

**Tayfun TORUN**

Dr. | Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR  
tayfunturun@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7169-5944

## Yaşam-Dünyasının Sömürgeleştirilmesi Olarak Modernitenin Krizi

### Öz

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* modern kapitalist toplumda baskı ve tahakkümden özgürleşimin mümkün olduğu iddiasına dayanır. Bu teoride, toplum, "yaşam-dünyası" ve "sistem" in birleşiminden meydana gelen iki katmanlı bir yapı olarak kavranır. Yaşam-dünyası, bireyler arasında anlaşma yönelimli etkileşimlerin meydana geldiği alanın sınırlarını çizer. Dolayısıyla bu alan iletişimsel rasyonelliğe dayanan iletişim eyleminin alanıdır. Buna karşın amaç-rasyonel eylem üzerinden koordine edilen sistem, ekonomi ve devlet (para ve güç ilişkileri) yapısal bileşenlerinden meydana gelir. Habermas'a göre, modern toplumların temel problemi, yaşam-dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin kaynaklanmaktadır. Anlaşma yönelimli etkileşimler üzerinden işleyen bir alanın, giderek artan ölçüde sistemik unsurların zorunluluklarına tabi kılınması modernitenin krizidir. Modernitenin krizi, bu bağlamda, üstesinden gelinebilecek tarihsel-olgusal bir durumdur. Sonuç olarak Habermas'ın teorisi özgürleşim problemini, yaşam-dünyasını sistem yapıları karşısında güvence altına alacak kurumsal yapıların geliştirilmesine bağlar. Dolayısıyla modernite projesi, modernitenin sonuna geldiğini iddia eden postmodern teorilerin aksine, henüz tamamlanmamış ve kendi kaynaklarına dayanılarak yeniden yapılandırılabilir bir projedir. Bu makale, modernitenin krizi olarak sömürgeleştirme tezinin "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı metninde yer alan ilk versiyonunu açıklamayı ve Habermas'ın kariyerinin başından itibaren aynı tezi farklı bir perspektiften savunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

### Anahtar Kelimeler

Jürgen Habermas, Yaşam-Dünyası, Sistem, Sömürgeleştirme, Teknik, Bilim, İdeoloji, İletişimsel Eylem, İletişimsel Rasyonellik.

## The Crisis of Modernity as Colonization of the Lifeworld

### Abstract

Habermas' *Theory of Communicative Action* is based on the idea that the emancipation from oppression and domination in the modern capitalist society is possible. In this theory, society is conceived as a two level construction which consists of the synthesis of life-world and system. Life-world defines the sphere in which understanding-oriented interactions occur among individuals. Thus, this sphere is the realm of communicative action that depends on communicative rationality. As the realm of purposive-rational action, however, the system arises from the structural components of economy and state. According to Habermas, the main problem of modern societies stems from colonization of life-world through the system, penetrating into it. Subjugating the life-world coordinated on the basis of understanding-oriented interactions to the systemic imperatives is the crisis of modernity. The crisis of modernity is, in this context, a historical-factual situation which can be overcome. Consequently Habermas' theory addresses the problem of emancipation as requiring that institutional structures that enables securing the life-world against the system to be developed. The Modernity project is, unlike postmodern theories which claim that modernity came to its end, is incomplete and could be reconstructed on the basis of its own sources. This article aims to explain the very first version of colonization thesis which takes place in "Technology and Science as Ideology" and to show that Habermas defends the same thesis from different perspective from the beginning of his career.

### Keywords

Jürgen Habermas, Lifeworld, System, Colonization, Technic, Science, Ideology, Communicative Action, Communicative Rationality.

Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi Eleştirel Teori'nin birinci kuşak düşünürlerine göre modernitenin krizinin kaynağında, Aydınlanma geleneğinin *ethosundan* saparak yanlış bir yol izlemesi yer alır. Hakikatin verili olduğu anlayışına karşıt bir şekilde her şeyin aklın eleştiri süzgecinden geçilerek bulunabileceği<sup>1</sup> düşüncesinde temellenen Aydınlanma düşüncesi, Foucault'nun deyişiyle "doktrinal öğelere sadakat değil, fakat daha ziyade bir tutumun –yani tarihsel çağımızın sürekli bir eleştirisi diye betimlenebilen felsefi bir ethosun– sürekli canlı tutulmasına"<sup>2</sup> gönderimde bulunur. Eleştirel Teori'nin itirazı, Aydınlanmanın akla ve eleştiriye (söz konusu *ethosa*) verdiği önemle ilgili değil, akıldan anlaşılanın yanlış kavramsallaştırılması, başka bir deyişle yalnızca araçsal akla indirgenmesindedir.

Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* araçsal akıl eleştirisinin doruk noktasını temsil eder. Müt ve gizemli güçlerin insanlar üzerinde bilinmeyenden duyulan korku aracılığıyla yarattığı baskı ve tahakküme karşı, bu güçleri bilginin açıklığında ifşa etmeyi ve dünyayı gizemsizleştirmeyi amaçlayan

<sup>1</sup> Ketenci 2006: 467.

<sup>2</sup> Foucault'dan akt. Hollinger 2005: 29.

Aydınlanma düşüncesi, bu gizemsizleştirme süreci ile bizzat kendisi mite dönüşür. Bu haliyle Aydınlanma, hesaplama, şeyleştirme ve tahakküm altına almaya hizmet eden yeni bir akıl miti yaratır. Onların terminolojisinde problem, sentezleyici bir yeti olarak *Vernunftun* (akıl), *Verstand* (anlama yetisi-araşsal akıl) lehine gözden çıkarılmasıdır. Dış dünyanın kontrol altına alınması ve öznenin bitmek tükenmek bilmeyen isteklerinin yalnızca bir aracı durumuna getirilmesi ile başlayan sürecin, aynı zamanda toplumsal ilişkileri –öznenin öteki ile olan ilişkilerini de belirler hale gelmesi modern dönemin en büyük patolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, dış dünyanın yalnızca üzerinde hakimiyet kurulacak ve belirli geçici amaçların nesnesi haline getirilebilecek bir şey olarak görülmesi tahakkümün bir yönüne işaret ederken, öznenin toplumsal ilişkilerinde öteki özneleri bir araç konumuna indirilmesi diğer yönüne tekabül eder.

Bu perspektiften, tarihte bir ilerleme olduğunu söylemek tam anlamıyla bir yanılgıdan ibarettir. Bu yeni akıl miti, modern bilim ve teknoloji aracılığıyla, bütün gizlerinden çözülmüş ve hakimiyet altına alınmış bir dünyada tarihin akışını bir ilerleme idesiyle kutsar. Ancak,

Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Adorno milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle ‘vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı’ sonucuna varır. Ona göre yalnızca ‘sapandan megabombalara giden’ bir tarih söz konusudur. Eğer tarihte için bir ilerleme ilkesi varsa, bu zorunlu olarak ‘cehenneme doğru bir ilerleme’dir.<sup>3</sup>

Araşsal aklın yüceltilmesi, her şeyin belirli bir tarihsel anda araç konumuna indirgenebilmesine istinaden, anlamın ve değerın göz ardı edilmesine yol açar. Hiçbir şeyin kendisinde taşıdığı anlam ve değerin hesaba katılmadığı yerde bilim ve teknik alanında ortaya konanların yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi yeni türden bir barbarlığa götürmesi de şaşırtıcı değildir. Günümüzde devam etmekte olan savaşların bilimsel ve teknolojik yıkım araçlarının gövde gösterisine dönüşmesi, insanın kendi ürettiklerinin nesnesi durumuna geldiğinin apaçık göstergesidir.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*, bu sürecin toplumsal ilişkiler alanında bulunduğu karşılığı ise “kültür endüstrisi” başlığı altında ele alır. Kültür artık insanların kendilerini gerçekleştirileceği bir değerler alanını değil, egemenlik ilişkileri tarafından biçimlendirilen bir manipülasyon alanını temsil eder. Bu haliyle bireyler, kapitalizmin devamını olanaklı kılan endüstriyel araçlarla donatılmış bir kültür alanında, özgürlüklerinden yoksun bırakıldıklarından habersiz, mevcut tahakküm sisteminin talepleri doğrultusunda yönlendirilen şeylerden ibarettir. Horkheimer ve Adorno, en nihayetinde, insanların Aydınlanmanın ideallerine ulaşmalarının nerdeyse imkansız olduğu (otantik sanatın yalnızca ayrıcalıklı bireyler için sunduğu bilinç düzeyinde bir Aydınlanma bir kenara bırakılırsa) bir noktaya ulaşırlar. Nitekim onların kötümser yorumları, kendilerinden sonra gelen pek çok postmodern düşünürün Aydınlanma konusundaki yorumları üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

<sup>3</sup> Ketenci 2004: 20-21.

Bu kötümser yorumların açtığı yolda, Aydınlanmanın akıl, özne, eşitlik, adalet, özgürlük, ilerleme gibi kavramlarının ya da üst-anlatılarının inandırıcılıklarını kaybettiğini, mevcut dünyayı algılamak ve yorumlamakta kullanılamayacağını dile getiren pek çok düşünür, kendilerini modern olanla bir karşıtlık içerisinde tanımlayan postmodern bir konuma yerleştirmeyi tercih eder. Postmodern, Lyotard'ın ünlü *Postmodern Durum* adlı eserinde modern olanla karşıtlık içerisinde şöyle tanımlanır:

*Modern* terimini, kendisini tinin diyalektiği, anlamın hermeneutiği, akıl sahibi ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratılması gibi, açıkça birtakım üst anlatılara başvuran bir meta-söyleme referansla meşrulaştıran herhangi bir bilimi adlandırmak için kullanacağım. ... *Postmoderni*, ise üst-anlatılara inanmazlık olarak tanımlıyorum.<sup>4</sup>

Her ne kadar Lyotard “postmodernizm” kavramını tercih etmiyor olsa da, genel olarak postmodernizm, her türlü üst-anlatının yeni bir baskı ve tahakküm formuna gönderimde bulunduğu işaret etmekle, modern olan karşısında alınan bir tavır olarak yorumlanmak durumundadır. Postmodernizmin üst-anlatılara karşı oluşu Eagleton'un şu ifadelerinde daha çarpıcı bir şekilde dile gelir:

Postmodernizm, bu tür ‘üst-anlatılar’ın ölümünün habercisidir. Bu ‘üst-anlatılar’ın gizli terörist işlevi, ‘evrensel’ bir insan tarihi yanılmasını temellendirmek ve meşrulaştırmaktı postmodernizme göre. Şimdi artık, manipülasyona dönük akli ve bütünsellik (totality) fetişi ile bu modernlik karabasanından uyanma sürecindeyizdir. İçine uyandıığımız yeni ortam, bütünleme ve kendini meşrulaştırma yolundaki nostaljik dürtüden kurtulmuş postmodern dünyanın, hayat tarzlarının ve dil oyunlarının o heterojen yelpazesinin, ferah çoğulculuğudur. Bilim ve felsefe, o şaşalı metafizik iddialarını fırlatıp atmalı ve kendilerini daha alçak gönüllü bir tarzda, başka anlatılardan farklı olmayan bir dizi anlatı olarak görmeyi öğrenmelidirler.<sup>5</sup>

Habermas'ın bakış açısından burada vurgulanması gereken postmodernizmin, ana hatları itibariyle, bir *ölçüt problemine* yol açtığıdır. Postmodernizm, mevcut dünyayı anlamlandırmak için kullandığımız söylemler çoğulluğu içerisinde, birini diğerinden daha doğru ya da daha yanlış, daha iyi ya da daha kötü, daha çok ya da daha az tercih edilebilir kılabilecek “evrensel ve değişmez” herhangi bir ölçütün (ya da bir üst-anlatının) olmadığı düşüncesi üzerinde yükselir. Evrensel ve değişmez hiçbir değerlendirme ölçütünün olmadığı yerde, postmodern filozoflara göre, Aydınlanmanın vaatlerinin gerçekleşmesini beklemek anlamsızdır. Düzen imkansızdır.

Habermas'ın felsefi teşebbüsü, bir bütün olarak, Eleştirel Teori'nin normatif temellere dayanan yeni bir kavramsallaştırmasını, diğer bir deyişle yeniden inşasını merkeze alır. Habermas, her şeyden önce, mevcut problemlerin çözümünde akıldan başka başvurulacak merci olmadığını altını çizmektedir. Hocalarının *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Marquis de Sade ve Nietzsche gibi kara burjuva yazarlarının izinden giderek Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne hiçbir şekilde umut bağlanamayacağı fikrine ulaşmaları düşüncesine itiraz ederken<sup>6</sup>, moderniteyi tamamlanmamış bir proje

<sup>4</sup> Lyotard 1984: xxiii-xxiv.

<sup>5</sup> Eagleton'dan akt. Harvey 1996: 22.

<sup>6</sup> Habermas 2003: 85.

olarak olumlar. Bu eserde, Horkheimer ve Adorno tarafından öne sürülen araçsal aklın tahakkümü tezinin kendi sınırlarını fazlasıyla aştığını ileri süren Habermas'a göre, "aklın, yakın dönem ürünlerine kadar (modern bilim, evrensel adalet ve ahlak görüşleri, özerk sanat) araçsal rasyonelliğin söylemlerinin buyruğunda olduğunu"<sup>7</sup> iddia etmek mümkün değildir. Onları, Weber'in değer alanlarının ayrışması tezini dikkate almamakla eleştiren Habermas, farklılaşan değer alanlarında sorunların kendi mantıkları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve tüm geçerlilik sorunlarının araçsal rasyonelliğin ufkuna mahkum edilemeyeceğinin altını çizer.<sup>8</sup> Habermas burada açıkça kültürel modernitenin (yani modernitenin politik boyutunun) akılsal içeriğine haksızlık edildiğini ileri sürerken, burada gördüğü olumlu içeriği şöyle özetler:

Bunu söylerken, bilimleri ve hatta bilimlerin özdeşleşen süreçlerini, teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın ötesine götüren özgül kurumsal dinamikten söz ediyorum; bunun ötesinde, (her ne kadar çarpık ve eksikli bir biçimde de olsa) anayasaya dayanan hükümetin kurumlarına, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine de katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ediyorum; ve nihayet, etkili etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan özneliliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin-avangard sanat eserlerinde sunulan, sanat eleştirisinin söylemlerinde açıkça ifade edilen ve bireyin kendini gerçekleştirmesi için ihtiyaç duyduğu değerler silsilesinin yenilikçi bir biçimde zenginleştirilmesiyle belli bir ölçüde aydınlatıcı bir etkiye (ya da en azından öğretici olmanın tersi bir etkiye) ulaşmayı başaran deneyimlerin –üretkenliğinden ve patlayıcı gücünden söz ediyorum.<sup>9</sup>

Dolayısıyla o, bilimin kurumsallaşmış yapısından, mevcut toplumun demokratik organizasyonundan ve bu organizasyona bağlı olarak bireyin akla dayalı irade oluşumundan yana tavır almaktadır. Habermas'a göre, aklın eleştirel potansiyelinin araçsal aklın tahakkümü altında büsbütün ortadan kalktığını söyledikleri anda Horkheimer ve Adorno ironik bir şekilde tam da tükendiğini iddia ettikleri aklın eleştirel gücünden yararlanırlar ve aslında modernitenin kendi içinde taşıdığı olanağı görmek bakımından bu çelişkinin tespiti hayati bir önem arz etmektedir.<sup>10</sup>

Aydınlanma ve akıl eleştirisi bir yana, Eleştirel Teori'nin kendisi aslında Aydınlanma geleneğinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, bir yandan toplum dünyasının mevcut yapısının anlaşılması diğer yandan da söz konusu toplumun rehabilite edilmesinde yol gösterici olması gereken bir teoridir. Bu, Eleştirel Teori'nin teorik ve pratik olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki misyona sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre, Aydınlanma hem zorunludur/gereklidir hem de imkansızdır: zorunludur / gereklidir, çünkü Aydınlanma olmadığı takdirde insanlık öz-yıkım ve köleliğe doğru hızla sürüklenmeye devam edecektir; imkansızdır, çünkü Aydınlanma rasyonel insan eylemine dayanmaktadır ve zaten problemin kaynağı aklın kendisindedir. Sözü edilen *aporia*, Eleştirel Teori'yi somut tarihsel koşullarda sürekli ihtiyatlı olmaya sevkeden bir çıkmazı dile getirir. Nitekim bu düşünürlerin Aydınlanmaya ve akla yönelik

<sup>7</sup> Habermas 2003: 89.

<sup>8</sup> Habermas 2003: 91.

<sup>9</sup> Habermas 2003: 92.

<sup>10</sup> Habermas 2003: 97-98.

kötümserliklerinin temelini de bu *aporiada* görmek yanlış olmayacaktır. Habermas ise, hocalarının yaşadığı bu çıkmazı onların analizlerinin eksik ve kusurlu olmasına bağlar. Habermas hiçbir zaman modernitenin başarılarını dışlayan veya görmezden gelen bir pozisyona sahip çıkmamıştır.<sup>11</sup> Modernite savunusu kariyerinin henüz başlangıç dönemlerinde fazla açık olmasa da; kamusal alan ve öğrenci protestosu üzerine yazdıkları, burjuva demokrasisinin olmazsa olmaz kazanımlarından vazgeçmeme tavrını önceleyen bir karakter arz eder. Frucht ile yaptığı söyleşide Habermas bir araştırma geleneğinin temel/geleneksel amaçlarının yeni deneyimler ışığında değerli olduğu gösterildiğinde canlı kalabileceğini dile getirir. Bir teorinin ortaya çıkış bağlamını dikkate alması olağan bir tavidir. Tam da bu nedenle Horkheimer “Eleştirel” Teori’yi “geleneksel” olandan ayırırken, bu teoriyi açıklamak istediği aynı toplumsal süreçlerin bir parçası olarak ele alır. Adorno da aynı bakış açısından “hakikatin zamansal çekirdeği”nden (Zeitkern der Wahrheit) söz eder. Nihayetinde Habermas’a göre, tümünden vazgeçmek ya da olduğu gibi muhafaza etmek doğru alternatifler değildir. Eleştirel toplum teorisini yeniden yapılandırmacı ve özelleştirel bir şekilde devam ettirmek için araştırmacı bir tavır takınılmalıdır. Habermas’a göre, bu bağlamda yapılması gereken bu geleneğin temel amaçlarını yeni tarihsel koşullar altında yeniden yapılandırmaktır.<sup>12</sup>

Helmut Dubiel’in yorumuyla, bir gelenek olarak Eleştirel Teori, içerisinde farklı eğilimleri barındırmaktadır. Kapitalizmin yıkıcı dinamiğinin sosyal devlet ve hukuk devleti aracılığıyla ehlileştirilip ehlileştirilemeyeceği, burjuva demokrasisinin savunulmaya değer yönlerinin olup olmadığı, bireylerin bilinç formlarının yalnızca mevcut tahakküm formlarının yansımaları olmayıp aynı zamanda özgürleştirici bağlantıları kurmaya muktedir olup olmadığı, bireylerin bu toplumsal koşullarda farklılıklarını muhafaza edip edemeyecekleri türünden bazı temel sorular ortak bir çekirdeğe işaret etmekle birlikte, cevaplarda önemli bir ayırım göze çarpar.<sup>13</sup> Dubiel’e göre, bu sorulara olumsuz bir yanıt verenler *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde vücut bulan radikal versiyondan yana tavır alıyorlar demektir. Ancak tek alternatif bu değildir. Bu soruları olumlu bir şekilde yanıtlayan biri ise, Habermas’ın *İletişimsel Eylem Teorisi*’nde cisimleşen bir yaklaşımı takip etmektedir.<sup>14</sup> O söz konusu iki kampın 3 noktada birbirinden ayrıldığı iddia etmektedir: (1) *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde yukarıda da detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi, Batılı akıl anlayışının derinlemesine bir analizini gerçekleştiren Horkheimer ve Adorno, bu araçsal aklın sınırlarının dışına hiçbir şeyin çıkamayacağını dile getirmekle aslında bir paradoksa düşmektedir. Araçsal aklın dışına çıkarak bir eleştiri gerçekleştirmenin imkansızlığını bile muazzam bir eleştiri üzerinden gerçekleştirmeleri bu anlamda çelişkilidir. Habermas da, bu eserin

<sup>11</sup> Finlayson 2005: 8.

<sup>12</sup> Habermas 1987: 57-58.

<sup>13</sup> Dubiel u.a. 1989: 505.

<sup>14</sup> Bununla birlikte Dubiel, bu ayırımın da nihayetinde indirgemeci bir yaklaşım olduğunun altını çizer. Birini kötümser diğerini ise iyimser bir yaklaşım veyahut da birinin salt bir tahakküm ötekinin de salt bir özgürleştirme teorisi olduğunu söylemek eksik ve hatalı bir yaklaşımdır. En nihayetinde bir tanesi totaliter geç kapitalizmin diğer fazım sonrası kitle demokrasilerinin teorileridir. Ancak temeldeki bağdaşmaz eğilimleri anlamak için Dubiel böyle bir sınıflandırmaya gittiğini belirtmektedir. [Dubiel u.a. 1989: 506].

yazgılı olduğumuz iddia edilen baskı ve tahakküm koşulları altında yazılabiliyor olmasının aslında bu yazgıyı yalanladığını savunur. Bu bağlamda Habermas'ın farkı Eleştirel Teori için kavramsal ve normatif bir temel önermesinden meydana gelir: İletişimsel rasyonalite kavramı. Dubiel'in ifade ettiği üzere, bu kavram, insanlararası anlaşmanın antropolojik temel yapıları ve kurumsal formları içerisinde akla dayalı eylemde bulunma imkanlarını gözler önüne serer.<sup>15</sup> (2) Horkheimer ve Adorno bireylerin toplumsal yaşam koşullarını kendi irade ve bilinçleri ile belirleyebilme imkanına hiçbir suretle güven duymazlar. Onlara göre geç-kapitalizmin kitle kültürü ve faşizmin baskısı, otonom bir politik irade oluşumunu öylesine engeller ki, bireylere herhangi bir kendini gerçekleştirme alanı bırakmaz. Habermas ise, Batı toplumlarının anayasal temellerine büyük bir güven beslemekle, iletişim eylemi aracılığıyla koordine edilen bir politik iklimde bireyin kaderine olumlu bir açıdan yaklaşır.<sup>16</sup> (3) Aradaki üçüncü fark ise, Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde insanlık tarihini bir bütün olarak çöküş hikayesi şeklinde sunarken, Habermas'ın buna karşın bütün bir tarihin bir "ilerleme" ya da "çöküş" teması üzerinden ele alınamayacağına ve tarihte her daim çatışan eğilimlerin biraradalığına dair vurgusundan meydana gelir. Bu nedenle, o, toplum felsefesinin karşı karşıya olduğu güçlükten söz ederken, bilincin mevcut koşulların kararsızlığını (Ambivalenz) hesaba katması gerektiğinin altını çizer.<sup>17</sup> Dolayısıyla Habermas 1970'ten itibaren Piaget ve Kohlberg gibi psikologların "gelişim mantığı" teorilerine dayanarak, bu gelişim sürecinde tahakkümün değil fakat bireysel otonominin giderek arttığının altını çizer. Yine de onun asıl dayanak noktası, kitle demokrasilerine dayalı refah devletlerinin gelişiminde gerileme ve çöküşe engel olacak kurumsal yapıların varlığına ve bunların demokrasi öncesi seviyelere geri dönüşe engel olduğuna ilişkin inancıdır.<sup>18</sup> Sonuç olarak, Eleştirel Teori'nin birinci kuşağının aksine Habermas, toplumsal yaşam-dünyasının bireyin irade sahibi ya da özgür bir varlık olabilmesi için taşıdığı olanakları araştırmaya yönelir. Onun ilk temel eseri olan *Kamusalın Yapısal Dönüşümü* tam da bu perspektifin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Jürgen Habermas'ın felsefi düşüncelerinin çıkış noktası, kendi deyimıyla, "insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu"dur.<sup>19</sup> Toplumsal bir varlık olarak insanı anlamak için, Aristoteles'in *zoon politikon* tanımlamasına başvurulabilir. "İnsan politik bir hayvandır" demek aslında onun kamusal bir varlık olduğuna atıfta bulunur. Habermas'ın ifadeleriyle,

insan, ancak toplumsal ilişkilerden oluşan bir kamusal ağın içine doğumundan itibaren yerleşmesi sayesinde, onu bir kişi haline getiren becerileri geliştiren bir hayvandır. [...] Her şeyi birbirimizden öğreniriz. Bu ise sadece kültürün oluşmasına neden olan bir ortamın kamusal alanında mümkündür.<sup>20</sup>

Toplumsal bir varlık olan bireyin özgürlüğü meselesi, Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi düşünürlerin aksine, 2. Dünya Savaşı sonrası Almanya'nın yeniden inşa sürecinde yazan Habermas için başka bir anlam ifade etmektedir. Habermas, siyasi

<sup>15</sup> Dubiel u.a. 1989: 506-507.

<sup>16</sup> Dubiel u.a. 1989: 507.

<sup>17</sup> Habermas 1987: 61-62.

<sup>18</sup> Dubiel u.a. 1989. 508-509.

<sup>19</sup> Habermas 2009: 17.

<sup>20</sup> Habermas 2009: 17-18.

kültürün henüz tam olarak oturmadığı, kısmen dışarıdan empoze edilmiş, sancılı bir demokratikleşme sürecinin yaşandığı bir dönemin Almanya'sının entelektüelidir. Onun politik bir kamusal alanın demokratikleşme süreci açısından taşıdığı öneme yönelik vurgusu da bu dönemin ürünüdür.<sup>21</sup> Kamusal alan, Habermas'a göre, toplumsal bütünleşmenin gerçekleşebileceği yegane mekandır. Bu mekan, karmaşık toplumsal bütünde bireyleri bir arada tutan bir toplumsal bir "iç yapıstırıcı" görevi görür.

Daha basit etkileşimlerde ortaya çıkan genel "kamusal alan" olgusu, öznelerearası gizemli, farklılıkları birbirine denkleştirmeden birleştirme gücü açısından beni daima ilgilendirmişti. Kamusal alanlarda, toplumsal bütünleşmenin yapılarını okumak mümkündür. Kamusal alanların düzeninde ilk önce, çürümenin anormal nitelikleri veya baskıcı bir toplumsallaşmanın çatlakları kendini gösterir. Modern toplum koşulları altında, özellikle de demokrasi kurumunun siyasi kamusalılığı, toplumun bütünleşmesi için semptomatik bir anlam kazanır. Çünkü karmaşık toplumlar normatif olarak sadece vatandaşlar arasında hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma sayesinde bir arada tutulabilir. Artık şahsen tanışmayan vatandaşlar arasında, sadece kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılğan bir ortaklık sağlanabilir ve yinelenabilir. Bir demokrasinin durumu, politik kamuoyunun nabızı dinlenerek anlaşılabilir.<sup>22</sup>

Özetle, "kamusal alan"a Habermas'ın düşüncesinde toplumsal alanın demokratik inşası ve bireye bir özgürlük alanı tesis edilmesinde merkezi bir rol atfedilir. *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alana atfedilen bu merkezi rolün hem tarihsel hem de felsefi temellerinin ortaya konduğu yerdir.

Habermas'ın ilk büyük yapıtı kabul edilen ve modern toplumların gelişimini ele alan *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, modernite söylemine iki bakımdan eklenir. Eserin birinci bölümü, modern öznenin özgürleşiminin önünü açan ve ona kendini gerçekleştirme olanağı sağlayan olgunun "burjuva kamusal alanı"nın doğuşu olduğunu tespit eder. Habermas burada burjuva kamusal alanının doğuşunun tarihsel anlatımı üzerinden bu özgürleşimin gerçekleşmesini olanaklı kılan koşulları ele alır. Bu bağlamda burjuva kamusal alanının politik irade oluşumunun mekanı olarak taşıdığı öneme odaklanır. Onun felsefesinde "iletişim" kavramına yapılan ilk ve en temel vurgu da burjuva kamusal alanı içerisinde politik irade oluşumunun olanaklılık koşulu olarak burada yapılır. Kariyeri boyunca Habermas, bireyin özgürleşiminin "tahakkümden bağımsız" ya da "çarpıtılmamış" iletişim koşullarında mümkün olduğunu savunur. Dolayısıyla burjuva kamusal alanının doğuşunun hikayesi ve anlatılan tarihsel koşullar, modernitenin kazanımlarının belirlenmesi noktasında hayati bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, kitabın son bölümü, burjuva kamusal alanının çöküşü temasını ele alır. Çöküş analizi, gerek Weber tarafından gerekse Eleştirel Teori'nin kendinden önceki düşünürleri tarafından tasvir edilen, modern özneyi tahakküm altına alan koşulların ortaya çıkması düşüncesine dayanır. Bu noktada yapılan tespitlerin, özellikle selefının Aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirisiyle muazzam bir paralellik taşıdığı söylenebilir. Yine de Habermas'ın düşüncelerinin özgün yanı, sözü edilen yapısal dönüşümün bir kader olmadığı noktasında yatar. Modernitenin krizi tespiti doğru olmakla birlikte (kamusal alanın çöküşü teması), özne için hala kendini gerçekleştirme

<sup>21</sup> Habermas 2009: 24-25.

<sup>22</sup> Habermas 2009: 25.



yolu açık görünmektedir. Dolayısıyla bu eser, Habermas'ın öznenin yeniden tesisinin bir ideal olarak "iletişim"e bağlı olduğunu ve hatta tarihte *mutlu ancak kısa bir an olarak* bu durumun koşullarının gerçekleştiğini tespit ettiği ilk yerdir.

## İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim

Kitlelerin yeniden gerçek özneler olarak, kendi kaderini tayin edebilen özgür bireyler olarak varolabilmesi, ancak ve ancak kamusal alandaki iletişimin mahiyetine bağlıdır: bozulmamış-manipüle edilmemiş ve her türlü baskıdan muaf bir iletişime. Bu nedenle politik alanda söylemsel bir irade oluşumunun hangi zeminde yeniden tesis edilebileceği meselesine odaklanılmak durumundadır. Bu çerçevede, onun olgunluk dönemi düşünceleri, yapısal bir dönüşüme uğramış olan kamusal alanın hangi koşullarda yeniden canlandırılabilmesine yönelik bir toplum teorisinin ana hatlarını sunar.

Yine erken dönem eserlerinden biri olan *Theorie und Praxis* (1963) [Teori ve Praksis] adlı eserinde Habermas teknik ve pratik politika arasındaki karşıtlığı teknik ve pratik rasyonellikler arasındaki gerilimden hareketle serimler. Şeyler üzerinde başarıya ulaşma ve etkililik kriterlerine göre hakimiyet kurma mekanizması olarak teknik kullanım, modern dönemde bilimsel araştırma, teknik, endüstriyel üretim ve yönetime ilişkin öyle bir kurumsal çerçevenin oluşmasına neden olmuştur ki, toplum artık yalnızca teknik açıdan kontrol altına alınması ve yönetilmesi gereken bir "davranış durumları bağılamı" olarak algılanmaktadır. Buna karşın, politik irade oluşumunun pratik perspektifinden, toplum, aydınlanmak ve uzlaşmaya varmak için iletişimde bulunulan eylem bağlamları olarak ele alınmak zorundadır.<sup>23</sup> Bilim ve tekniğin mevcut algılanış biçimi dolayısıyla çağdaş toplumsal problemlerin ortaya çıkışında hatırı sayılır bir etkiye sahip olduğunu söyledikten sonra, Habermas, toplumun kurumsal (yaşam-dünyasına özgü) yapısını teknik bir mesele olarak kavranamayacağını dile getirir. Politik sorunlar için pratik bir rasyonelliğe gereksinim vardır. Bu bağlam "yaşam-dünyası" kavramının ilk ortaya çıktığı yer olması bakımından söz konusu metin hayli önemlidir.<sup>24</sup>

"Yaşam-dünyası" Habermas için "iletişim eyleminde bulunan insanların, içerisinde ortak yaşama ilişkin pratik sorunların müzakere edildiği demokratik kurumların alanıdır. Buna karşın araştırma, teknik, ekonomi ve yönetim sistemi olarak "çalışma-alanı" (Arbeitswelt), nesneleştirme süreçlerindeki teknik kullanımı tarafından domine edilir.<sup>25</sup>

*İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* metni ise Habermas'ın modernitenin krizine dair çözümlemenin yeni bir kavramsal çerçeve içerisinde ilk defa ele alınıyor olduğu yerdir: yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesi.

<sup>23</sup> Dietz 1993: 74-75.

<sup>24</sup> Habermas bu kavramı ilk olarak *Teori ve Praksis* adlı eserinde 1963'te kullanır. Yaşam-dünyası ve sistem kavram çiftlisinin kullanımı ise ilk olarak *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* eserinde 1968'de gerçekleşir.

<sup>25</sup> Dietz 1993: 75.

Habermas incelemesine Marcuse'nin görüşlerini ele alarak başlar. Marcuse'ye göre, belirli amaçlar doğrultusunda kullanılan tekniğin masumiyeti (ya da nötr olması) düşüncesinin bizzat kendisi bir ideolojidir. Çünkü teknik kavramının kendisi ortaya çıkış bağlamı itibariyle baskıcı bir iktidar/tahakküm yapısına gönderimde bulunur. Habermas teknik ve praksis arasında yaptığı kendi ayrımı Marcuse'nin bu kavramsallaştırmasından hareketle kurar. Teknokrasi karşısında politik olanın kendisine özgü anlamı konusunda ısrar eden Habermas, aynı şekilde bilimsel-teknik olanın kendine özgü alanının da yadsınmaması gerektiğinin altını çizer. Zira bilimsel ve teknik ilerlemenin insanlık tarihinde önemi yadsınamayacak bir karaktere sahip olduğu görmezden gelinemez. Onun temel vurgusu bu anlamda, demokratik karar verme süreçlerinin teknik bir meseleymiş gibi algılanmaması gerektiğiyle ilgilidir. Marcuse'nin hayali olan mevcut doğabilimleri ve tekniğe alternatif geliştirme düşüncesi naif bir teşebbüstür ve doğabilimlerinin ve tekniğin özgün yeri göz ardı edilmemelidir. Yapılması gereken daha çok demokratik karar süreçlerinin teknik eliyle gaspedilmesinin önüne geçmektir.<sup>26</sup> Pratik ve teknik problemler arasındaki genel ayrım, bu metinde bir toplumun *kurumsal* yapısı ya da toplumsal yaşam-dünyası ve amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri (genel olarak sistem) arasındaki ayrıma dönüşür. Dolayısıyla yaşam-dünyası ve sistem kavramları üzerinden kurulan çerçeve, bu metni olgunluk dönemi teorisine geçiş yazısı olarak ele almayı mümkün kılmaktadır

*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* her ne kadar belirli ideallere işaret ediyor olsa da, yukarıda ele alınan çöküş senaryosu (ya da yapısal dönüşüm) açıkça Eleştirel Teori'nin Batı toplumlarında bireyin özgür bir varlık olarak kendisini gerçekleştirebileceği koşulların ortadan kalktığına ilişkin analizini takip eder niteliktedir. Bu çöküşte, bilim ve teknikten anlaşılan şeyin ideolojik bir karaktere bürünmesinin, Habermas'a göre, önemli bir etkisi vardır. Ancak ne Weberci rasyonelleşmenin ne de bu tezi bir adım öteye taşıyarak teknik ve bilimin mevcut iktidar formlarıyla kaynaşma eğilimine sahip olduğunu ve açıkça yeni türden bir iktidar mekanizmasını cisimleştirdiğini söyleyen Marcuse'nin, Habermas'a göre anlamlı bir çözüm önerisi sunduğu söylenemez. O, "İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim" adlı makalesinde Weberci tezi şu şekilde özetler:

Weber kapitalist ekonomi etkinliği, burjuva özel hukuku ve bürokratik iktidar formunu tanımlamak için "rasyonellik" kavramını öne sürdü. Rasyonelleşme öncelikle rasyonel karar verme ölçütlerine tabi toplumsal alanların genişlemesi anlamına gelir. [...] Toplumun giderek artan "rasyonelleşme"si bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşması ile bağlantılıdır. Teknik ve bilim toplumun kurumsallaşmış alanlarına nüfuz ettiği ve böylelikle kurumların kendisi değiştikleri ölçüde, eski meşruiyet formları da tasfiye edilir. Eylem yönlendirici ideolojilerin, kültürel mirasın dünyevileşmesi ve "büyü bozumu", toplumsal eylemin artan "rasyonelliği"nin diğer yüzüdür.<sup>27</sup>

Marcuse, Weber'in bu "rasyonelleşme" adını verdiği sürecin rasyonelleşmenin aksine zikredilmemiş, örtük bir iktidarı cisimleştirdiğini iddia eder. Amaç-rasyonelliğin ürünü olarak teknik ve bilim, yalnızca doğaya değil aynı zamanda topluma hakim

<sup>26</sup> Dietz, 1993: 76.

<sup>27</sup> Habermas 1968: 48.

olmanın iktidar tarafından kullanılan araçlarından başka bir şey değildir. Marcuse, artık bilim ve tekniğin saf/masum bir üretim aracı olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir:

Teknik akıl kavramının belki de bizzat kendisi ideolojidir. Yalnızca kullanımı değil, tekniğin bizzat kendisi (doğa ve insan üzerinde) iktidardır; metodik, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidar. İktidarın belirli amaçları ve ilgileri/çıkarları tekniğe ancak “sonradan eklenmiş” ve dışarıdan empoze edilmiş değildir –onlar bizzat teknik aygıtın yapısına girerler; teknik her halükarda tarihsel-toplumsal bir projedir. Onda bir toplumun ve ona hakim olan ilgiler/çıkarların insanlara ve şeylere yapmayı amaçladığı şey yansır. İktidarın bu amacı ‘maddi’dir ve bu ölçüde bizzat teknik aklın formuna aittir.<sup>28</sup>

Marcuse’ye göre bilimsel ve teknik ilerlemenin üretim güçleri üzerinde yarattığı etki, bireyi devasa üretim ve dağıtım aygıtının boyunduruğu altına giderek daha fazla alırken, paradoksal biçimde birey tarafından daha çok görünmez olur. Çünkü iktidarın yeni meşruiyet kaynağı, bireye daha konforlu bir yaşam sürme imkanı veren daha fazla üretkenlikten ve doğayı giderek daha yetkin bir şekilde kontrol altına almaktan geçer.<sup>29</sup> Rasyonelleşme, bu perspektiften, bireyi tahakküm altına alan koşulların ifşa edildiği bir süreç değil, aksine bu koşulların gizlenmesine hizmet eden bir süreç olarak karşımıza çıkar.<sup>30</sup> Bugün iktidar Marcuse’ye göre, kendisini teknoloji yardımıyla meşrulaştırmıyor, bizzat teknoloji olarak meşrulaştırmaktadır.<sup>31</sup>

Teknik ve iktidar özgün bir kaynaşma içerisindedir ve Marcuse çıkmazı aşmak için, teknik ve bilimin devrimci bir karaktere sahip olacak şekilde dönüştürülmesini önerir. Bilim ve tekniğin mevcut kavramsal yapısı tahakkümü kaçınılmaz kılıyorsa, gerekli olan yapısal bir değişimdir.<sup>32</sup> Şimdi sorulması gereken soru, Marcuse’nin bahsettiği gibi yeniçağ bilimine alternatif, farklı bir kavramsal ve metodolojik yapıya sahip yeni bir bilim ve teknik tasarımı geliştirilip geliştirilemeyeceğidir. Habermas teknik ve bilimin tamamen farklılaşacağı, devrimci bir dönüşümden söz etmenin oldukça naif bir talep olduğunu dile getirir. O, amaç-rasyonel eylemin ve buna bağlı olarak bilim ve tekniğin gelişiminin belirli bir tarihsel sürecin ürünü olduğunun altını çizer. İnsan yaşamını toplumsal emek/çalışma ve emeği/çalışmayı mümkün kılan araçlar yardımıyla kurduğu için, böyle bir bilim ve teknik anlayışı ortaya çıkmıştır. Aksi ancak insan doğasının örgütlenmesinin kökten bir değişimini gerektirirdi. Bu durumda mevcut bilim ve teknik öyle kendisinden doğrudan vazgeçilebilecek şeyler değildir.

Habermas’a göre, Marcuse’nin zihninde aslında doğaya ve daha da ileride toplumsal ilişkilerde “öteki”ne alternatif bir yaklaşım geliştirme arzusu yatmaktaydı. Ancak *Tek Boyutlu İnsan*’da bu düşüncesinden önemli ölçüde vazgeçen Marcuse durumu şöyle özetlemektedir:

<sup>28</sup> Marcuse’den akt. Habermas 1968: 49-50.

<sup>29</sup> Habermas 1968: 50-51.

<sup>30</sup> Habermas 1968: 51-52.

<sup>31</sup> Marcuse’nin bu tespitleri onun neden Eleştirel Teori’nin çekirdek kadrosuna dahil edildiğini açıkça göstermektedir. Zira onun burada zikrettiğimiz düşünceleri Horkheimer ve Adorno’nun yukarıda detaylı bir şekilde serimlediğimiz düşünceleriyle neredeyse birebir aynıdır.

<sup>32</sup> Habermas 1968: 54-55.

Teknolojik a priori, doğanın dönüştürülmesi insanın dönüştürülmesi ile sonuçlandığı ve insanlar tarafından üretilen eserler bir toplumsal bütünden kaynaklandığı ve ona geri döndüğü ölçüde politik bir aprioridir. Yine de teknolojik evren mekanizmasının “bu türlü” politik amaçlar karşısında kayıtsız/ilgisiz kaldığında ısrar edilebilir. O bir toplumu hızlandırabilir ya da yavaşlatabilir. Elektronik bir hesap makinesi sosyalist bir rejime olduğu gibi kapitalist bir rejime de hizmet edebilir; bir parçacık hızlandırıcısı bir barış taraftarı için olduğu gibi bir savaş taraftarı için de aynı şekilde iyi bir gereç olabilir. [...] Ancak teknik materyal üretimin kapsayıcı formu olursa, bütün bir kültürü biçimlendirir; tarihsel bir totalite –bir dünya tasarımlar.<sup>33</sup>

Marcuse'nin tezi, alıntıdan da anlaşılacağı üzere, bilim ve tekniğin yapısal bir değişikliğe uğraması gerektiği tezinden, yönlendirici değerlerin değiştirilmesi noktasına evrilmiştir. Başka bir ifadeyle sorunun kaynağı üretici güçlerin (bilim ve teknik) nötr bir doğaya sahip oldukları düşünülürse, bu güçlerin ne için ve nasıl kullanıldıklarıyla ilgilidir. Yine de Habermas'a göre sorun ortada durmaktadır. Marcuse'nin teknik aklın politik yönünü vurgulamasına karşın açıklamayı başaramadığı şey, amaç-rasyonel eylemin yaşam-dünyasının bütününe sirayet etmesi noktasında ne yapılması gerektiğidir. Bu nokta modernitenin probleminin açıkça yaşam-dünyası ve sistem perspektifinden tanımlandığı ilk yerdir.

Habermas bu noktadan itibaren Weberci “rasyonalizasyon” meselesini, yeniden formüle ederek kendi kavramsal şeması üzerinden açıklamaya geçer. O öncelikle “emek/çalışma” ve “etkileşim” kavramları arasındaki ayrımıdan yola çıkar. Emek/çalışma ya da amaç-rasyonel eylem, ya araçsal rasyonelitenin ya rasyonel seçimi ya da bunların bir biresimini ifade eder. Araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan teknik kurallara göre işler. Söz konusu teknik kurallar, Habermas'a göre, doğayla ya da toplumla ilgili gözlenebilir olaylar üzerine koşullu tahminlere gönderimde bulunurlar ve bu tahminlerin doğru olup olmadıkları kanıtlanabilir. Rasyonel seçim ise analitik bilgiye dayanan stratejilere göre işler. Bu stratejiler, öncelik kurallarının (değer sistemlerinin) ve genel ilkelerin türevlerine gönderimde bulunurlar. Genel olarak o halde amaç-rasyonel eylem, verili koşullar altında belirli amaçların gerçekleştirilmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte, araçsal eylem gerçekliğin etkili bir şekilde kontrol altına alınmasını mümkün kılan araçların organizasyonuna, stratejik eylem ise, mevcut alternatif davranış biçimlerinin doğru bir değerlendirilmesine bağlıdır.<sup>34</sup>

İletişimsel eylem, bir diğer eylem biçimi olarak, sembolik olarak dolaylanılmış etkileşimlerdir. İletişimsel eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından eylemde bulunan iki özne tarafından anlaşılacak ve tanınmak zorunda olan bağlayıcı-geçerli normlara göre işler.<sup>35</sup> Habermas'a göre toplumsal normların anlamlarını gündelik dildeki iletişimde bulabiliriz.

Teknik kuralların ve stratejilerin geçerliliği empirik açıdan doğru (wahr) ve analitik açıdan doğru (richtig) cümlelerin geçerliliğine bağlıyken, toplumsal

<sup>33</sup> Marcuse'den akt. Habermas 1968: 59.

<sup>34</sup> Habermas 1968: 62. Onun burada yapmış olduğu eylem tanımları asıl teorisinin temel dayanaklarını kurması bakımından da dikkate değerdir. Nitekim *İletişimsel Eylem Teorisi* de amaç-rasyonel eylem ve iletişimsel eylem arasındaki ayrımı ele alarak başlar.

<sup>35</sup> Habermas 1968: 62.

normların geçerliliği yalnızca amaçlar üzerine anlaşmaya varmanın öznelarasılığında temellenir ve zorunlulukların genel olarak tanınmasıyla (Anerkennung) garanti altına alınır.<sup>36</sup>

Habermas bu durumda temelde yer alan iki eylem tipinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu farklı eylem türleri yardımıyla toplum sistemlerini –içlerinde amaç-rasyonel eylemin mi yoksa etkileşimin mi ağır bastığına göre– ayırt etmek mümkündür. O iki farklı eylem türünden hareketle bu eylemlerin işler durumda olduğu alanları da birbirinden ayırır. Buna göre bir toplumun *kurumsal* çerçevesi, dilsel olarak dolayımlanmış etkileşimleri yöneten normlardan meydana gelir. Habermas bu normlardan meydana gelen *kurumsal* alana “yaşam-dünyası” adını verir. Öte yandan, amaç-rasyonel eylem üzerinden kurumsallaşan ekonomi sistemi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler vardır. Bunlar da sistem alanını belirlemektedir. Habermas’ın bu noktada rasyonelleşmeyi kavrayışı Weber ve Marcuse’den ayrılmaktadır. Ona göre, yaşam-dünyasında rasyonelleşmenin artması, özgürleşim, bireyselleşme, tahakkümden bağımsız iletişimin genişlemesi anlamına gelir. Öte yandan, sistem alanındaki rasyonelleşme, üretim güçlerindeki artışa ve teknik kullanım gücünün yayılmasına karşılık gelir.<sup>37</sup>

Geleneksel toplumlara bakıldığında toplumun *kurumsal* yapısının (yani yaşam-dünyasının) amaç-rasyonel eylemin alt sistemleriyle (ekonomi ve iktidar) yalnızca sınırlı bir ilişki içerisinde olduğunu görürüz. İnsanlık tarihinde spesifik bir aşamaya gönderimde bulunan geleneksel toplumları belirleyen halihazırda 3 temel unsur vardır: (1) merkezi bir iktidar gücü; (2) sosyo-ekonomik sınıflardan meydana gelen bir toplumsal yapı ve (3) iktidarı meşrulaştıran mitos ve din benzeri bir dünya görüşü. Kapitalizm öncesine özgü bir üretim tarzı, endüstri öncesi bir teknik ve modern öncesi bir bilimle karakterize olan bu toplumların, tarıma ve el emeğine dayalı bir ekonomi temelinde işlerken, teknik ve organizasyon anlamında yeniliklere yalnızca sınırlı ölçüde açık olduğunu söyleyebiliriz. Habermas buna istinaden toplumsal emek/çalışma ve teknik açıdan kullanılabilir bilgidен hareketle ortaya çıkan alt-sistemlerin hiçbir zaman iktidarı meşrulaştıran kültürel geleneğin otoritesini sarsacak bir seviyeye ulaşmadığının altını çizer. Onun buradaki gönderimi kuşkusuz monarkın ve seçkinler zümresinin ayrıcalıklı konumlarının meşruiyetinin adeta kültürün semalarından geliyor olmasıdır. Geleneksel toplumlarda *kurumsal* yapı (yaşam-dünyası), buna istinaden, ekonomi ve devlet aygıtı gibi alt-sistemler karşısında açıkça daha baskındır.<sup>38</sup> Kırılma, bu ilişkinin tersine dönmesi, ancak modernitenin eşiğinin geçilmesiyle gerçekleşir. *Kurumsal* yapının üstünlüğü ya da baskın karakteri kapitalist üretim tarzının ortaya çıkması ile sarsılır. Kendi kendisini düzenleyen ve ekonomik büyümeyi kurumsallaştıran kapitalist üretim tarzı, *kurumsal* yapı üzerinde yapısal bir dönüşümün gerçekleşmesi yönünde büyük bir itki yaratmıştır, ancak modern topluma geçiş yalnızca bununla da açıklanamaz. İnsanoğlu kendisini başlangıçtan beri belirli bir emek/çalışma süreci üzerinden kurmaktadır, burada yeni olan amaç-rasyonel eylemlerin yayılmasını/genişlemesini kalıcı kılarken, iktidarın meşruiyet formunu kozmolojik

<sup>36</sup> Habermas 1968: 63.

<sup>37</sup> Habermas 1968: 63-65.

<sup>38</sup> Habermas 1968: 65-67. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda sistemik unsurların yaşam-dünyasını istila etmesi ya da sömürgeleştirilmesi gibi bir problemden söz edilemez.

dünya yorumları üzerinden sorgulanır hale getiren üretim güçlerinin yeni bir seviyeye ulaşmasıdır.<sup>39</sup>

Geleneksel toplumlar eleştiri mekanizmasının işlemediği dolayısıyla iktidarın meşruiyetinin sorgulanmadığı yapılarıdır. Ancak üretim güçleri kapitalizmde öyle bir seviyeye gelir ki, eleştiri mekanizması çalışmaya başlar ve geleneksel toplumlardaki iktidarın meşruiyet kaynağı olan dünya görüşünün bireysel-toplumsal alanda ortaya çıkan insani problemlere bir çözüm bulması beklenir. Diğer bir deyişle, geleneksel toplumların sonunu getiren, iletişimsel eylemin dayandığı rasyonelliğin amaç-rasyonellikle karşı karşıya gelmesidir. Özetle, amaç-rasyonel eylem temelinde gelişen alt-sistemlerin (ekonomi ve devlet) giderek daha çok genişlemesiyle birlikte, iletişimsel rasyonellik temelinde işleyen alandaki problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğine yönelik sorular daha görünür hale gelir. Bu sorular geleneksel iktidarın meşruiyet formunun cevap bulabileceği sorular değildir. Geleneksel toplumların aksine kapitalizm, iktidarın meşruiyeti probleminde yeni bir açılım getirir. İktidar meşruiyetini artık yeni *üretim tarzı* üzerinden kazanacaktır. Yani söz konusu meşruiyet artık kültürel geleneğin semalarından değil bizzat emek/çalışma temelinden kaynaklanır. Sahip olunan malların ve hiçbir şeye sahip olunmayıp tek sahip olunan emeğin ya da iş gücünün takas edildiği pazar kurumu, bu takasın *adil* olduğu sözünü verir. Kapitalizm *kurumsal* çerçeveyi bu adalet ilkesi üzerinden yeniden dizayn eder, ancak bu sefer yukarıdan değil, aksine aşağıdan tam da emek/çalışma sistemi üzerinden.<sup>40</sup> İktidarın meşruiyetinin kaynağı, sonuç olarak üretim ilişkileri temelinden kaynaklanır. Habermas'a göre, burjuva hukuk devletinin doğuşu bu şekilde anlamlandırılmak durumundadır. Onun geleneksel toplumlardan modern toplumlara geçişle ilgili çözümlemesi, *Kamusal Yapısal Dönüşümü* adlı eserindeki çizgiyi takip eder görünmektedir. Dolayısıyla Habermas'ın bu metninin amacı, bu dönüşümü yeni bir kavramsal şema üzerinden okumanın mümkün olduğunu göstermektir. Yapısal dönüşüm, bu bağlamda bir sömürgeleştirme tezine evrilir.

Kapitalizmin liberal evresinde üretim tarzlarında meydana gelen bu değişim *kurumsal* alana hızla nüfuz etmeye başar:

Emek/çalışma ve ekonomik ilişkinin örgütlenmesi, ulaşım, haberleşme ve iletişim ağı, özel hukuk ilişkisinin kurumları, finans yönetimine bağlı olarak devlet bürokrasisi. Böylece modernleşme baskısı altında bir toplumun alt-yapısı doğar: askeriye, okul sistemi, sağlık işleri, ailenin ve ister şehirde ister kırsalda olsun yaşam formunun bir kentleşmesi –başka bir ifadeyle bireyin içinde yetiştiği alt kültürleri bir etkileşim bağlamından amaç-rasyonel eyleme her zaman dönüştürebilmeyi dayatır.<sup>41</sup>

Habermas'a göre, iktidarı meşrulaştıran geleneksel dünya görüşleri bu bağlamda hızla çözülmeye başlar, bu Max Weber'in “dünyevileşme” dediği olgudan başkası değildir. Modern bilim ve teknolojinin bu süreçte oynadığı rol, Habermas'a göre, gerçekten de dikkate değerdir.

<sup>39</sup> Habermas 1968: 68.

<sup>40</sup> Habermas 1968: 69-70.

<sup>41</sup> Habermas 1968: 71.

Şimdiye kadar kapitalizmin liberal evresini tanımladık. 19. yüzyılda bu evrenin sonuna gelinmiştir. İngiltere ve Fransa’da 19. yüzyılın ortalarına kadar kapitalist üretim tarzı öylesine başarılı oldu ki, Marx buradan hareketle bir ekonomi-politik eleştirisi geliştirebildi. Toplumun kurumsal çerçevesini üretim ilişkileri üzerinden kavramsallaştırdı ve eş-değer takasın meşru olmadığını ilan etti. Onun emek-değer teorisi, serbest iş sözleşmesine dayalı hukuk kurumunun ücretli iş ilişkisinin temelinde yer alan şiddet ilişkisini gizlediği sözde özgürlük söylemini yerle bir etti.<sup>42</sup> Dolayısıyla Marx, kapitalizmin liberal evresine dair sağlam bir eleştiri geliştirebildi. Ancak 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan iki gelişme eğilimi, bir yandan sistemin istikrarının krizler pahasına garanti altına alınışı ve diğer yandan bilimlere öncelikli üretim gücü haline getiren teknikteki ilerleme, dengeleri değiştirmiştir. Kapitalimin liberal evresi bu gelişmelerle birlikte son bulmuştur. Habermas’a göre, bu durumda, Marx’ın ekonomi politige dayalı okuması geçerliliğini kaybetmiştir.

Habermas değişen bu durumu anlamak için Marcuse’nin temel tezine başvurur: bilim ve teknik bugün iktidarı meşrulaştırma görevi görür. İktidar, Habermas’a göre, toplumsal hayata ilişkin pratik sorunları teknik meseleler olarak algılayan bir karaktere bürünür. Onun metninde geç-kapitalizmin karakteristiği olan politikanın teknik bir mesele haline gelmesi uzun uzadıya şu şekilde anlatılır:

Politikanın daha eski formu, zaten iktidarın meşruiyet biçimi dolayısıyla, kendisini pratik amaçlarla ilişki içinde belirlemek zorundaydı: “iyi yaşam”a ilişkin yorumlar etkileşim bağlamlarına uygundu. Bu burjuva toplumunun ideolojisi için de geçerliydi. Bugün hakim olan telafi programı, buna karşın, sadece bir yönetim sisteminin işlev görmesiyle ilgilidir. O pratik sorunları ve böylelikle yalnızca demokratik irade oluşumuyla erişilebilir standartların kabulü tartışmasını devre dışı bırakır. Teknik görevlerin çözümü kamusal tartışmaya bağlı değildir. Kamusal tartışmalar daha ziyade sistemin sınır durumlarını problem haline getirebilirler. Öyle ki, bu sınır durumları içerisinde devletin görevleri teknik görevler olarak sunulur. Yeni devlet müdahaleciliği politikası, bu nedenle halk kitlesinin de-politizasyonunu talep eder. Pratik sorunlar devre dışı bırakıldığı ölçüde politik kamusalılık da işlevsizleşir. Öte yandan toplumun kurumsal çerçevesi hala amaç-rasyonel eylem sistemlerinden ayrıdır. Onun organizasyonu, yalnızca daima bilimsel bir şekilde yönlendirilen *teknige* değil önceden olduğu gibi iletişime bağlı *praksis* sorunudur. Dolayısıyla politik iktidarın yeni formuyla ilgili olan, praksisin bir kenara bırakılması, kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir. İktidarı meşrulaştıran telafi programı, önemli/hayati bir meşruiyet gereksinimini açık bırakır: kitlelerin de-politizasyonu kendilerine nasıl inandırdı? kılmacaktır? Kuşkusuz Marcuse bu soruya şöyle yanıt verdi: teknik ve bilimin bir ideoloji rolünü *de* üstlenmeleriyle.<sup>43</sup>

19. yüzyıldan itibaren bilim ve teknikte yaşanan göz kamaştırıcı ilerleme, bu alanların giderek daha özerk oldukları bir aşamayı beraberinde getirir. Habermas, bu aşamaya “teknokratikleşme” adını verir. Bu ilerlemenin ne kadar etkili olduğunu anlayabilmek için, toplumsal ilerlemenin bu aşamada bilimsel-teknik ilerleme ile ölçülmesine bakmak yeterli olacaktır. Habermas’ın merak ettiği ve yanıtlamak istediği soru, teknokratik zihniyetin politikadan uzaklaşan kitlelerin bilincine bir arkaplan

<sup>42</sup> Habermas 1968: 73.

<sup>43</sup> Habermas 1968: 78-79.

ideolojisi olarak nasıl nüfuz ettiği, nasıl meşrulaştırıcı bir güç olarak görülmeye başlandığıdır.<sup>44</sup> Bu ideolojinin temel işlevi, toplumun kendisine yönelik kavrayışını iletişimsel eylemin ilişki sistemi ve sembolik olarak dolayımlanmış etkileşim üzerinden değil de bilimsel bir model üzerinden kurmasını sağlamaktır. Söz konusu süreç, Habermas'a göre, insanların şeyleşmesine giden yolun taşlarını döşer.<sup>45</sup>

Söz konusu teknokratik anlayış, toplumu kendi kendisini düzenleyen bir sistem olarak ele alır. Toplumu sistem teorisi üzerinden anlamaya çalışmak iletişim eyleminin egemen olduğu etkileşim alanının istilasına götürür. Amaç-rasyonel eylemin etkili olduğu alanın diğer alanlara genişlemesinde doruk noktasını "teknokrasi" kavramı ile açıklayan Habermas'a göre, buradaki tehlike, başka eylem türü tarafından taşınmakta olan *kurumsal* yapının amaç-rasyonel eylem eliyle sömürülmesidir. Habermas bu teknokratik yönelimin, pratik soru(n)ları dışarıda bırakan ve yalnızca teknik görevler üstlenen yeni bir politika için ideoloji olarak işlev gördüğünün altını çizer. Söz konusu anlayış insanın pratik yaşamına dair soru(n)larının yalnızca teknik meseleler olarak algılanmasına neden olmaktadır.<sup>46</sup>

Habermas'ın çözüm önerisi, *kurumsal* çerçevenin, amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından istila edilmesinin önüne geçmektir. Zira *kurumsal* çerçevenin dayandığı rasyonellik, amaç-rasyonellikten büsbütün farklıdır. *Kurumsal* çerçeve öznelerarası etkileşim süreçlerinde vücut bulan iletişimsel bir rasyonelliğe dayanır.

Kurumsal çerçeve düzeyinde rasyonelleşme yalnızca dille dolayımlanmış etkileşim alanında, yani sınırlandırılmamış iletişim ortamında gerçekleşebilir. Amaç-rasyonel eylemin giderek gelişen alt-sistemlerinin sosyo-kültürel etkilerinin ışığında, eylem yönlendirici temel ilke ve normların uygunluğu ve arzu edilebilirliği üzerine kamusal, sınırlandırılmamış ve tahakkümden bağımsız tartışma –politik ve yeniden politikleştirilmiş irade oluşum süreçlerinin bütün düzeylerinde bu türden bir iletişim, böyle bir rasyonelleşmenin olduğu yegane ortamdır.<sup>47</sup>

Habermas'ın toplumsal yaşam-dünyası ve mevcut teknik ilerleme arasındaki ilişkinin mahiyetini ele aldığı ve bu ilişkinin rasyonel bir tartışmanın denetimine nasıl getirebileceği sorununa odaklandığı bir diğer metni yine aynı eserin içerisinde yer alan "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt" [Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası] adlı makalesidir. Teknik bilgi geçmişte de pratik yaşam üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti; ancak günümüz modern toplumlarında bu etki, teknik bilginin bilimsel bilgi formunu almasıyla birlikte sınırlarının fazlasıyla ötesine geçmiştir.<sup>48</sup> Nitekim artık zanaatkarların teknik birikimlerinin ötesinde, teknolojiler şeklinde değerlendirilebilir bilimsel bilgiler formunu almıştır. Ona göre sorulması gereken soru, bilimsel bilginin ve bu bilginin teknik formunun yaşam-dünyasının pratik alanına nasıl tercüme edileceğidir. Bu soruna politik irade oluşumu perspektifinden bakılmak durumundadır, Habermas'a göre. O, teknikten açıkça nesneleştirilmiş süreçler

<sup>44</sup> Habermas 1968: 80-81.

<sup>45</sup> Habermas 1968: 81-82.

<sup>46</sup> Habermas 1968: 82-83.

<sup>47</sup> Habermas 1968: 98.

<sup>48</sup> Habermas 1968: 107.



üzerindeki bilimsel, rasyonel kullanımı anlar. Öyle ki, bilimsel araştırma ve teknik, ekonomi ve yönetim tarafından beslenen bir sistemin unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun aksine “demokrasi” genel ve kamusal bir iletişimin kurumsal açıdan garanti altına alınmış formlarını ifade eder. Bu iletişim, insanların olağanüstü düzeyde genişlemiş kullanım gücünün nesnel koşulları altında birbirleriyle nasıl yaşayabilecekleri ve yaşamak istedikleriyle meşgul olur. Başka bir ifadeyle problem, teknik ve demokrasi ilişkisi üzerinden yeniden şu şekilde formüle edilebilir: “Teknik kullanım gücü eylemde bulunan ve tartışan vatandaşların uzlaşımına nasıl getirilebilir?”<sup>49</sup>

Bugün teknik ilerlemenin yönü hala toplumsal yaşamın yeniden üretimine dair doğal baskıdan ileri gelen toplumsal ilgiler/çıkarlar aracılığıyla, (düşünülmeksizin ve toplumsal grupların açıklanmış politik öz-anlamaları ile yüzleşmeksizin) belirlenir. Bundan dolayı, yeni teknik beceri, yaşam praksisinin mevcut formlarına hazırlıksız bir şekilde girer. Daha gelişmiş yeni bir teknik kullanım gücünün potansiyelleri, devamlı rasyonelleşmenin sonuçları, düşünülmemiş amaçlar, katılmış değer sistemleri ve eskiyen ideolojiler arasındaki anlaşmazlığı aşır kılar.<sup>50</sup>

Alıntının da işaret ettiği gibi teknik, insanın toplumsal yaşamını kurarken kullandığı olmazsa olmaz unsurlardan birisidir. Sorun dolayısıyla tekniğin kullanımında değil, onun yaşam-dünyasında nasıl bir yer işgal edeceğine karar vermeksizin kullanılmasındadır. Bu nedenle Habermas, bu sorunun ancak politik bir tartışmanın sonucunda aşılabileceğini ileri sürer:

İnsanoğlu, yalnızca toplumsal akıbetine sebep olmakla kalmayıp aynı zamanda ona hakim olmayı öğreten teknik ilerlemenin planlanmamış sosyo-kültürel sonuçlarına kendisi meydan okur. Tekniğin bu meydan okuması, yalnızca teknik aracılığıyla karşılanamaz. Daha çok, teknik bilgi ve becerideki toplumsal potansiyeli pratik bilgi ve irademizle rasyonel açıdan bağlayıcı bir ilişki içine sokan, politik olarak etkili bir tartışmayı başlatmak gerekir.<sup>51</sup>

Bu iki metindeki çözüm önerilerini özetle şöyle ifade edebiliriz. “İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim”de Habermas, *kurumsal* alanın amaç-rasyonel eylemin alt-sistemleri tarafından sömürgeleştirilmesine set çekmek gerektiğini söylerken, “Teknik İlerleme ve Toplumsal Yaşam-Dünyası” adlı metninde de sürecin tersine çevrilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Başka bir ifadeyle amaç-rasyonel eylemin alt-sistemlerinin (bilim ve teknik) yaşam-dünyasında ne derece etkili olacağına kurumsal çerçevenin iletişim zemininde karar verilmelidir. Kuşkusuz demokratik karar-verme süreçlerinin işin içine katılması burada oldukça dikkate değer bir olgudur. Bu çerçevede o metnin sonunda iletişime ve politik yurttaşla duyduğu güvenin taşıyıcısı olarak öğrenci hareketlerinin taşıdığı potansiyele atıfta bulunur. Endüstriyel olarak gelişmiş kapitalizm belirli bir toplumsal zenginlik yaratmıştır. Bu zenginliğin kaynağı olan teknik ve örgütsel koşullar

<sup>49</sup> Habermas 1968: 113.

<sup>50</sup> Habermas 1968: 117-118.

<sup>51</sup> Habermas 1968: 118.

altında, belirli bir statü elde edebilmenin koşulu verimli olmaktır. Mevcut öğrenci hareketleri, bu verim ilkesini temelden yıkma potansiyelini içinde barındırmaktadır.<sup>52</sup>

## KAYNAKÇA

HARVEY, David (1996). *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, 2 Basım İstanbul: Metis Yay.

DUBIEL, Helmut (1989). “Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie”, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, Hgg. von A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe und A. Wellmer, Zweite Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, ss. 504-518.

FINLAYSON, James Gordon (2005). *Habermas*, Ankara: Dost Kitabevi.

LYOTARD, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Trans. from the French by Geoff Bennigton and Brian Massumi, England: Manchester Uni. Press.

HABERMAS, Jürgen (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1987). “Kritische Theorie und Frankfurter Universität”, *Eine Art Schadenabwicklung*, Erste Aufgabe, F. am Main: Suhrkamp Verlag, ss. 57-63.

HABERMAS, Jürgen (2003). “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli ve Felsefe*, Sayı 38, İstanbul: Yky.

HABERMAS, Jürgen (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 1. Baskı, İstanbul: Yky.

HOLLINGER, Robert (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul: Paradigma Yay.

DIETZ, Simone (1993). *Lebenswelt und System*, Würzburg: Königshaus&Neumann GmbH.

KETENCİ, Taşkın (2004). *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi Ve Kant Etiği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

KETENCİ, Taşkın (2006). “Eleştiri ve Aydınlanma”, *I. Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Vadi Yay., ss. 466-472.

<sup>52</sup> Habermas 1968: 103.