleşmiş bilim şimdi kendi içinde sakın bir kozmozun birliğinde ve dönüştürülemez varlığın kimliğinde dayanak bulur.

Böylelikle teori bir zamanlar özgürleşmiş, şeytanlardan temizlenmiş dünyaya yalnızca ontolojik farklılıkların kuvveti takviyesinde bulunmuştur. Aynı zamanda arı teori görüntüsü, onu aşmış bir aşamaya geri düşmekten korumuştur. Arı varlığın kimliği objektivist bir görüntü olarak görülmüş olsaydı, benin kimliği kendisini onda biçimlendiremezdi. İlginin yerinden edileceği, henüz bizzat bu ilgi dahilindedir.

Fakat durum bu olunca, o zaman Yunan geleneğinin en etkili iki momenti, yapılanmış kendinde bir dünyaya dair ontolojik teorik anlayış ve temel kabul, kendi yasakladıkları bir bağıntıya sokulmuş olurlar: bilginin ilgiyle olan bir bağıntısına. Buradan, Husserl’in bilimlerin objektivizmine yönelttiği eleştiriye geri dönüyoruz. Fakat şimdi konu Husserl’in *aleyhine* dönüyor. Bilgi ile ilgi arasında itiraf edilmemiş bir ilişki olduğunu, bilimlerin klasik teori kavramından kendilerini kurtardıkları için değil, tersine ondan büsbütün bağımsızlaşamadıkları için tahmin ediyoruz. Objektivizm şüphesi bilimleri *kurucu unsurların çekilmesinden* sonra hâlâ felsefi gelenekte yanıltıcı bir şekilde paylaştıkları *ontolojik arı teori görüntüsü* yüzünden doğuyor.

Teorik önermeleri naif bir şekilde keyfiyetlerle ilişkilendiren bir anlayışı, Husserl’le birlikte objektivist olarak adlandırıyoruz. Bu anlayış, empirik nicelikler arasındaki teorik önermelerde serimlenen ilişkileri bir kendinde olan olarak varsayar; aynı zamanda böyle önermelerin anlamının ilkin içinde olduğu aşkın çerçeveyi de saklamış olur. Önermeler öncesel konulmuş ilişki sistemine göreli olarak anlaşıldıklarında objektivist görüntü parçalanır ve bilgiyi yönlendiren ilginin açıkça görülmesini sağlar.

Araştırma süreçlerinin üç kategorisi için mantıksal-yöntemsel kuralların ve bilgiyi yönlendiren ilgilerin özgün bir bağıntısı gös-

terilebilir. Pozitivizmin tuzaklarından kurtulan eleştirel bir bilim teorisinin görevi budur.⁷ Empirik-analitik bilimlerin başlangıcı-*na teknik*, tarihsel-yorumbilgisel bilimlerin başlangıcı-*na pratik*, ve eleştirel yönelimli bilimlerin başlangıcı-*na da*, görmüş olduğumuz gibi zaten itiraf edilmemiş bir halde geleneksel teorilerin temelinde yatan *özgürleştirici* bir bilgi ilgisi, karşılık düşer. Bu tezi, az sayıda örnek oluşturan belirtiyle açıklamak istiyorum.

V

Empirik-analitik bilimlerde, olası deneyibilimsel önermelerin anlamını önyargılayan ilişki sistemi, hem teorilerin inşası için hem de onların eleştirel sınanmaları için kurallar saptar.⁸ Teoriler için, empirik açıdan kapsamlı yasa hipotezlerinin türetilmesine izin veren tümceler varsayımçı-tümdengelimci bağlamları uygundurlar. Bunlar gözlemlenebilir niceliklerin birliğinde değişimleri hakkındaki önermeler olarak yorumlanırlar, aldığımız başlangıç koşullarında tahminlere izin verirler. Böylelikle empirik-analitik bilgi tahmini bilgidir. Şüphesiz bu tür tahminlerin *anlamı*, yani onların teknik olarak değerlendirilebilirliği, ancak teorileri gerçekliğe uygularken uyduğumuz kurallardan ortaya çıkar.

Çoğu kez deney biçimini alan, denetlenen gözlemde, başlangıç koşullarını elde ederiz ve orada yürütülen işlemlerin başarısını ölçeriz. İşte empirizm objektivist temel tümcelerde dile getirilmiş gözlemlerdeki görüntüyü saptamak ister; yani burada apaçık bir dolaysızlık, öznel katkıya güvenilmeden verilmiş olmalıdır. Hakikatte temel tümceler olguların kendinde suretleri değildir, daha çok bizim işlemlerimizin başarılarını veya başarısızlıklarını dile getirirler. Olguların ve olgular arasındaki bağıntıların betimsel olarak kavrandıklarını söyleyebiliriz; fakat

7 K.O. Apel'in araştırması bu yola işaret etmektedir: *Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem Geisteswissenschaften*, *Philosophie Jahrbuch* içinde, 72. Yıl, München 1965, s. 239 vd.

8 Karş. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959; ve benim makalem: *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, Zeugnisse* içinde, Frankfurt am Main 1963, s. 473, vd.

bu söyleyiş tarzı deneyimbilimsel açıdan önem taşıyan olguların bu halleriyle ilkin araçsal eylemin işlev sahasındaki deneyimimizin öncesel örgütlenmesini kurduklarını gizlememelidir.

Her iki moment, geçerli önerme sistemlerinin mantıksal inşaa ve sınama koşullarının tipi, birlikte alındıklarında: deneyimbilimsel teorilerin, gerçekliği, başarı denetimli eylemin olası bilişsel güvenliği ve genişletilmesine yönelik başat ilgiden elde ettikleri yorumuna yakın dururlar. Nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde tekniğin kullanılmasındaki bilgi ilgisi budur.

Tarihsel yorumbilgisel bilimler bilgilerini başka bir yöntemsel çerçeveden elde ederler. Burada önermelerin geçerliliğinin anlamı kendini teknik kullanımın ilişki sisteminde kurmaz. Biçimselleştirilmiş dil ve objektifleştirilmiş deneyim düzlemleri henüz birbirlerinden ayrılmamışlardır, çünkü ne teoriler tüm dengilemlerle inşaa edilmişlerdir ne de deneyimler işlemlerin başarısı gözetilerek örgütlenmişlerdir. Olguların yolunu gözlem yerine anlam idraki (*Sinnverstehen*) açar. Oradaki yasa kabullerinin sistematik olarak sınanmasına burada metinlerin açılanması denk düşer. Bu yüzden tinbilimsel önermelerin olası anlamını yorumbilgisi kuralları belirler.⁹

Tarih bilinci tin olaylarının apaçık verilmiş olmaları gereken söz konusu anlam idrakine arı teorisinin objektivist görüntüsünü bağlamıştır. Görünüşe bakılırsa, kendini dünyanın veya dilin ufkuna koymuş olan yorumcu, elindeki her metinden duruma göre bir anlam çıkarmaktadır. Fakat burada da olaylar, kendilerini saptanmalarındaki standartlarla ilişki içinde kurmaktadır. Pozitivist öz-anlayış, ölçme işlemleri ve başarı denetimleri bağlamını nasıl belirgin bir şekilde içine almazsa, yorumbilgisel bilgi yoluyla sürekli sağlanan, yorumcuların başlangıç konumuna yapışık ön-anlayışını da gizler. Geleneksel anlamın dünyası yorumculara kendini ancak onlara aynı zamanda kendi dünyalarını da aydınlattığı ölçüde açar. Anlayan, her iki dünya arasında bir iletişim oluşturur; gelenekçi kendine ve kendi konumuna *uygulayarak* geleneksel olanın şeyssel anlamını kavrar.

9 H.G. Gadamer'in araştırmalarına katılıyorum: *Wahrheit und Methode*², Tübingen 1965, Bölüm II.

Fakat yöntemsel kurallar böylelikle açılmıyayı uygulama ile birleştireyorlarsa o zaman şu açıklama daha yakındır: yorum-bilgisel araştırma, gerçekliği, olası eylem yöneltici anlaşmanın öznelarasındalığının sürdürölmesi ve genişletilmesine dair başat ilgiden elde etmektedir. Anlam idraki yapısı gereğı eyleyenlerin geleneksel bir öz-anlayış çerçevesindeki olası konsensusuna yönelir. Biz buna teknik olandan farklı olarak pratik bilgi ilgisi diyoruz.

Sistematik *davranış bilimleri*, yani ekonomi, sosyoloji ve politika da, empirik-analitik doğa bilimleri gibi, nomolojik bilgi ortaya koymak hedefindedirler.¹⁰ Eleştirel bir toplumbilim şüphesiz bununla yetinmeyecektir. Bundan daha fazla olarak, teorik önermelerin ne zaman toplumsal eylemin değışmez yasalarını ve ne zaman ideolojik olarak katılaşmış, fakat ilkesel olarak değıştirilebilir bağımlılık ilişkilerini kavradıklarını ayırdetmeye çaba gösterecektir. Durum bu olduğı sürece, *ideoloji eleştirisi* ayrıca *psikanaliz* gibi aynı şekilde yasa bağlamı hakkında bilginin bizzat ilgililerin bilincinde bir düşünseme süreci başlattığını gözönünde bulundurur; böylelikle bu tür yasaların başlangıç koşullarına ait olan, düşünsenmemiş bilinç aşaması değıştirilebilir. Eleştirel olarak sağlanan bir yasa bilgisi böylelikle yasa bizzat düşünseme yoluyla gereksiz kılmasa da uygulama dışı bırakabilir.

Anlamı, bu eleştirel önermeler kategorisinin geçerliliğine bağlayan yöntemsel çerçeve, *öz-düşünseme* kavramında ölçölür. Bu kavram özneyi varsayılmış güçlere bağımlılıktan kurtarır. Öz-düşünseme özgürleştirici bir bilgi ilgisine göre belirlenmiştir. Eleştirel eğilimli bilimler onu felsefeyle paylaşırlar.

Şüphesiz, felsefe ontolojiye bağı kaldığı müddetçe, kendisi, bilgisinin reşit olma ilgisiyle olan bağıntısını değıştiren bir objektivizme yenik düşer. Ancak, bilimlerin objektivizmine yönelttiğı eleştiri, kendindeki arı teori görüntüsüne de döndürürse kabul edilmiş bağımlılıktan, görünüşte koşulsuz olan felsefenin boşuna aradığı gücü kazanabilir.¹¹

10 E. Topitsch (Yay.) *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, 1965.

11 Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956.

VI

Bilgiyi yönlendiren ilgi kavramında, aralarındaki ilişki ancak şimdi açıklanacak olan iki moment de önceden bir arada ele alınmışlardır: bilgi ve ilgi. Günlük yaşam deneyimlerimizden biliyoruz ki düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızı haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yaramaktadırlar. Bu düzlemde rasyonelleştirme denilen şeye, ortaklaşa eylem düzleminde ideoloji adını veriyoruz. Her iki durumda da önermelerin açık anlamı, yalnızca görünüşte özerk bir bilincin, ilgilerle düşünsenmeden bağlanmasıyla tahrif edilmiştir. Bu yüzden eğitilmiş düşünce disiplini haklı olarak bu tür ilgilerin devredışı bırakılmasını hedeflemektedir. Bütün bilimlerde, düşüncenin öznelliğini engelleyen rutinler oluşturulmuştur, ve daha derinlerde yatan, bireylerden daha çok, toplumsal grupların objektif konumuna dayanan ilgilerin denetlenmeyen sızmalarına karşı da yeni bir disiplin, bilgi sosyolojisi ortaya çıkmıştır. Fakat bu işin yalnızca bir yönüdür. Bilim önermelerinin objektifliğini, önce tikel ilgilerin baskısına ve ayartmasına karşı kazanmak zorunda olduğundan, diğer yanda yalnızca güdüsünü değil, tersine *olası objektifliğin koşullarını* da borçlu olduğu kökensel ilgiler hakkında kendini aldatır.

Teknik uygulama, yaşam pratiğine ilişkin anlaşma ve özgürleşim üzerine doğal zorunluluk halindeki anlayış, gerçekliği ancak onlarla gerçeklik olarak kavrayabildiğimiz özgün bakış açılarını saptar. Olası dünya kavrayışının aşkın sınırlarının geçilemeyeceğini fark ettiğimiz zaman, bizim sayemizde bir parça doğa, doğada özerklik kazanır. Eğer bilgi kendinde gizli ilgiyi aldatılabildiyse, felsefi bilincin yalnızca kendi sentezine mal ettiği özne ve nesnenin uzlaşması, başlangıçta ilgiler sayesinde oluşturulduğu içindir. Tin bu doğal bazın farkına düşünseyerek varabilir. Fakat onun gücü araştırmanın mantığına kadar uzanır.

Şekiller veya betimlemeler asla standartlardan bağımsız değildirler. Ve bu standartların seçimi argumanlar yoluyla eleştirel bir sınamayı gerektiren, çünkü ne mantıksal olarak türetilen ne de empirik olarak kanıtlanabilen anlayışlara dayanmak-

tadır. Kategoriyel ve kategoriyel-olmayan varlık arasındaki, analitik ve sentetik önermeler arasındaki, betimleyici ve duygusal kapsam arasındaki kökten farklılıklar gibi ilkesel kararlar, bu ne keyfi ne de zorlayıcı olmak özgün karakterine sahiptirler.¹² Ya uygun ya da isabetsiz olarak görülürler. Çünkü ne saptayabileceğimiz ne de betimleyebileceğimiz, tersine *karşılama* zorunda olduğumuz ilgilerin mantık-ötesi zorunluluğunda ölçülürler. Bu yüzden *ilk* tezim şöyle: *Aşkın öznenin ürünlerinin temeli insan türünün doğa-tarihindedir.*

Bu tez kendi başına ele alındığında, insan aklının, hayvanların dişleri ve tırnakları gibi bir uyum sağlama organı olduğu şeklindeki yanlış anlamaya yol açabilir. Elbette öyledir de. Fakat bilgiyi yönlendiren ilgileri dayandırdığımız doğa tarihsel ilgiler, aynı zamanda hem doğadan hem de *doğadan kültürel kopuş*'tan kaynaklanırlar. Doğal güdünün yerleştirilmesi momenti ile birlikte, doğa baskısının çözülmesi momentini de içermişlerdir. Kendini sürdürme ilgisi bile ne kadar doğal görünse de, insanın organik donanımının eksikliğini telafi eden ve onun tarihsel varoluşunu dışarıdan tehdit eden bir doğaya *karşı* güvenceleyen toplumsal bir sisteme denk düşer. Fakat toplum yalnızca kendini sürdürme sistemi değildir. Bireylerde libido olarak mevcut olan cezbedici bir doğa, kendini sürdürmenin işlev sahasından kurtulmuştur ve kendi ütöpik doyumunu dayatır. Toplumsal sistem, kollektif kendini sürdürme gerekliliği ile baştan beri uyum içinde olmayan bu bireysel istekleri de içine alır. Bu yüzden toplumsallaşmayla zorunlu bir bağ içinde olan bilgi süreçleri yalnızca yaşamın yeniden üretilmesinin araçları vazifesini görmezler, aynı ölçüde, bizzat bu yaşamın tanımlarını da belirlerler. Görünüşte yalın olan, yaşamı idame etme, her zaman tarihsel bir nicelik olmuştur; çünkü bir toplumun *iyi yaşam* olarak yöneldiği şeye göre ölçülür. Bu yüzden *ikinci* tezim şöyle: *Bilme saf kendini sürdürmeyi aştığı gibi, aynı ölçüde kendini sürdürmenin aygıtıdır da.*

Gerçekliği, aşkın zorunlu olarak kavramamızı sağlayan özgün bakış açıları, olası bilmenin üç kategorisini ortaya koyuyorlar: teknik kullanımı gücümüzü genişleten bilgiler, eylemin or-

tak gelenekler altında bir yöneltimini olanaklı kılan yorumlamalar ve bilinci şeyleştirilmiş güçlere bağımlılıktan kurtaran analizler. Söz konusu bakış açıları, evinden itibaren toplum-sallaşmanın belirli araçlarına, çalışmaya, dile ve iktidara bağlı olan bir türün ilgi bağlamından doğarlar. İnsan türü varoluşunu toplumsal çalışma ve şiddete dayalı kendini kanıtlama sistemlerinde; gündelik dildeki iletişimde geleneklerin sağladığı birlikte yaşama yoluyla ve sonunda tek olanların bilinçlerini grubun normlarıyla ilişkide bireyselleştirmenin her aşamasında yeniden sağlamlaştıran ben-kimliklerinin yardımıyla güvenceler. Böylece bilgiyi yönlendiren ilgiler, öğrenme süreçlerinde yaşamın dış koşullarına uyum sağlayan, kendini toplumsal bir yaşama evreninin iletişim bağlamına öğrenim süreçleri yoluyla alıştıran ve içgüdüsel istekleriyle toplumsal baskılar arasındaki çatışmada bir kimlik oluşturan bir benin işlevlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Bu ürünler yeniden bir toplumun biriktirdiği üretici güçlere; bir toplumun kendini yorumladığı kültürel geleneğe ve bir toplumun kabul ettiği ya da eleştirdiği meşrulaştırmalara katılırlar. Bundan ötürü *üçüncü* tezim şudur: *Bilgiyi yönlendiren ilgiler çalışma, dil ve iktidar dolayımında oluşurlar.*

Şüphesiz bilgi ve ilginin biraradalığı tüm kategorilerde aynı değildir. Elbette bilginin gerçekliği daha sonra bilgiye yabancı ilgilerin hizmetine almak üzere, önce teknik olarak kavradığı o koşulsuz özerklik, bu düzlemde hep görüntüdür. Fakat tin kendini, önceden özne ve nesneyi birleştirmiş olan ilgi bağlamına geri götürebilir - ve bu da yalnızca özdüşünsemeye özgüdür. O, ilgiyi ortadan kaldıramasa da bir ölçüde telafi edebilir.

Özdüşünseme ölçütlerinin diğer tüm bilgi süreçlerinin standartlarının eleştirel bir sınanma gerektirdikleri özgün belirsizlik halinden muaf olmaları rastlantısal değildir. Elbette teoriktirler. Reşit olmaya duyulan ilgi sadece kestirilmez, a priori olarak da algılanabilir. Bizi doğadan ayıran şey, onu kendi dünyasında bilebildiğimiz tek keyfiyettir: yani *dildir*. Onun yapısı *bizim için* reşit olmak demektir. İlk tümceyle birlikte genel

ve zorlamasız bir konsensus niyeti yanlış anlaşılabilir bir şekilde dile getirilmiştir. Reşit olma felsefi gelenek anlamında güçlü olduğumuz tek düşüncedir. Belki de bu yüzden alman idealizminin, “akıl”ın istenç ve bilinci içerdiği dili tamamen eskimiş sayılmaz. Akıl aynı zamanda akıl için istenç anlamına gelmektedir. Özdeşleşmede bilgi uğruna bir bilgi, reşit olma ilgisıyla örtüşür. Özgürleşimci bilgi ilgisi böyle bir düşünsemin icrasını hedefler. Bu yüzden *dördüncü* tezim: *Özdeşleşmenin kuvvetinde bilgi ve ilgi birdir.*

Gerçi iletişim ancak üyelerin rüştünü gerçekleştirmiş olan, özgürleşmiş bir toplumda, herkesin herkesle iktidar içermeyen diyaloguna açmacaktır; benin karşılıklı oluşturulmuş bir kimliğini ve de gerçek mutabakat düşüncesini hep böyle bir diyaloga yüklemiştir. Bu bakımdan önermelerin doğruluk temeli yaşamda gerçekleşenin öngörülmesidir. Arı teorisinin bilgiyi yönlendiren ilgilerin arkasına saklandıkları ontolojik görüntüsü, Sokratesçi diyalogun her yerde ve her zaman olası olduğu kurgusunu pekiştirmektedir. Felsefe başından beri dilin yapıyla konulmuş olan rüştün yalnızca öngörülmüş değil tersine gerçek olduğunu varsaymıştır. Tam da her şeyi bizzat kendisinden elde etmek isteyen arı teori, horlanmış dış olanın eline düşer ve ideolojikleşir. Felsefe ancak tarihin diyalektik akışı içinde sürekli zorlanan diyalogun biçimini bozmuş ve onu daima zorlamasız iletişimin raylarından çıkarmış olan şiddetin izlerini keşfettiğinde, bu şiddetin durdurulmasını meşrulaştırdığı süreci: insan türünün reşit olmaya doğru ilerlemesini başlatır. Bu yüzden *beşinci* tez olarak şu tümceyi savunmak istiyorum: *Bilgi ve ilginin birliği bastırılmış diyalogun tarihsel izlerinden, baskı altında tutulan yeniden kuran bir diyalektikte kendini – kanıtlar.*

VII

Bilimler felsefeden tek bir şeyi korudular: arı teori görüntüsünü. Bu görüntü onların araştırma praxisini değil yalnızca öz-

anlayışlarını belirliyor. Bu öz-anlayış onların praxisine etki ettiği sürece, iyi bir anlam taşır.

Çünkü o, bilimlere yöntemlerini yanılmadan, düşünsemeden, bilgiyi yönlendiren ilgi üzerinde uygulama şerefini veriyor. Bilimler ne yaptıklarını yöntemsel olarak bilmemekle, disiplinlerden, yani sorunsallaştırılmamış bir çerçeve içerisindeki yöntemsel ilerlemeden daha emindirler. Yanlış bilincin koruyucu bir işlevi var. Çünkü düşünseme düzleminde bilimler, bilgi ve ilgi arasındaki hep görülmüş olan bağıntının rizikolarını karşılayacak araçlardan yoksunlar. Faşizm ulusal bir fizik ucubesini, Stalinizm daha ciddiye alınması gereken bir Sovyet-marxist genetik ucubesini, ancak objektivizm görüntüsü olmadığı için peydahlayabilmişlerdir – bu görüntü yanlış yönlendirilmiş bir düşünsemenin daha tehlikeli sihirbazlıklarına karşı bağımsızlık sağlayabilirdi.

Elbette objektivizm övgüsünün bir sınırı var; Husserl’in eleştirisi doğru araçlarla olmasa bile, bu sınırı çekmiştir. Objektivist görüntü, dünya görüşünü olumlayıcı önermeye dönüşür dönüşmez, yöntemsel bilinçsizliği gerekliliği, bilimselci bir itikatın kuşkulu erdemine dönüşmektedir. Objektivizm, Husserl’in sandığı gibi, bilimleri asla yaşam praxisine karışmaktan alıkoymaz. Yaşamla şöyle veya böyle bütünleşmişlerdir. Fakat pratik etkinliği eylemin artan bir rasyonelliği anlamında *eo ipso* geliştirmezler. *Nomolojik bilimlerin* pozitivist bir öz-anlayışı daha çok aydınlatmış eylemin teknik yoluyla ika-me edilmesine destek verir. Deneyimbilimsel bilgilerin, tarihe pratik olarak hâkim olmanın, nesnelleştirilmiş süreçler üzerinde teknik kullanımını dayandırabileceği şeklindeki yanılsamacı bakış açısıyla değerlendirilmelerine kumanda eder. *Yorum-samacı bilimlerin* objektivist öz-anlayışı daha önemsiz sonuçlara yol açmaktadır. Düşünsenmiş uyuma etki eden geleneklerin sterilize edilmiş bilgisini ortadan kaldırmakta ve üstelik tarihi, müzeye hapsedmektedir. Olgular kuran teorinin nesnelci anlayışmca yönlendirilen nomolojik ve yorumbilgisel bilimler, pratik sonuçları bakımından birbirlerini tamamlamaktadırlar. Birinciler gelenek bağlamını bağlayıcılıktan uzaklaş-

tırırlarken, ikinciler dışlanmış bir tarihin temizlenmiş kökleri üzerinde, yaşam praxisini kesin olarak aletli eylemin işlev sahasına sürmektedirler. Eyleyen öznelerin hedefler ve amaçlar üzerinde rasyonel bir şekilde anlaşılabilecekleri boyut, böylelikle şekleştirilmiş değer düzenleri ve şeffaf olmayan inanış güçleri arasındaki saf kararın alacakaranlığına teslim edilmiştir.¹³ Bütünöyle karışık bu boyutun, tarihe karşı eski felsefe gibi objektivist davranan bir düşünsemeye daha gücü yeterse, pozitivizm büyük bir zafer kazanır – Comte’ta olduğu gibi. Eleştirinin kendisinin özgürleşimci bilgi ilgisiyle olan bağlamını, arı teori lehine eleştirel olmayan bir şekilde yadsıması halinde durum budur. Böyle abartılı bir eleştiri, insan türünün sona ermemiş ilerleme sürecini, dogmatik bir biçimde davranış yönergeleri veren bir tarih felsefesinin düzlemine yansıtır. *Fakat körleştirici bir tarih felsefesi körleşmiş bir kararlaştırmacılığın sadece öteki yüzüdür – bürokratik olarak düzenlenmiş bir taraflılık, tembel-lik edilerek yanlış anlaşılmış bir tarafsızlıkla iyi geçinir.*

Bilimlerin sınırlı bilimselci bir bilincin bu pratik sonuçlarına karşı,¹⁴ objektivist görüntüyü bozan bir eleştiri etkili olabilir. Gerçi objektivizm, Husserl’in sandığı gibi, yenilenmiş bir *Theoria*’nın gücüyle değil, tersine yalnızca gizlediği şeyin: bilgi ve ilginin bağıntısının, kanıtlanmasıyla kırılacaktır. Felsefe büyük geleneğine, ondan vazgeçerek sadık kalmaktadır. Önermelerin doğruluğunun son tahlilde hakiki yaşamının niyet-

13 Benim şu makalemle karşılaştırım: *Dogmatismus, Vermunft und Entscheidung, Theorie und Praxis*², Neuwied, 1967, içinde s. 231 vd.

14 Herbert Marcuse akıl’ın teknik rasyonaliteye indirgenmesinin ve toplumun teknik uygulama boyutuna indirgenmesinin tehlikelerini, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, kitabında analiz etmiştir. Helmut Schelsky bir başka bağlamda aynı teşhisi koymaktadır. “Bizzat insanın kendisini planlayarak yaratan bir bilimsel uygarlıkta yeni bir tehlike doğmuştur: insanın yalnızca dışsal, çevreyi değiştiren davranışlar göstermesi ve herşeyi, diğer insanların ve kendisini kurucu eylemin bu nesneler düzleminde saptanması ve ele alması tehlikesi. İnsanın kendisine karşı, kendinin ve başkalarının kimliğini çalabilecek bu yeni yabancılaşması..., yaratıcının kendisini kendi eserinde, inşaatçının kendisini kendi inşaatında kaybetmesi tehlikesidir. Gerçi insan kendi ürettiği nesnellik içinde yapılmış bir varlığa dönüşmekten ürkmektedir, fakat yine de bu bilimsel öz-nesneleştirme sürecinin ilerlemesi için durmadan çalışmaktadır.” (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg 1963, s. 299.)

lerine bağılı olduğı görüşü, bugün ancak ontolojinin harabelerinde barınabilir. Şüphesiz bu felsefe de *onu* eleştirel bir şekilde dışarıda bıraktığı geleneğin mirası, bilimlerin pozitivist öz-anlayışında yaşadığı sürece, bilimlerin yanında ve kamusal bilincin dışında bir spesiyalite olarak kalır.

1965

Kitapta Yer Alan Makaleler Hakkında

- "Çalışma ve Etkileşim, Hegel'in Jena Çalışması Tin Felsefesi Üzerine Notlar". İlk önce şurada yayımlandı: H. Braun ve M. Riedel (yay.) *Natur and Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967, s. 132-135.
- "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim", biraz kısaltılmış olarak şurada basıldı: *Merkur*, Sayı 243, Temmuz 1968, s. 591-610 ve Sayı 244, Ağustos 1968, s. 682-693.
- "Teknik İlerleme ve Sosyal Yaşama Evreni". İlk önce şurada yayımlandı: *Praxis* (Zagreb)- S. 1/2 1966, s. 217- 228.
- "Bilimselleştirilmiş Politika ve Kamuoyu". Hans Barth ödüllü yarışması için yazılan aynı makale temelinde geliştirilmiştir. R. Reich (yay.) *Humanität und politische Verantwortung*, Erlenbach-Zürich 1964, s. 54-73.
- "Bilgi ve İlgi". 28.6.1965'te Frankfurt'ta verilen başlangıç dersi. İlk önce şurada yayımlandı: *Merkur*, Sayı 213, Aralık 196. s. 1139-1153.

- André Aciman
Harvard Meydanı
- Peter Ackroyd
Oscar Wilde'in Son Vasiyeti
- Şenay Eroğlu Aksoy
Gece Çığırkanları
- Turan Alptekin
Tanpınar'ın Ölümü - Apologia
- Özdemir Asaf
Yalnızlık Paylaşılmaz
Lavinia - Aşk Şiirleri
- Kate Atkinson
Köpeğimi Alıp Erkenden
Hayat, Sil Baştan
- Philippe A. Autexier
Beethoven - Mutluluğun Gücü
- Türker Ayyıldız
Şikeste
- Leo Jansen, Hans Luijten, Nienke Bakker (haz.)
Dostlukla - Seçme Mektuplar Vincent Van Gogh
- Pierre Babin
Sigmund Freud "Bilim Çağında Bir Trajedi Yazan"
- Sami Baydar
Sese Gelen Sevgili - Toplu Öyküler
- Giorgio Bassani
Finzi-Contini'lerin Bahçesi
- Antony Beevor
Bedin'in Düşüşü - 1945
- Süreyya Berfe
Her Gölge Titer
- Savinien Cyrano de Bergerac
Güneş Devletleri ve İmparatorlukları
- Cem Behar
Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi
- Niyazi Berkes
Türk Düşününde Batı Sorunu
- Thomas Bernhard
Kireç Ocağı
Ungemach
- Erdoğan Bilenser (haz.)
Prusia'dan Bursa'ya - 8500 Yıldır Üreten Kent: Bursa
- Andrey Bitov
Puşkin Evi
- Eugenio Borgna
Bekleyiş ve Umut
Melankoli
- Elvan Uysal Bottoni
Üzümler ve İnsanlar - Toprak Ana, Bağban Baba
- Anya Von Bremzen
Sovyet Mutfak Sanatı - Yemek ve Hasret Anıları
- Sevim Burak
Yanık Saraylar 50 Yaşında
- Ian Buruma
Sıfır Yılı (1945'in Tarihi)
- Judith Butler
Savaş Tertilieri - Hangi Hayatların Yası Tutulur?
- Albert Camus-René Camus
Yazışmalar (1946-1959)
- Antoine Compagnon
Montaigne'le Bir Yoz
- Hüseyin Cöntürk
Eleştirmenin Arzusu - Hüseyin Cöntürk'ten Halûk Aker'e
Mektuplar (1968-2003)
- Nikolay Gavriloviç Çernişevski
Gogol Dönemi Rus Edebiyatı
- İnan Çetin
Kureys'in Kurtları
- Ömür İklim Demir
Muhtelif Evhamlar Kitabı
- Douwe Draaisma
Unutmanın Kitabı - Rüyalarımızı neden hemen unuturuz,
anımlarımız neden sürekli değişir?
- Orhan Duru
Ferit Edgü & Yüksel Arslan'a Gençlik Mektupları (1957-72)
~"27 Mayıs" Günümü (1959-62)
- Yüksel Arslan & Ferit Edgü
"Batı Kültürü Önünde Hiçbir Saplantım Yok" -
Mektuplar (1957-2008)
- Tuncer Erdem
Uzak Kış, Kayıp Güz
- B. Nihan Eren
Kör Pencerede Uyuyan
- Azad Ziya Eren
Dâvud'un Kuşları
- Ebubekir Eroğlu
İç Kale
- Mehmet Erte
Arzuda Bir Sapma
- Jale Nejdî Erzen
Üç Habitus - Yeryüzü, Kent, Yapı
- Elizabeth Farrelly
Mutluluğun Sakıncaları
- Niall Ferguson
Hazine Savaşı 1914-1918
- Memet Fuat
Nâzım Hikmet, Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları,
Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişimleri
- Damon Galgut
Yabancı Bir Odada
İyi Doktor
- E. H. Gombrich
İmge ve Göz / Görsel Temsil Psikolojisi Üzerine
Yeni İncelemeler
- Witold Gombrowicz
Günlük 1953-1958
- Will Gompertz
Pardon Neye Bakmışınız? - Modern Sanatın 150 Yıllık
Şaşırtıcı, Sarsıcı, Kimi Zaman da Tuhaf Hikâyesi
- Dikmen Gürün
Tiyatro Benim Hayatım-Yıldız Kenter'in Hayat Hikâyesi
- Heinrich Heine
Romantizm Okulu
- Mihály Hoppál
Şamanlar ve Semboller - Kaya Resmi ve Göstergebilim
- Kazuo Ishiguro
Noktürnler-Müziğe ve Günbaharına Dair Öyküler
Değişen Dünyoda Bir Sanatçı
Günden Kalanlar
- Kerem İşık
Iskalya Kamavalı
- Handan İnci
Orpheus'un Şarkısı-Tanpınar'ın Romanlarında Aşk ve Kadın
- Gül İrepağlı (haz.)
Gül - Aşkın Çiçeği, Sanata Çiçeği, Sonsuzluğun Çiçeği

- Cynan Jones
Uzun Kuraklık –Kazı
- David Leavitt
Otel Francfort
- Kâzım Karabekir
Çocuk Davamız
- Yaşar Kemal
Dağın Öte Yüzü - Ortadirek /Yer Demir Gök Bakır/Ölmez Otu
- Salman Khan
Dünya Okulu - Eğitim Yeniden Düşünmek
- Gülayşe Koçak
Gözlerindeki Şu Hüzünü Gidermek İçin Ne Yapmalı?
- Gürsel Karat
Rüya Kökü
Zaman Yeli
- Kemalettin Kuzucu - M. Sabri Zoz
Türk Kahvesi
- Publius Ovidius Naso
İbis
- John Julius Norwich (haz.)
Antik Dünyayı Şekillendiren Kentler
- Justin Marozzi
Tarihi İcat Eden Adam
- Alec Marsh
Ezra Pound
- Javier Marias
Karasevdaılar
- David Mark
Kış Karanlığı
- Jean Matricón
Yaşasın Su
- Colum McCann
Dönsün Koca Dünya
- Diane Fortenberry - Tom Melick (haz.)
Tarih Boyunca Sanat - Dünya Sanat Tarihinde Üsluplar ve Akımlar
- Emiliano Monge
Bakır Gök
- Haluk Oral
Bir Roman Kahramanı Orhan Veli
- Ömer F. Oyal
Magda Döndüğünde
- Filiz Özdem
Aşk Meçhule Yürür
- Filiz Özdem (haz.)
"Yar ile Gezdiğimiz Dağlar": Amasya
Aydın Güzelhisar
- Demir Özlü
İşte Senin Hayatın
- Orhan Pamuk
Resimli İstanbul - Hatıralar ve Şehir
Kara Kitap 25 Yaşında
Kafamda Bir Tuhaflık
- Francis Picabia
Kervansaray
- Pindaros
Bütün Zafer Şarkılan
- Marcel Proust
Edebiyat ve Sanat Yazılan
Üst Kat Komşusuna Mektuplar
- Zsuzsa Rakovszky
VS-Ah, Arsız Ruhum
- Ian Rankin
Veda Müziği
- Mehmet Rifat
Marcel Proust ya da Bir Roman Yaratmak
- John J. Ross
Shakespeare'in Titremesi Orwell'in Öksürüğü
- Philip Roth
Ve Hayalet Sahnedeki Çekilir
Karşıt Hayat
- Oliver Sacks
Halüsinasyonlar
- Necmi Sönmez
Şimdiki Zamanın Yanında ya da Karşısında -
Sanat Üzerine Yarumlar (1987-2014)
- Glendon Swarthout
Refakatçi
- Özge Şahin (haz.)
Ötekilere Yazmak-Sevim Burak Üzerine Yazılar
- Baki Ayhan T.
Hayat ve Hayal Müzesi
- Halduñ Taner
Koyma Akıl, Oyma Akıl
Şişhane'ye Yağmur Yağıyordu
Keşanlı Ali Destanı
Yalıda Sabah
Çok Güzelisin Gitme Dur
Gözlerimi Kapanm Vazifemi Yapanım
Ayışığında "Çalışkur"
On İkiye Bir Var
Sancho'nun Sabah Yürüyüşü
- Tuğrul Tanyol
Gelecek Günlerin Şarabı
- Betül Tarıman
Rüzgârın Azabı
- Nezih Tavlaş (haz.)
Foto Muhabiri-Ara Güler'in Hayat Hikâyesi
- Ali Teoman
Gizli Kalmış Bir İstanbul Masalı
- Didem Şenol Tiryakioğlu
Biraz Mayo, Biraz Gram - İstanbul'da Mevsim
Malzemeleriyle Yemek Pişirmek
- Yalçın Tosun
Bir Nedene Sunuldum
- Tomris Uyar
Aşkın Yıpranma Payı - Elele Dergisindeki Yazılar ve
Söyleşiler 1976-1985
Bütün Öyküleri
Güzel Yazı Defteri
- Gündüz Vassaf
Boğaziçi'nde Balık
- David Vogel
Viyana'da Aşk
- Haydn Williams
18. Yüzyılda Avrupa'da Türk Modası: Turquerie
- Mehmet Yaşın
Sınırdışı Saatler
Dokuz Şiir Kitabı-Toplı Şiirler (1975-2013)
- Gabrielle Van Zuylen
Dünyanın Tüm Park ve Bahçeleri
- Nihat Ziyalan
Çapkın Çiçekli

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da doğdu, 1961 yılında Marburg'da doçent oldu. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. 1964 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu. 1971-1981 yıllarında Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı. 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulundu. 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi'ne profesör olarak geri döndü. 1994 yılında buradan emekli oldu ve Northwestern Üniversitesi'nde konuk profesör olarak seminerler verdi.

Başlıca Yapıtları: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962 (Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü); *Erkenntnis und Interesse*, 1968 (Bilgi ve ilgi); *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 1968 ['İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim]; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970 (Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, 1971 (Niklas Luhmann'la birlikte, Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar?); *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1976 [Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine]; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981 (İletişimsel Eylem Kuramı); *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985 (Modernin Felsefi Söylemi); *Die nachholende Revolution*, 1990 (Arkadan Yetişen Devrim); *Faktizität und Geltung*, 1992 (Olgular ve Normlar).

Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürlerinden Jürgen Habermas'ın, ileri endüstri toplumu koşullarında teknik, bilim ve demokrasinin nasıl uzlaştırılabileceğini incelediği bu kitap, birçok sorunun yeniden tartışılmasına yol açabileceği gibi, 'bilgi toplumu', 'iletişim çağı' gibi kavramların son günlerde ülkemizde de moda olan, kolaycı kullanımlarının ne denli tehlikeli, yeni teknolojilerin ve bilimin toplumsal yaşama olan etkilerinin nasıl derinine düşünülmesi gereken olgular olduğunu da hatırlatabilir.

ISBN 978-975-363-173-1



11 TL

9 789753 631730

